



UNIVERSIDAD  
**NACIONAL**  
DE COLOMBIA

**Resistir al Límite.**  
**Repertorios de Habilidades de las Sociedades**  
**Cuiba, Sikvani y Piapoco del Resguardo La**  
**Pascua en los Llanos del Orinoco**

**Álvaro Hernández Bello**

Universidad Nacional de Colombia  
Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Antropología  
Bogotá, Colombia  
2024



**Resistir al Límite.**  
**Repertorios de Habilidades de las Sociedades**  
**Cuiba, Sikvani y Piapoco del Resguardo La**  
**Pascua en los Llanos del Orinoco**

**Álvaro Hernández Bello**

Tesis presentada como requisito parcial para optar al título de:  
**Doctor en Antropología**

Director:

Doctor Roberto Pineda Camacho  
*Universidad Nacional de Colombia*

Codirectora:

Doctora Capucine Boidin Caravias  
*Université Sorbonne Nouvelle – Paris 3*

Grupo de Investigación:

Antropología e Historia de la Antropología en América Latina

Universidad Nacional de Colombia  
Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Antropología  
Bogotá, Colombia

2024



*A*  
*María Yolanda Bello Mendoza*  
*y Álvaro Hernández Orozco,*  
*mis padres.*  
*Origen y destino de mi esperanza.*

*Del Orinoco el cauce*  
*se colma de despojos;*  
*de sangre y llanto y un río*  
*se mira allí correr.*

Himno Nacional de Colombia

## **Declaración de obra original**

Yo declaro lo siguiente:

He leído el Acuerdo 035 de 2003 del Consejo Académico de la Universidad Nacional. «Reglamento sobre propiedad intelectual» y la Normatividad Nacional relacionada al respeto de los derechos de autor. Esta disertación representa mi trabajo original, excepto donde he reconocido las ideas, las palabras, o materiales de otros autores.

Cuando se han presentado ideas o palabras de otros autores en esta disertación, he realizado su respectivo reconocimiento aplicando correctamente los esquemas de citas y referencias bibliográficas en el estilo requerido.

He obtenido el permiso del autor o editor para incluir cualquier material con derechos de autor (por ejemplo, tablas, figuras, instrumentos de encuesta o grandes porciones de texto).

Por último, he sometido esta disertación a la herramienta de integridad académica, definida por la universidad.

---

**Álvaro Hernández Bello**

Fecha 26/02/2024

## Agradecimientos

Este trabajo fue motivado por una solicitud de las autoridades del Resguardo La Pascua para escribir su historia. Su ejemplo de vida, resistencia y lucha me han inspirado por más de una década. Quiero, en primer lugar, agradecer a la gente del Resguardo quienes desde el primer día que llegué, en el año 2011, me acogieron y brindaron un hogar y unas enseñanzas que perduran. Especialmente a las familias Gaitán, Andueza, Busuy, Córdoba y Mesa, quienes desde hace años me acogen en sus comunidades. A los Profesionales Amigos que me han acompañado durante estos diez años en las aventuras por la Orinoquia, colegas y estudiantes, mis sinceros agradecimientos por enseñarme a amar el tiempo de los intentos.

En la Universidad Nacional de Colombia, mi casa de estudios, encontré los apoyos e inspiraciones que me permitieron llegar a buen puerto durante mi proceso de formación e investigación. Agradezco de manera especial al Profesor Roberto Pineda Camacho, mi Director de Tesis, por su constante y dedicado acompañamiento, el cual me brindó un ambiente de debate y aprendizaje inmejorables. Mucho de lo que soy y sé sobre la antropología se lo debo a él. Al Profesor Juan José Vieco, por toda su complicidad para con mis proyectos paralelos y su entusiasmo por mi tema de investigación. Al personal de la Unidad de Comunicación y Relacionamiento Interinstitucional de la Facultad de Ciencias Humanas y a la Dirección de Relaciones Exteriores quienes me brindaron un invaluable apoyo durante mis procesos de movilidad académica al extranjero y de co-dirección internacional de tesis.

La Université Sorbonne Nouvelle - Paris 3 me ofreció un estimulante ambiente académico, además de unos recursos físicos, informáticos y bibliográficos inmejorables. Quiero agradecer al Profesor David Dumoulin quien me invitó a realizar mi estancia de investigación, y especialmente a la Profesora Capucine Boidin Caravias, entonces directora del Instituto de Altos Estudios de América Latina – IHEAL, quien además de acogerme me acompañó como co-directora de mi trabajo de investigación. Sus agudos análisis y su especial manera de concebir la investigación me permitieron poner en valor mi trabajo y ubicarlo dentro del contexto de los debates actuales de la antropología. Tanto el IHEAL como el Centro de Investigación y Documentación de las Américas -CREDA fueron un hogar para mí y un lugar de estimulante intercambio con otros colegas, franceses y de la América toda, que investigan con pasión temas y problemas de mi continente. Quiero agradecer también a la Profesora Camille Goirand,

directora del CREDA y a Rebeca Ornelas, encargada del relacionamiento interinstitucional por el apoyo veloz, eficaz y constante que me brindaron durante mis trámites y estancia en París.

En Bogotá, el personal de la Biblioteca Luis Ángel Arango y del Archivo General de la Nación me prestaron una gran colaboración en la consecución y reproducción de material bibliográfico y de fuentes primarias. En París, los profesionales de la Biblioteca y Mediateca del Museo Nacional de Historia Natural fueron muy atentos y diligentes con mis solicitudes, durante los meses en que acudí asiduamente a investigar el Fondo Paul Rivet. De igual manera, los funcionarios de la Biblioteca Claude Lévi-Strauss del Laboratorio de Antropología Social del Collège de France y de la Humathèque del Campus Condorcet me prestaron un apoyo generoso en la búsqueda de material bibliográfico. Debo decir en justicia que la mayoría de profesionales de estas instituciones son brillantes mujeres quienes con su testimonio de constancia, tenacidad y agudeza intelectual, me inspiraron y brindaron importantes consejos. A todas estas guardianas anónimas de la investigación, que tras bambalinas nos dan soporte, mi sincera gratitud.

En Gotemburgo, disfruté de la complicidad de Adriana Muñoz, curadora de la sección de América del Museo de las Culturas del Mundo. Su guía y estimulante conversación durante mis búsquedas en el archivo del Museo y de la rica biblioteca de etnología, son de muy grata recordación; guardo profunda gratitud por su manera atenta y descomplicada de resolver mis inquietudes. Quiero agradecer aquí a Juan Pablo Castellón, amigo y ahijado de tiempos del Instituto Técnico Central – De La Salle, quien me acogió en su apartamento en Gotemburgo y en su grupo de amigos “Cachachos y Costeños”. Luego de nuestras largas conversaciones, puedo decir que es el Ingeniero Industrial que más sabe de Paul Rivet en todo el mundo.

Durante mis tres estancias en París, gocé de la bondad y generosidad de muchas personas maravillosas. Agradezco especialmente a Madame Tatiana Ogliastri y a su esposo, Monsieur Gautier Mignot por acogerme en su casa en París y brindarme un cálido hogar durante mi primera estancia de investigación. Ivonne Pinzón, quien me acogió y me brindó su ayuda para conseguir un estudio dentro del campus, y William Oswaldo Romero, exalumno y gran amigo mío fueron personas extraordinarias quienes me hicieron sentir en casa y acompañaron en la complicidad de la amistad muchos momentos del cotidiano en la ciudad luz.

En La Primavera, la familia Cuellar Tabaco me brindó un caluroso hogar. Gracias a Carlos y Yanira por su acogida, y a su hijo Luis Carlos por cederme generosamente su habitación durante mis estancias en el pueblo. A mi amigo Juan Diego Tarache, filósofo de lo cotidiano, que me acompañaba a cuanta diligencia necesitaba y que fue un soporte importante para la logística de mis viajes por el río Meta, mi sincera gratitud. Agradezco a Adolfo Álvarez –*Ikeuli*– amigo indígena quien generosamente conversó conmigo por largas horas sobre la dinámica interétnica



de los Llanos y el cosmopolitismo de los indígenas llaneros. Nuestros intercambios dieron perspectiva a mi trabajo y me permitieron completar puntos del panorama regional que permanecían insospechados en mi investigación. En la Inspección de San Teodoro, Mérida y “Chorro” me brindaron un hogar y una cálida conversación cotidiana. A todos ellos, gente campesina, criolla, cosmopolita, mi admiración y gratitud.

Mis familiares y amigos fueron un soporte importantísimo durante mi aventura académica. Por supuesto mis padres, a quienes dedico mi trabajo, quienes son un ejemplo de vida e inspiración permanente. Mis hermanos Iván y David, mi tía Yalile Camacho, mis primas Martha y Mayra, fueron cómplices irrestrictos y me prestaron mucha ayuda económica para mis viajes, además de constantes mensajes de aliento que me animaban a continuar. De la lista larga de amigos, quiero resaltar el apoyo y cariño de Pilar, Eduar, Magaly, Andrea, Catalina, Cristhian, Johanna y Alberto, quienes fueron soporte, financiadores en múltiples especies y ojos y oídos atentos a mis inquietudes de investigación. A todas y todos ellos, familia y amigos, amigos que son familia, mi eterna gratitud.

Entre las otras amistades que se hacen por el camino y con quienes nos une una amistad intelectual, quiero agradecer especialmente a la Profesora Silvia Vidal Ontivero y a la Profesora Elizabeth Reichel Dussán, quienes en un rico intercambio me brindaron un contexto de conversación y debate estimulante, constante y de la más alta calidad académica. Ellas me brindaron un ámbito de reflexión, generosos comentarios y agudos análisis sobre mi trabajo, los cuales fueron un aporte invaluable durante mi formación. Son mujeres, profesionales y antropólogas extraordinarias.

\*\*\*

La investigación fue posible gracias al apoyo del Ministerio de Ciencias, quien me otorgó la Beca de Excelencia Doctoral del Bicentenario, la cual cubrió mi matrícula en la Universidad Nacional de Colombia y algunos gastos de sostenimiento y de pasantía. La convocatoria Orlando Fals Borda 2023-II de la Facultad de Ciencias Humanas apoyó uno de mis últimos viajes de campo al Vichada, y la Embajada de Francia en Colombia, en conjunto con la Corporación para los Estudios de Francia, financió mi última estancia en París, gracias a la Beca de Investigación para co-tutelas Francia-Colombia. Conté con el apoyo del CREDA – IHEAL de la Universidad Sorbonne-Nouvelle quienes financiaron mi participación en el Seminario Trompette en Montpellier. A todas estas instituciones, y en particular a todas las personas que anónimamente trabajan y hacen posible estos apoyos, les expreso mis sentimientos de gratitud y reconocimiento.

## Resumen

### **Resistir al Límite. Repertorios de Habilidades de las Sociedades Cuiba, Sikuaní y Piapoco del Resguardo La Pascua en los Llanos del Orinoco**

Esta investigación realiza una reconstrucción histórico-etnográfica de las sociedades indígenas de los Llanos orientales colombianos a partir del estudio del proceso de formación del Resguardo Indígena La Pascua, ubicado en el Departamento del Vichada en los Llanos de la cuenca media del Orinoco. A partir de una colaboración de más de 10 años con las comunidades del Resguardo, de un prolongado trabajo de campo y de la construcción de un enfoque interétnico y regional, se describen las estrategias que las sociedades Cuiba, Sikuaní y Piapoco (familias Guahibo y Arawak) utilizaron para resistir a los diferentes límites sociales y ecológicos impuestos por la extensión de las fronteras de colonización. El uso de herramientas cartográficas y de análisis espacial, combinado con el estudio de la historia oral, ha permitido constatar que las familias indígenas que componen actualmente el Resguardo La Pascua utilizaron un amplio repertorio de habilidades de adaptación dentro del espectro nomadismo-sedentarismo. Este estudio contribuye a comprender las dinámicas sociales que implican la conformación de Resguardos Indígenas en la Orinoquia colombiana caracterizados por las dinámicas de movilidad permanente de sus habitantes y ofrece un panorama de los sistemas regionales interétnicos en la región.

**Palabras clave: Resguardo Indígena, Llanos del Orinoco, Nomadismo, Sedentarismo, Cuiba, Sikuaní, Piapoco**

## **Abstract**

### **Resisting to the Limit: Skill Repertoires of the Cuiba, Sikuani, and Piapoco Societies of La Pascua Indigenous Reserve in the Orinoco Plains**

This research conducts a historical-ethnographic reconstruction of the indigenous societies of the eastern plains of Colombia based on the study of the formation process of the La Pascua Indigenous Reserve, located in the Department of Vichada in the plains of the middle Orinoco basin. Through a collaboration of over 10 years with the communities of the Reserve, extensive fieldwork, and the development of an interethnic and regional approach, the study describes the strategies that the Cuiba, Sikuani, and Piapoco societies (Guahibo and Arawak families) used to resist the different social and ecological limits imposed by the expansion of colonization borders. The use of cartographic tools and spatial analysis, combined with oral history analysis, has revealed that the indigenous families currently composing the La Pascua Reserve used a wide range of adaptation skills within the nomadism-sedentarism spectrum. This study contributes to understanding the social dynamics involved in the formation of Indigenous Reserves in the Colombian Orinoco region characterized by the permanent mobility dynamics of its inhabitants and provides an overview of the interethnic regional systems in the region.

**Keywords:** Indigenous Reserve, Orinoco Plains, Nomadism, Sedentarism Cuiba, Sikuani, Piapoco.

## Contenido

	Pág.
Resumen .....	X
Lista de figuras .....	XV
Lista de mapas .....	XVIII
Lista de esquemas .....	XVIII
Lista de tablas .....	XIX
Abreviaturas y Nomenclatura.....	XX
Preámbulo.....	i
Introducción .....	1
<b>PRIMERA PARTE: ECO-SISTEMAS .....</b>	<b>25</b>
<b>1. Mosaicos, archipiélagos y refugios. El territorio antiguo de los Llanos colombianos.....</b>	<b>29</b>
1.1 El mosaico bosque – sabana .....	29
1.2 El fuego y la antigua ocupación humana .....	32
1.3 Las plantas y el paisaje como testigos. Aportes de la paleobiología.....	35
1.4 Los Llanos como región de refugio: los archipiélagos sociales .....	39
1.5 Algunas conclusiones sobre el territorio antiguo de Los Llanos.....	43
<b>2. Los mundos y las vidas en el paisaje cotidiano. El territorio actual del Resguardo La Pascua.....</b>	<b>45</b>
2.1 El territorio dado y construido. Los suelos y la vegetación con relación a los asentamientos.....	45
2.2 Producción y consumo en libertad: conucos, trabajo y movilidad ecológica o por qué no todo el que cultiva es agricultor.....	53
2.3 El asentamiento como red ecológica. Emplazamiento vs. establecimiento .....	63

2.4	Algunas conclusiones sobre el territorio actual .....	76
<b>SEGUNDA PARTE : SOCIO-SISTEMAS.....</b>		<b>81</b>
<b>3.</b>	<b>Sociedades indígenas y sistemas sociales de los Llanos colombianos .....</b>	<b>85</b>
3.1	Límites de la noción de grupo étnico .....	86
3.2	Ventajas de la noción de sistema social y su uso para comprender las sociedades indígenas llaneras.....	90
3.3	Organización Social.....	91
3.3.1	Unidades sociales diferenciadas .....	92
3.3.2	Niveles de Organización .....	96
3.4	Reconstrucción de la organización social de los <i>Jivi</i> (Guahibo) de los Llanos Orientales colombianos .....	99
3.4.1	Segmentaciones propuestas desde la etnología .....	100
3.4.2	Segmentaciones propuestas desde la lingüística .....	105
3.4.3	Propuesta de segmentación e hipótesis sobre el origen de los etnónimos Cuiba, Sikuni y Guahibo.....	110
<b>4.</b>	<b>Los Cuiba. Una antropología de la libertad .....</b>	<b>115</b>
4.1	El caso de un grupo Cuiba que huye de la colonización y la violencia o por qué no es lo mismo nómada que desplazado .....	119
4.2	Análisis. La tensión entre opuestos y las configuraciones relacionales interétnicas.....	123
4.2.1	La disputa ontológica.....	126
4.2.2	La disputa cosmológica .....	128
4.2.3	La disputa ecológica.....	132
4.3	De la cosmo-topología a la genea-topía: hacia una reconstrucción del territorio histórico Cuiba .....	135
4.4	Algunas conclusiones. El rechazo al sedentarismo en el corazón de la organización social Cuiba. ....	148
<b>5.</b>	<b>La asociación Sikuni – Piapoco. Interacciones y adaptaciones diferenciadas e interdependientes.....</b>	<b>153</b>
5.1	El caso de familias Sikuni y Piapoco que después de múltiples migraciones arriban al Resguardo La Pascua.....	154
5.2	Análisis: Adaptaciones diferenciadas al entorno social.....	168
5.2.1	Cómo es el proceso de configuración de asentamientos dentro del repertorio de ideologías y habilidades nómadas-sedentarias .....	170
5.2.2	Baquianos, capitanes y pioneros. Dinámicas familiares y ritmos sociales en el inmenso Llano.....	180
5.3	Los Resguardos como zonas de refugio y la tendencia a la sedentarización.....	184
5.4	Algunas conclusiones.....	188
<b>6.</b>	<b>El Repertorio de Habilidades de Adaptación.....</b>	<b>193</b>
6.1	Habitus + hábitat: resonancias y límites del concepto de <i>habitus</i> .....	195
6.2	Variaciones en la morfología social y el <i>guesnwork</i> .....	199
6.2.1	Variaciones estacionales y el <i>établissement</i> .....	199
6.2.2	Principios de acción y trabajo conjetural.....	202
6.2.3	Habilidades historizadas: las tareas del habitar .....	204
6.3	Síntesis: la propuesta del Repertorio de Habilidades de Adaptación .....	209

<b>TERCERA PARTE : COSMO-SISTEMAS.....</b>	<b>213</b>
<b>7. El Resguardo La Pascua en su funcionamiento sociopolítico: el trabajo colectivo y el consenso.....</b>	<b>217</b>
7.1 La autonomía de los grupos domésticos.....	218
7.2 “No existe una organización supradoméstica”... ¡Pero existe Unuma! Alianza, liderazgos, fluidez y estacionalidad.....	222
7.3 El caso de una reunión de Asamblea.....	226
7.4 Análisis del caso .....	231
7.5 Los Sistemas Regionales: latencia y estacionalidad de una organización supralocal.....	236
7.6 Algunas conclusiones. Kaeliwaisi y la democracia real .....	249
<b>8. La relación con instituciones. De la conformación territorial al funcionamiento institucional. ....</b>	<b>253</b>
8.1 La Misión: Relación de complementariedad y lugar de confluencia interétnica. ....	255
8.2 De Reserva a Resguardo: las interacciones con el Estado.....	259
8.3 El Sistema General de Participaciones: el dinero como sinónimo de política .....	267
8.4 Otros actores: empresas legales e ilegales .....	272
8.5 Conclusiones y propuesta: “Estado por una semana” .....	277
<b>9. Epílogo. Reflexiones de antropología histórica: historicidades y metodologías “salvajes”</b>	<b>285</b>
9.1 Reflexión teórica: antropología histórica e historicidades en los Llanos.....	286
9.2 Reflexión metodológica: la etnografía como acto segundo.....	289
9.3 Conclusiones finales: hallazgos y perspectivas.....	296
<b>Bibliografía .....</b>	<b>305</b>

## Lista de figuras

	<b>Pág.</b>
<b>Figura 1.</b> La constelación de Orión, o Kuwai, Pumeniruwa y Matsuldani.....v	
<b>Figura 2.</b> Vista satelital de una sección central del Departamento del Vichada con el río Tomo en la parte superior y el río Tuparro en la parte inferior.....27	
<b>Figura 3.</b> La topografía de los Llanos. ....31	
<b>Figura 4.</b> Llamada de una quema de sabana en el Resguardo La Pascua capturada en la noche. ....33	
<b>Figura 5.</b> Palma de Moriche (Mauritia) presente en un caño en las inmediaciones del Resguardo La Pascua. ....34	
<b>Figura 6.</b> Tipos de vegetación mayor en la Sur América Tropical. ....37	
<b>Figura 7.</b> Cronología de la relación entre clima y vegetación en los Llanos.....38	
<b>Figura 8.</b> Frontera de la selva tropical al interior de la cual se producen las regiones de refugio forestal.....42	
<b>Figura 9:</b> El río Gavilán y los dos caños que desembocan en sus aguas.....46	
<b>Figura 10:</b> Mapa de la capa vegetal de los bosques de galería del río Gavilán y de los caños Negro y Boral.....47	
<b>Figura 11.</b> Área total del Resguardo y área en reclamación con las fincas identificadas alrededor. ....48	
<b>Figura 12.</b> Área del resguardo con las comunidades indicadas.....49	
<b>Figura 13.</b> Suelos bajos del Resguardo La Pascua.....50	
<b>Figura 14.</b> Distribución de asentamientos y de caminos con relación a los suelos bajos y las puntas de mata.....51	
<b>Figura 15.</b> Arbusto de curatella americana presente en las sabanas del Resguardo.....52	
<b>Figura 16.</b> Vista satelital de algunos conucos de la Comunidad de El Progreso.....53	
<b>Figura 17.</b> Vista de un conuco y de yuca recién arrancada.....56	
<b>Figura 18.</b> Comparación de las redes ecológicas del conuco Guahibo y del monocultivo de maíz. ....57	
<b>Figura 19.</b> Ejemplo de una "huerta ampliada en sabana de intermediación".....62	
<b>Figura 20.</b> Asentamientos actuales del Resguardo La Pascua.....63	
<b>Figura 21.</b> Ejemplos de asentamientos: las casas y su relación con la vegetación y el paisaje. 64	
<b>Figura 22.</b> Vista de la Escuela de la Comunidad El Progreso.....65	

<b>Figura 23.</b> Casa donde me hospedé en una de las estancias de campo. ....	66
Figura 24. Desmonte de una casa de madera y techo de palma. ....	67
<b>Figura 25.</b> Emplazamiento de la parte central de la Comunidad El Progreso. ....	68
<b>Figura 26.</b> Vista satelital de la comunidad el Progreso, los bosque de galería y los conucos. .	69
<b>Figura 27.</b> Contraste entre asentamientos y dinámicas de establecimiento y emplazamiento.	71
<b>Figura 28.</b> Caminos del Resguardo La Pascua. ....	72
<b>Figura 29.</b> Pasos del Resguardo La Pascua. ....	73
<b>Figura 30.</b> Paso del Río Gavilán con curiara en primer plano. ....	74
<b>Figura 31.</b> Caño <i>Janipa</i> al interior del bosque de galería. ....	76
<b>Figura 32.</b> Imagen satelital de las dos comunidades contiguas a la Misión La Pascua. ....	116
<b>Figura 33.</b> Lugares de ocupación Cuiba anteriores a la llegada de los misioneros monfortianos. .....	122
<b>Figura 34.</b> Detalle de los desplazamientos Cuiba. ....	129
<b>Figura 35.</b> Cultivo de palma africana de una finca aldeaña al resguardo. ....	131
<b>Figura 36.</b> Lugares nombrados de la familia Cuiba de Tungo y sus trayectorias. ....	140
<b>Figura 37.</b> Lugares nombrados por Marianito y sus trayectorias. ....	141
<b>Figura 38.</b> Vista satelital de la selección de las trayectorias de Marianito. ....	142
<b>Figura 39.</b> Delimitación del espacio de ocupación Cuiba. ....	146
<b>Figura 40.</b> Radios de ocupación territorial de 50km y 300 km y elipse construida sobre los llanos con el eje del Río Meta en el centro. ....	147
<b>Figura 41.</b> Imagen satelital del triángulo conformado por la inspección del Viento, La Palmita y Las Gaviotas. ....	165
<b>Figura 42.</b> Comparación de las migraciones de las familias analizadas en el caso, a lo largo del tiempo. ....	184
<b>Figura 43.</b> Escuela satélite en el Resguardo La Pascua utilizada como lugar de reunión. ....	227
<b>Figura 44:</b> Mapa de la cuenca del Orinoco con las principales ciudades actuales. Fuente: Adobe Stock. ....	237
<b>Figura 45.</b> Vista satelital de los Resguardos Indígenas de Los Llanos. ....	245
<b>Figura 46.</b> Sección del Decreto de Pio XII donde se erige la Prefectura Apostólica del Vichada. .....	255
<b>Figura 47.</b> Padre Theodoro Weijnen, misionero monfortiano en uno de los ríos de la región. .....	257
<b>Figura 48.</b> Vista satelital reciente de la Institución Educativa Departamental Theodoro Weijnen. ....	258
<b>Figura 49.</b> Primera página de la Resolución Número 108 de 1981 del INCORA. ....	262
<b>Figura 50.</b> El Resguardo Pascua y sus relaciones. ....	275
<b>Figura 51.</b> Portada y Esquema de articulación organizativa del Plan de Vida del Resguardo La Pascua. ....	281



---

<b>Figura 52.</b> Algunos de los mapas trabajados y modificados en tableta digital. ....	291
<b>Figura 53.</b> Mapa elaborado en el suelo, durante una estancia de campo. ....	292
<b>Figura 54.</b> Un comunero revisa en mi computador uno de los mapas elaborados. ....	293
<b>Figura 55.</b> El conjunto de resguardos indígenas de la Orinoquia forman un archipiélago. ....	299

## Lista de mapas

	<b>Pág.</b>
<b>Mapa 1.</b> Mapa georreferencial con el Departamento del Vichada en el centro. Elaboración propia.....	ii
<b>Mapa 2.</b> Mapa geo referencial de los Llanos colombo-venezolanos. Elaboración propia.....	26
<b>Mapa 3.</b> Reconstrucción cartográfica de la segmentación y ubicación geográfica del grupo Guahibo según Reichel-Dolmatoff (1943). .....	101
<b>Mapa 4.</b> Lugares de expulsión/migración de Leinerio Estrada y su familia. ....	176
<b>Mapa 5.</b> Migraciones de la familia Pónare. Elaboración propia. ....	178
<b>Mapa 6.</b> Ocupaciones y migraciones de las familias Sikuaní-Piapoco.....	185
<b>Mapa 7.</b> Yuxtaposición de los lugares de expulsión y de llegada con los Resguardos Indígenas actuales. ....	186
<b>Mapa 8.</b> Lugares de antigua ocupación y tránsito de las familias que migraron al Resguardo La Pascua. Elaboración propia.....	190
<b>Mapa 9.</b> Resguardos Indígenas de los Llanos Colombianos.....	266

## Lista de esquemas

	<b>Pág.</b>
<b>Esquema 1.</b> Ramificaciones del Protoguahibo según Rienda Kondo.....	109
<b>Esquema 2.</b> Disposición de las unidades domésticas con relación al bosque de galería y a la Institución Educativa Departamental Theodoro Weijnen.....	117
<b>Esquema 3.</b> Migraciones de Leinerio Estrada y su familia.....	175
<b>Esquema 4.</b> Migraciones de Antonio Pónare y su familia.....	177
<b>Esquema 5.</b> Movimientos internos en el Resguardo La Pascua de la familia Pónare.....	188

## Lista de tablas

	Pág.
<b>Tabla 1.</b> Reconstrucción cronológica de la ocupación humana en la región de los Llanos .....	35
<b>Tabla 2.</b> Diferencia entre Altillanura y Llanura de desbordamiento aluvial y datación de las mismas. ....	36
<b>Tabla 3.</b> Topónimos en lengua Cuiba de los principales ríos y caños relacionados con el Resguardo La Pascua. ....	47
<b>Tabla 4.</b> Áreas de conuco aproximadas por comunidad.....	54
<b>Tabla 5.</b> Familias Lingüísticas y Grupos Étnicos en la Orinoquia colombiana .....	99
<b>Tabla 6.</b> Reconstrucción de la propuesta de Organización Social Guahibo de Robert Morey .....	102
<b>Tabla 7.</b> Propuesta de segmentación y denominación según los modos de subsistencia actuales. ....	110
<b>Tabla 8.</b> Cronología de las expulsiones Cuiba con la identificación de los lugares .....	122
<b>Tabla 9.</b> Diagrama de relaciones de oposición entre marcadores de diferencia.....	124
<b>Tabla 10.</b> Perspectivas y niveles de relacionamiento según los marcadores de diferencia.....	126
<b>Tabla 11.</b> Diferencias de manejo ecológico del monte y la finca .....	135
<b>Tabla 12.</b> Túneles de origen de los grupos locales Cuiba. ....	138
<b>Tabla 13.</b> Términos utilizados por Pierre Bourdieu para explicar el concepto de <i>habitus</i> .....	196
<b>Tabla 14.</b> Distribución de Resguardos según la familia Lingüística. ....	246
<b>Tabla 15.</b> Asociaciones indígenas registradas en el Ministerio del Interior.....	247
<b>Tabla 16.</b> Cronología de titulación de Resguardos, dividida por décadas .....	263
<b>Tabla 17.</b> Cronología de titulación de Resguardos Indígenas en la Orinoquia, dividida por años .....	265

## Abreviaturas y Nomenclatura

### Segmentaciones y clasificaciones étnicas y lingüísticas:

GH: Guahibo

Sik: Sikuani

Cub: Cuiba

AW: Arawak

Pia: Piapoco

### Fuentes primarias

Nomenclatura	Fuente	Interpretación - Definición
DC-XXXX-XX-XX	Diario de Campo	Entrada de diario de campo donde se especifica año, mes y día
HC-XX, XX-XX	Historia de Comunidad	Transcripción de las diferentes historias de las 10 comunidades que componen el Resguardo La Pascua, donde se indica la línea citada. Ejemplo: HC-02, 28-30
RA-XXXX-XX-XX	Reunión de Asamblea	Transcripción de las Notas de las Reuniones de Asamblea del Cabildo, donde se especifica año, mes y día
EC_XX-X: XX	Entrevista a Comunero	Transcripción de las entrevistas realizadas a comuneros, donde se indica la sigla de la comunidad a la que pertenece, el consecutivo de la entrevista y la línea citada. Ejemplo: EC_SR-05: 18
FPR-2AP1C-fecha	Fondo Paul Rivet, Caja 2AP1C	Correspondencia dirigida a Paul Rivet, donde se indica el código del catálogo y la fecha en que fue enviada

Nota: Se han empleado estos códigos con el fin de asegurar la confidencialidad y anonimato de las personas.

## Preámbulo

Un gavián caricare se posa firme en un arbusto de chaparro bobo. Mira con detenimiento el águila marrón que vuela desde la punta de mata, acosada por dos tijeretas que osadamente juegan en su amplio lomo. En algún momento, águila y gavián se miran y en sus dilatadas pupilas se refleja un mismo sol. Abajo, los pastizales amarillean, dorados por el verano, y dibujan la sombra ágil de las rapaces al tiempo que se inclinan obedientes a la fuerte brisa que corre de norte a sur. Gavián, águila y tijereta se mueven de oriente a occidente, y la brisa pega en sus lomos forzándolas a trayectorias curvas cuyo destino puede ser otro chaparro o un flor morado que las espera en la otra punta de mata.

Es verano, y el sol de marzo, calcinante, no da tregua. Desde arriba, el águila marrón observa las galerías boscosas de los caños que enmarcan las inmensas sabanas. No se detiene en los bajos, pobres en arbustos, y más bien los atraviesa planeando, como nadando en el aire que a las once de la mañana se siente caliente en su plumaje. De punta a punta de mata, vuela cerca de 5 kilómetros en la parte más estrecha y 30 kilómetros en la parte más larga del territorio que sus vecinos Sikuni, Cuiba y Piapoco han recorrido bordeando bajos y trochando sabanas.

Como vasos sanguíneos verdes, los bosques conforman un entramado, también similar a las redes de las neuronas. Más de 120 especies de árboles y una decena de palmas extienden sus ramas expectantes de la llegada de los animales de aire; el águila se posa en un algarrobo mientras que el gavián hunde sus garras en una palma de moriche. Una fruta cae al piso y es aprovechada por una lapa que rápidamente se pierde saltando de mata en mata. Los animales de tierra giran sus cabezas ante el ruido de la lapa saltarina cuando un tucán espantado prefirió torcer el rumbo que lo conducía tras una pepa de seje. El disco solar se dibuja con impresionante nitidez, dejando ver los venados que salen en la sabana a recibir sus rayos. Horas más tarde, Kuwei, Pumeniruwa y Matsuldani (quienes conforman lo que los *wowai*<sup>1</sup> llaman cinturón de orión) aparecerán por el mismo lugar por donde el sol se ocultó, recordando que ya es tiempo de sembrar porque se acercan las lluvias.

---

<sup>1</sup> En sikuni: “blanco” o por extensión persona no indígena.

El verano ha dejado desprotegidos a los animales de agua. Un caraño escurre su sangre blanca a la orilla de un caño de aguas cristalinas y azuladas, vigilado por un güio cuyo vado embriaga todo el ámbito. Es tarde y la oscuridad activa el ronquido de los araguatos, mientras las bandas de loros se acurrucan unos con otros. Adentro del bosque todo es verde, todo es frondoso, excepto por los claros que otrora albergaban a los parientes Cuiba quienes dormían en esteras sobre el suelo, turnándose la vigilia frente al fuego.



**Mapa 1.** Mapa georreferencial con el Departamento del Vichada en el centro. Elaboración propia.

El paisaje se repite por cerca de 50 millones de hectáreas, siendo el clima más húmedo hacia el piedemonte colombiano y más seco hacia las llanuras venezolanas. El Departamento del Vichada (del lado colombiano) se encuentra en este ecosistema de los Llanos en la parte norte de Suramérica, y está compuesto por cuatro municipios: Cumaribo, Santa Rosalía, La Primavera y Puerto Carreño, su capital. El río Meta abraza al territorio durante más de la mitad de su recorrido, sirviendo de límite norte y occidental. En la mitad, el río Vichada da nombre al territorio y calca de su padre el Orinoco su carácter divisorio entre el llano y la selva. Cruzando el Vichada comienza la inmensa selva amazónica, en un paisaje boscoso que se topa con el impetuoso río Guaviare, el cual sirve de frontera sur al Departamento. Sus aguas, como las del río Meta, desembocan en el inmenso Orinoco y entre boca y boca forman una línea vertical que

sirve de límite oriental al Departamento, en un recorrido de 300 kilómetros de los 2800 de su transcurrir.

Ni el águila ni el gavilán alcanzan a contemplar la vastedad del paisaje que enmarcan los ríos Meta, Vichada y Orinoco, pero sí logran divisar las constantes ondulaciones de la sabana, las mismas que se ven desde los bancos en un infinito de verdes que asemejan las olas del mar, inmóviles y al tiempo cambiantes según se avanza de punta a punta de mata.

Desde hace 11.000 años el marcado contraste entre el tiempo seco del verano y el húmedo del invierno hizo que los espacios entre los bosques se convirtieran en inmensos pastizales. Los incendios espontáneos, acompañados de las quemaduras de sabana que desde hace más de 6.000 años los humanos realizan metódicamente, conservan el paisaje infinito propio de la tierra plana: El Llano.

El tiempo de verano es el más propicio para estas quemaduras que el viento dibuja en ráfagas de nubes del color de la brasa. En el día, se puede ver la humareda a decenas de kilómetros mientras que, en las noches, su espectral luminiscencia da lugar a más de una leyenda criolla. Debido al fuego, algunos cachicamos huyen despavoridos y suelen ser atrapados por los perros, socios económicos de los humanos.

Este paisaje durará unas semanas más, hasta que a comienzos de abril inicia la temporada de invierno con la llegada de las persistentes lluvias. Ríos y caños se desbordan y los bajos se empantanando haciendo peligroso y a veces imposible su tránsito. Los baquianos conocen la manera de bordear los bajos que se inundan y tanto las casas como los caminos hallan su trazado en su particular manera de esquivar lo más posible los pantanos. Animales de tierra que antes aparecían agazapados en los bosques, ahora deambulan entre el hábitat húmedo: los cielos grises, los pastos verde-intenso y la tierra que alterna entre el color ferroso y el marrón, forman un paisaje muy diferente al del verano. La humedad relativa aumenta exponencialmente, las gotas de sudor hacen cosquillas mientras bajan por el torso, y poco a poco el ritmo general de la vida cambia por completo.

La gente del Llano, incluidos los humanos, se asocian en un equilibrio cuidadoso. Los caminos dan testimonio de esta sociabilidad, trazando líneas de punta a punta de mata que datan también de cientos y miles de años, cambiando con frecuencia su dirección y longitud. Lo cierto es que individuos, familias y grupos humanos, pertenecientes a distintas sociedades indígenas, vivieron durante miles de años, ya caminando, ya asentándose, buscando los ríos, caños y bosques para recolectar, cazar, pescar y sembrar.

Durante muchos años, el Gavilán vigilante dio su nombre a uno de los ríos de estas llanuras que atrapan nuestra atención. Plantas, humanos y animales también nombran lo dado en el

infinito plano y componen una familia diversa cuyo transcurrir y permanecer fluye en aquel otro plano, el temporal, desde hace miles de años hasta nuestros días.

Un poco más arriba, a 1.270 años luz, Kuwei, Pumeniruwa y Matsuldani contemplan con detenimiento el vuelo de las aves que insisten en planear en sus Llanos. El *yátaro*<sup>2</sup> (tucán) y la *maja*<sup>3</sup> (guacamaya) también son parientes entre sí (como la familia estelar), y algunas mañanas, desde lo alto del mundo de abajo, también alcanzan a divisarlos. Desde el comienzo del mundo, la familia del yátaro se juntó con varias familias: *majamomoi*, *metsamomoi*, *neutimomoi*, *ocarramomoi*, *bajimomoi*, *kanomomoi*, entre otras. Todos ellos son gente, desde siempre.

Me cuenta mi amigo Leinerio, nieto de Liwa-Liwa, que todo empezó en un punto, de donde sale el sol y donde se oculta, y de donde viene la brisa y donde va... ahí mismito en ese cruce se encontraron Kuwei –el hombre firmamento– y Nakuemü –el hombre mundo–:

– Kuwei: tamojo<sup>4</sup>, ¿hacemos un planeta aquí?

– Nakuemü: ¡Este va a ser!

Y creó así todas las montañas, las lagunas, las sabanas...

– Nakuemü: ¿Y usted qué va a hacer, tamojo?

–Kuwei: ¡El cielo y las estrellas!

Así, juntos convinieron en quedarse uno en la tierra y el otro en el firmamento<sup>5</sup>.

El mundo de Los Llanos es más amplio que la geografía que lo compone y mucho más antiguo que lo que podemos recordar. El paisaje que da la impresión de una vastedad sin límites, "*donde el azul del cielo se confunde con su suelo en la inmensa lejanía*"<sup>6</sup> es una metáfora del tiempo y la distancia lejanas. En la mitad entre los imponentes Andes y el escudo guyanés (una de las formaciones geológicas más antiguas del mundo), los Llanos se abren paso en una franja que congrega una impresionante diversidad de ecosistemas, verdadera vía de comunicación y transición, lugar de convergencia que facilita como ningún otro la oportunidad de entender las dinámicas del clima, de la vegetación y de la historia humana en la larga duración del tiempo.

---

<sup>2</sup> Los Piapoco son conocidos y nombrados por los Sikuaní como los "tucanes" o *yátaros* que es uno de los significados de la palabra piapoco. Algunos los consideran incluso como un clan de lengua diferente.

<sup>3</sup> La maja, o guacamaya es un animal totémico para los sikuaní, que da nombre a uno de sus clanes: *majamomoi*. Aquí se pretende ilustrar la sociabilidad sikuaní-piapoco que luego será explicada en detalle en el tercer capítulo sobre las relaciones sikuaní-piapoco.

<sup>4</sup> Cuñado, en lengua sikuaní.

<sup>5</sup> Fragmento de una narración mítica que se puede ver completa en el Anexo B.

<sup>6</sup> Fragmento de ¡Ay mi llanura! de Arnulfo Briceño. Esta canción es además el Himno oficial del Departamento del Meta.





**Figura 1.** La constelación de Orión, o Kuwait, Pumeniruwa y Matsuldani.  
Fuente: NASA <https://www.nasa.gov/images/>

Los humanos, que ayudaron a configurar durante miles de años las extensas sabanas, han comprendido y manejado este mundo en distintas escalas: desde la ancestral, que lo extiende en el tiempo y en el espacio más allá de nuestra atmósfera -alcanzando las estrellas-, hasta la histórica, la del poblamiento, la del relacionamiento y equilibrio ecológico y muy recientemente (con relación a la vastedad del tiempo que lo cobija) la del conflicto y la resistencia.

Este trabajo cuenta la historia del mundo de una sociedad indígena llanera contemporánea, de su territorio, su forma de organizarse, su pensamiento y su coyuntura actual. Se trata de una historia informada, configurada a través del testimonio vivo de sus pobladores y contrastada a partir de la investigación de fuentes de archivo y bibliográficas, pero, sobre todo, a partir de la conversación con muchas personas de distintas latitudes, quienes se han dejado atrapar por la infinitud del Llano y la magnanimidad de su gente.



## Introducción

*“¡Tarde te amé, hermosura tan antigua y tan nueva,  
tarde te amé! y tú estabas dentro de mí y yo afuera,  
y así por de fuera te buscaba”*  
San Agustín, *Confesiones*

*“El cazador habría sido el primero en contar una historia, porque solo él estaba  
capacitado para leer una serie coherente de eventos en las huellas silenciosas  
(a veces imperceptibles) dejadas por las presas”*  
Carlo Ginzburg, *Signes, traces, pistes*

*“Siquiera allá tenía ‘conocidos’ y para mi chinchorro no faltaba un lugar; mis  
costumbres estaban hechas, sabía desde por la noche la tarea del día siguiente y  
hasta los sufrimientos me venían reglamentados. Pero en la ciudad advertí que me  
faltaba el hábito de las risas, del albedrío, del bienestar. Vagaba por las aceras  
con el temor de ser importuno, con la melancolía de ser extranjero”*  
José Eustasio Rivera, *La Vorágine*

Meses antes de que se acabara el mundo, conocí el Resguardo La Pascua. Por entonces yo enseñaba en la Universidad de La Salle y terminaba mi maestría en Estudios Culturales en la Universidad Javeriana. Años de educación católica me habían preparado para aguardar “el final de los tiempos”. Corría el año 2011, y todos los pronósticos basados en el calendario de los Maya indicaban que el fin era inminente. El calendario social de un mundo convulsionado corroboraba la profecía.

Mientras llegaba el solsticio de verano del 2012, ya muchos mundos se habían acabado en los Llanos. Si todavía hoy los campesinos llaneros cantan con insistencia su nostalgia por las tradiciones que sienten desaparecer, ¿qué podría decirse del mundo indígena, más antiguo, más extenso, más incógnito? Sin embargo, la gente indígena existía y persistía. Resistía al límite.

Llegué al Vichada por invitación de Erna von der Walde, con el objetivo de describir los impactos sociales y culturales que la exploración petrolera traía sobre el mundo indígena en esas

vastas sabanas. Mi formación como maestro, cultivada entre los libros y la práctica de la “educación popular” me había preparado para el encuentro entre mi mundo y el de los indígenas llaneros. Yo era el único maestro del grupo, o mejor dicho, era el único que no era antropólogo, razón por la cual hasta hoy en día, en el Resguardo me conocen como “el profesor Alvarito”.

El proyecto pasó, las compañías encargadas de los estudios sísmicos pasaron, y yo me quedé. Yo y los mosquitos. Hay una historia apócrifa que dice que el Vichada se llama así por la infinidad de “bichos”, los cuales coordinan entre los visitantes sendos conciertos de percusión corporal. Lo cierto es que “Vichada” viene de la palabra indígena *Witsara*, un topónimo que da nombre a su río principal y que sirve para indicar la transición entre el llano y la selva. No el límite, sino el devenir selva del llano y el devenir llano de la selva.

Habitados al devenir constante, las sociedades indígenas del Llano se presentaron ante mis sentidos con una diversidad impresionante. La estimulante variedad social hacía síntesis en cada comunidad, en cada familia y en cada persona: “yo soy 100% llanero y 100% indígena”, repiten hoy en día muchos parientes, indígenas y campesinos. Yo en cambio era un 50% bogotano, con la expectativa de completar el otro 50% con algo del mundo indígena que siempre me fascinó.

De pequeño, había aprendido a tocar el charango bajo la enseñanza de la segunda generación de kichwas venidos de Otavalo, que habían migrado a Bogotá. William Albancando me enseñó muchos ritmos: variedades del huayno, la toba, la morenada, el carnaval, el sanjuanito. Estos ritmos evocaban momentos de la vida social andina y venían bien para mi condición de hijo del altiplano, si bien eran extraños con respecto a la música tradicional andina colombiana. Ingenuamente llevé mi charango y algunos instrumentos de viento al Vichada y en aquel primer viaje, aproveché el descuido de mis anfitriones para tocar un pasaje acompañado del agudo trémolo del charango. En pocos compases me granjeé el cariño de mi público espectador con un poema llanero del “Cazador Novato” que había aprendido desde pequeño, fascinado al escuchar a mis primos que tocaban música llanera con arpa, cuatro y maracas.

En la mitad del poema, se canta una expresión en lengua sikuani que mi pudor me impide copiar aquí. En efecto, se trataba de una grosería de alto calibre, que una vez pronunciada, encendía en carcajadas a la audiencia. Consciente de mi éxito rotundo, notaba que en aquel poema musicalizado de más de 10 minutos de duración se cifraba mi futuro como antropólogo. A veces la gente me interrumpía, ya no con las carcajadas –pues estas me animaban siempre a continuar– sino con la solicitud de volver a comenzar, mientras llamaban a otros comuneros para escuchar el desatino. Durante más de tres años ignoré el significado de las palabras que pronunciaba, que se me figuraban como un conjuro que abría las puertas del mundo que siempre quise conocer.

Yo ya me sentía 150% indígena. Ser del altiplano bogotano me daba la doble condición de habitar una montaña y una sabana a la vez, 50% y 50%. Mi atracción hacia las planicies llaneras, confirmaba mi vocación híbrida y el poema del Cazador Novato sellaba con tinta indeleble mi devenir, sumándole el otro 50%. Sin embargo, otro era el porcentaje que se narraba en el poema...

La canción que me hizo famoso –en un círculo muy reducido de personas– narra la historia de un capitán Piapoco que viaja hasta Caracas a entrevistarse con el presidente con el fin de ajustar cuentas. El “indio se fue llorando” dice el poema, porque lo único que consiguió fue “un hacha y cuatro machetes”, los cuales en todo caso tenía que pagar “antes de los doce meses, gastos representativos que incluyen los intereses”<sup>7</sup>. El título del poema “La verdad desnuda”, refleja ya la condición velada de la realidad de las sociedades indígenas llaneras, las capas de desconocimientos e injusticias que requieren descubrirse para poder entenderla.

Trece años han pasado ya desde la primera vez que llegué al Vichada. En el transcurso, me hice más cercano a la gente del Resguardo Gavilán, como también se le decía a La Pascua, este interesante territorio de gente Cuiba, Sikuaní y Piapoco. En su generosidad, la gente me pidió quedarme ya no sólo como profesional sino como amigo. Quise entonces redistribuir el peso de la interpelación, y a finales del 2013 reuní a un grupo de estudiantes para hacer un viaje hasta el Resguardo y desarrollar durante una semana talleres relacionados con temas tan variados como lo eran las necesidades de la gente y las experticias de los entusiastas jóvenes. Así que, fungiendo como amigo y como profesional, con algunos de estos estudiantes creamos una organización que llamamos “Profesionales Amigos”. El mes de febrero del presente año se cumplen 10 años de fundación.

Ha sido mucho lo que he aprendido durante esta larga década de pensamiento y acción, como reza el lema de Profesionales Amigos. Sin embargo, nada de lo experimentado a partir del simulacro de fin de mundo del 2012 me preparó –a mí y a nadie– para vivir lo que pudo ser el final real de nuestra especie, ocho años después. Para marzo de 2020 el planeta entró en confinamiento por una epidemia que amenazaba la existencia humana.

Expertos en resistir epidemias, la gente indígena hizo frente a la pandemia de manera exitosa, si bien hubo pérdidas incalculables de grandes líderes tradicionales en la región del Amazonas. Meses antes de que se prendieran las alarmas mundiales, quizás previendo un gran encierro, y gracias al ímpetu y ánimo de Magaly y Eduar –dos de mis mejores amigos– me matriculé al

---

<sup>7</sup> Rafael Martínez, el “Cazador Novato” compuso este y otra serie de poemas que se narran sobre el fondo de un golpe de pasaje. Para ver la letra completa y escuchar la canción ver el Anexo D.

doctorado en Antropología de la Universidad Nacional de Colombia. Aquí empieza la historia de este trabajo.

\*\*\*

Uno de mis anhelos profesionales era conocer al Profesor Roberto Pineda Camacho, gran antropólogo, etnohistoriador de la Amazonía. Mi felicidad al encontrarlo en el seminario de historia de la Antropología no se menguó cuando –después de enviarle una copia de mi proyecto de tesis– no recibí respuesta. Yo aprendía un montón en sus clases<sup>8</sup> y entendía que no estaba recibiendo estudiantes para dirección de tesis. Sin embargo, la mano invisible de la burocracia universitaria tenía otros planes, y algunos meses después, a través de un comunicado, el Consejo de Posgrados de Antropología me informó la designación del Profesor Roberto como mi tutor.

Inmediatamente nos pusimos a trabajar. Esto sucedió en plena pandemia, así que nuestros encuentros eran por video-conferencia y guardo las notas de cada uno de ellos. Antes de que el confinamiento empezara había logrado viajar al Vichada, concretamente en el mes de febrero. Para entonces la gente del Resguardo La Pascua había iniciado un proceso de investigación propia acerca de la historia de cada una de las comunidades. Hugo Miguel Clavijo, gobernador del Cabildo, y su secretario Raúl Sarmiento, visitaron cada una de ellas, interrogando a los comuneros y grabando en sus celulares lo relatado. Además de las notas que el secretario tomaba en tiempo real y que luego pasaba a limpio, se le pidió a algunas comunidades que escribieran por sí mismas sus historias. Luego organizaron la información en carpetas y las guardaron en un computador y en una memoria extraíble. Cuando llegué en febrero, durante una reunión de Asamblea, Hugo Miguel, extendiendo el brazo me entregó una memoria portátil y me dijo: “tome, por favor escriba nuestra historia”.

Como el Resguardo se originó a partir de los asentamientos que se construyeron alrededor de un internado indígena dirigido por misioneros monfortianos (conocido como “La Misión” o “Misión La Pascua”), mi primer tema de investigación consistía en estudiar la relación de dicha institución con el Resguardo, especialmente el influjo que tuvo el proyecto educativo en las prácticas e imaginarios de la población indígena. Ahora, con esta solicitud en mis manos, todo cambiaba. Tenía por delante la tarea de hacer la “Historia del Resguardo La Pascua”.

---

<sup>8</sup> Por consejo y motivación de Roberto Pineda publiqué mi trabajo final para su materia en el Boletín de Historia y Antigüedades de la Academia Colombiana de Historia. En dicho trabajo profundicé en la figura del misionero jesuita Joseph Gumilla y sugerí que su trabajo podría concebirse dentro del oficio de la etnografía (Hernández Bello 2021)

Si bien mi experiencia de trabajo en el Vichada, junto con los valiosos documentos que me entregaron y la dirección de un formidable maestro, conformaron unas condiciones inmejorables para emprender la investigación, yo quería que quien la hiciera fuera un antropólogo y no un pedagogo con buenos conocimientos de teoría antropológica. Sin incurrir en ninguna paranoia identitaria, decidí con convicción y sencillez que quería convertirme en antropólogo, esto es, que quería aprender *el oficio* de la antropología. Lo que pasó a continuación fue una de las aventuras más apasionantes de toda mi vida.

Antes de realizar mi trabajo de campo –que consistía en hacer una etnografía lo más completa posible del Resguardo–, tenía que terminar unos seminarios teóricos y metodológicos del doctorado, así como rendir unos exámenes. Estos últimos consistieron en obtener la aprobación del nuevo proyecto que formulé y en aprobar el examen de calificación, cuyo propósito era construir un estado del arte de mi tema y problema de investigación. Una parte del trabajo fue publicada en la revista Razón Crítica bajo el título “La investigación etnológica en los Llanos Orientales: una visión panorámica” (Hernández Bello 2023b), y se puede consultar de manera íntegra en el Anexo C. Los comentarios tanto a mi proyecto como al estado del arte de las Profesoras Giovanna Micarelli y Consuelo Vengoechea y de los Profesores Augusto Gómez y Juan Felipe Hoyos fueron de gran pertinencia para descubrir no sólo los ángulos muertos sino también las potencialidades de mi investigación.

Si bien el trabajo de hacer el estado del arte me brindó un buen panorama de la antropología regional, pronto descubrí vacíos importantes. Desde el punto de vista de la etnografía de los Llanos, esta permanecía fragmentada y la visión sobre los pueblos indígenas llaneros se construía a partir de información que provenía de estancias de campo de corta duración y/o de datos de pocos informantes. A pesar de su gran calidad, la mayoría de trabajos reconocían esta limitación y concluían que era importante iniciar estudios comparativos que ofrecieran una mirada de conjunto de la región. Con esto en mente, abordé el estudio de la literatura anterior bajo la noción de testimonio, y tomé en cuenta tanto el trabajo de los misioneros del Orinoco como el de antropólogos profesionales, por igual.

Debido a lo anterior, los trabajos que buscaban obtener tanto una visión regional como una perspectiva histórica de los grupos fueron foco especial de mi interés. La mayoría de estos trabajos giraron en torno al postulado sobre la existencia de Sistemas Regionales de Interdependencia, desarrollados especialmente por colegas venezolanas, antropólogas y arqueólogas.

Desde el punto de vista de la teoría antropológica, la noción de grupo étnico se reveló para mí insuficiente para comprender la rica interacción entre grupos, revelando la dificultad para determinar bajo dicha categoría, la identidad de las sociedades presentes tanto en los Llanos como en el Resguardo La Pascua. A partir de la noción de “formaciones sociales interétnicas”

me di a la tarea de construir un enfoque interétnico y regional. He decidido ubicar estos hallazgos y énfasis a lo largo del trabajo y no en una sección aparte, con el fin de insertarlos en las discusiones que propongo a partir de los casos particulares que reconstruyo y examino<sup>9</sup>.

Las sociedades indígenas llaneras transitan en intensidades relativas entre el nomadismo y el sedentarismo, entre la horticultura y la caza y la recolección. De alguna manera, son como el río *Witsara*, que señala el contacto permanente y la interacción entre dos mundos. Por un desconocido y silente mecanismo mimético, mi forma de investigar se convirtió en un flujo constante y análogo a estas disposiciones.

Por una parte, asumí la horticultura de la investigación: habiendo despejado y delimitado mi conuco temático y encendido las llamas de los debates antropológicos, me dispuse a sembrar el enfoque interétnico y regional, para que reposara, echara raíces y en el momento adecuado floreciera. Mientras tanto me di a la cacería.

Antes de mi viaje de campo, emprendí una aventura hacia París, con destino al Instituto de Altos Estudios de América Latina (IHEAL) de la Sorbona Nueva, para realizar una primera estancia de investigación. La ciudad luz fue un respiro para mi vida en confinamiento, y el IHEAL una casa que me brindó los mejores medios y recursos, además de un ambiente estimulante, para hacer lo del cazador: ir tras los vestigios, *in-vestigium*. El cazador-semiólogo y el cazador-investigador fueron metáforas muy estimulantes en mi voluntad por devenir antropólogo.

Carlo Ginzburg tiene un texto maravilloso donde habla de esto: “Signes, traces, pistes”. Es uno de los textos más interesantes que he leído a propósito de lo que significa investigar, y que encontré en una de mis salidas como *recolector*, motivado por las estimulantes perspectivas que me brindaba la microhistoria italiana que Roberto Pineda tanto me recomendó. La cita está en el epígrafe y la reproduzco aquí: “El cazador habría sido el primero en contar una historia, porque solo él estaba capacitado para leer una serie coherente de eventos en las huellas silenciosas (a veces imperceptibles) dejadas por las presas” (Ginzburg 1980, 10). El investigador es un narrador.

Mi llegada a París coincidió con los 80 años de fundación del Instituto Etnológico Nacional de Colombia, fundado en parte por el ilustre antropólogo francés Paul Rivet. De él se conserva uno de los primeros análisis sistemáticos de la familia lingüística Guahibo, razón por la cual me

---

<sup>9</sup> Si bien los resultados del estado del arte suelen aparecer en el primer capítulo del trabajo de grado, preferí construir mi estructura de manera diferente, incorporando los trabajos anteriores durante los análisis de casos específicos. En todo caso, en el Anexo C, comparto el texto completo que fue publicado. Allí se puede obtener una visión panorámica de los trabajos de antropología sobre los Llanos colombianos y conocer una importante bibliografía.



interesé en saber más del contexto de producción de su trabajo lingüístico. Contacté a su biógrafa, la Profesora Christine Laurière, quien generosamente me indicó que tal vez en el fondo documental que conserva la correspondencia de Rivet podría encontrar trazos, pistas, señales.

Durante los tres meses de mi primera estancia en París frecuenté dicho archivo, ubicado en el Museo Nacional de Historia Natural. Además de ser mi primera experiencia de trabajo de archivo, el contacto con la correspondencia de Rivet me estimuló en tal manera que dediqué buena parte de mi tiempo de la estancia a recorrer dichos documentos. Con respecto a mi tesis, el archivo de Rivet no me aportó mayor cosa, casi nada. Con respecto a la historia de la antropología, lo aportó todo.

No exagero si digo que parte de mi devenir antropólogo se fraguó en ese archivo. Tuve el privilegio de ver de primera mano cómo la ciencia se construía en red, cómo la cooperación científica internacional durante las primeras décadas del siglo pasado era vibrante, y cómo los autores que leía en mis clases de antropología, se carteaban todos con Rivet: Boas, Koch-Grünberg, Nordenskiöld<sup>10</sup>, Hernández de Alba, Reichel Dolmatoff, Dussán Maldonado e incluso ¡Albert Einstein! No puedo describir con palabras lo que sentía al tocar esos papeles, ver y reconocer la caligrafía y las firmas de “los grandes” de la antropología.

Mi apreciación sobre este archivo quedó consignada en un breve artículo que publiqué en el Boletín de Historia y Antigüedades: “... vista en su conjunto, esta correspondencia es el diario colectivo de investigación del americanismo de principios del siglo XX. Una verdadera sociedad de americanistas, no sólo francesa sino decididamente internacional, se tejió a través de este intercambio epistolar” (Hernández Bello 2023a, 204). Prontamente me di cuenta que mi voluntad de cazador-recolector derivaba en el oficio de coleccionista, y hoy tengo en mi haber, una rica colección de archivo que está expectante de ser trabajada.

Antes de volver a Colombia, visité en Montpellier al gran colombiano Christian Gros, testigo excepcional durante cuatro décadas del mundo indígena movilizado. También sostuve interesantes conversaciones con la Profesora Capucine Boidin, entonces directora del IHEAL y apasionada por la antropología histórica. A pesar de sus ocupaciones administrativas (y gracias al relativo éxito que tuve como profesor de reemplazo en una de sus clases de maestría) la Profesora Capucine aceptó ser codirectora de mi tesis, lo que condujo a que el trabajo doctoral

---

<sup>10</sup> También animado por Roberto, y bajo el lema “ya que estoy en Europa” hice una corta estancia en el Museo de las Culturas del Mundo en Gotemburgo, Suecia. Allí, gracias a la generosidad de Adriana Muñoz, curadora de la sección de América, pude conocer la correspondencia entre Nordenskiöld y Rivet y entre Nordenskiöld y Gustaf Bolinder, expedicionario y etnógrafo de los Llanos en los años 30. También pude conocer más de las colecciones sobre los Llanos que aportó principalmente Bolinder.

se inscribiera en un convenio entre Sorbonne Nouvelle y la Universidad Nacional de Colombia, que se conoce como “co-dirección internacional de tesis”.

\*\*\*

Bogotá me recibió con la buena noticia del primer desembolso de los recursos de la Beca de Excelencia Doctoral del Bicentenario, que el Ministerio de Ciencias me había otorgado ya hace un año. Esto me permitió renunciar a mi posición de profesor en la Universidad de La Salle y dedicarme por entero a mi trabajo de investigación. Empaqué mis maletas y me dirigí al Vichada.

El año 2022 fue el año de trabajo de campo, el cual emprendí con entusiasmo y con una mente más enterada de los asuntos propios del oficio de antropólogo. Tenía planes ambiciosos. Quería dominar la lengua sikuni, emprender un estudio total del Resguardo al estilo “La gente de Aritama” de Gerardo Reichel y Alicia Dussán ([1961] 2012), entrevistar hasta las piedras y comprender la evolución histórica de la región en una periodización que arrancaba desde el paso por el estrecho de Bering.

Prontamente la realidad se impuso, pero tengo que decir en justicia, que nunca mi tutor. En la relación maestro-discípulo Roberto era el horticultor y yo el cazador-recolector. Mi sabio director nutría con esmero el suelo que abrigaba las semillas de mis ímpetus, regaba con frecuencia con su erudición mis inquietudes y esperaba con paciencia a ver qué de todo eso florecía, qué era lo que al final se cosechaba. Yo en cambio me sentía –como dice mi gran amigo José Garrido– “como chango en frutería” y quería agarrarlo todo, probarlo todo, leerlo todo. Emprendía con vigor cacerías y recolecciones que abrieron mi mente a un universo igualmente desconocido y fascinante. ¡Tarde te amé!, le decía a la antropología...

Nunca me desanimé al constatar las dificultades que se presentaban a mis ambiciosos planes. Tenía ante mí un mapa muy emocionante de todo lo que podía saber y explorar y esa pasión que se sembró en mí daba perspectiva a mis hallazgos, ponía en un lugar más amplio mis pensamientos y paradójicamente, me llenaba de paciencia. Por supuesto tuve que acotar, pero tenía de dónde. Me aboqué a lo que Edmund Leach llama *gueswork* (1961), el trabajo conjetural, es decir, me dediqué a *ir tras los vestigios*.

Debido a situaciones personales primero y a hechos relacionados con el orden público después, tuve que dividir mi año de trabajo de campo en varias temporadas. Durante estas, viví la mayor parte del tiempo en una casa independiente que generosamente la profesora Magola Andueza destinó para mí y que se encontraba diagonal a la escuela de la Comunidad El Progreso. Allí estuve abrigado por la compañía y la palabra constante de Mario Gaitán, amigo mío y de mi familia, así como de uno de sus hijos conocido como *Tsamuli*, talentoso cantador de joropo y

conocido en el mundo de los festivales como “el indio que canta bueno”. Su esposa Elsy y sus hijos fueron una familia para mí. Visité el resto de comunidades recorriendo los caminos a pie, en bicicleta o como parrillero de moto. Si bien cargaba conmigo el archivo con los relatos de la historia del Resguardo, quise centrar mi experiencia en la percepción y la descripción de lo que pasaba en el cotidiano.

Sostuve innumerables conversaciones y realicé decenas de entrevistas con varios comuneros y comuneras del Resguardo, así como con campesinos llaneros y con habitantes del municipio, de todas las clases sociales, profesiones y oficios. La amabilidad e interés de todos por mi trabajo hacía superfluo cualquier intento de cuestionario. Como decía en broma durante mis visitas en casa de Darío y Erminda, o de Leinerio y Rosa, las sillas del Resguardo estaban dotadas de un botón invisible, el cual activaba al momento de sentarse, un misterioso mecanismo que hacía que le trajeran a uno –en el acto– un café cerrero y una nueva historia que contar.

También pasé un par de meses viviendo en el caserío de colonos aledaño al Resguardo y me empapé de ese otro modo de vida, el del habitante mitad campesino, mitad poblador urbano. Me hospedé en el único hotel del caserío, una linda residencia-restaurant-tienda-billar comandada por la generosa Mélida y su tío, que habían venido del Vaupés hace muchos años y quienes me contaron historias del caucho y de la vida en la selva. Su esposo –conocido como “Chorro”– no sólo era el motero más rápido y audaz de todo el oriente colombiano, sino que había trabajado toda su vida en la Misión y conocía detalles increíbles de la vida y trasegar del resguardo. Todo me lo compartían con generosidad. Los recuerdo con inmenso cariño.

Yo ubicaba mi mesa rimax en el patio y me ponía a trabajar. De día, los niños del caserío pasaban cerca y me gritaban “profeeee” y de noche, los exhaustos trabajadores se acercaban a saludar. En una oportunidad, con la música llanera de fondo, varios se sentaron y les ofrecí una cerveza. Después de tres rondas, e inquietos por mi absurda e incomprensible manera de “trabajar sentado” –como me decían–, algunos de ellos comenzaron a contarme “las verdaderas historias” de la gente y el lugar. Ante mí se figuró una idea brillante, una nueva metodología de investigación. Le dije a mi tutor: “si monto una cantina, ¡termino la tesis en un mes!”

El consejo de Roberto de “escribir desde el primer día de campo” resultó de una gran utilidad, especialmente al momento de redactar el documento final. La única ambición que pude cumplir fue la de transcribir *en tiempo real* los datos de mis notas y entrevistas y de llevar con disciplina el diario de campo.

Meses antes de empezar mi estancia de campo, había contactado a la destacada antropóloga venezolana Silvia Vidal, con quien iniciamos no sólo un rico y estimulante intercambio intelectual sino una bella amistad. Silvia me brindó un panorama regional de las sociedades indígenas de la cuenca del Orinoco de una amplitud y profundidad inigualables. Cada vez que

intentaba sorprenderla con algún dato que consideraba novedoso, ella me indicaba con generosidad cómo ya se encontraba presente en tal o cual grupo, cómo constituía la variación de un mito, cómo esa ruta de la geografía sagrada pasaba por este o aquél lugar. El deber del cazador es compartir lo hallado, así que animado por Roberto y con la complicidad que siempre encontré en el Profesor Juan José Vieco (director de Posgrados del Departamento de Antropología), propuse la idea de conversar nosotros tres junto con Silvia algunos temas de interés sobre la antropología del Orinoco.

A estos encuentros que comenzaron a ser quincenales les llamamos “Coloquios Orinoquenses” y tengo que decir que fueron para mí de la máxima importancia para dar perspectiva y profundidad a mi enfoque regional e interétnico. Guardo los mejores recuerdos de esos encuentros pero sobre todo, ¡guardo celosamente las notas! Poco a poco mi mundo empezó a girar en torno a estas y todas las notas que tomaba, a los propios rastros que dejaba: migas de pan, hilos de Ariadna, mojonos de explorador, trazos de niño en la pared y señales, muchas señales. Fui sistemático y eso me ayudó mucho a armar ideas a partir de una inmensa heterogeneidad de datos. Hacía esquemas y mapas de casi todo, y me aventuraba libremente con análisis e hipótesis que hoy en día me hacen sonrojar.

En últimas, estaba construyendo mi propio método. Consigné por escrito mis formas propias de abordar el trabajo de campo, la forma de clasificar y representar la información, de sintetizarla y de meditar largamente sobre el ámbito experiencial del trabajo en campo, reflexiones que por motivos de espacio y de tiempo de mis lectores, no tengo oportunidad de detallar.

Sirva decir que la estancia en los Llanos del Vichada implica asumir un estilo de vida muy diferente al urbano, estilo al que ya me había habituado pero que ciertamente no había vivido con tal intensidad. Los paisajes llaneros son famosos por su belleza y la inmensidad del ámbito reta las capacidades perceptivas y expresivas. Frente al impacto de lo dado con tanta generosidad, tanto por el paisaje como por la gente, la descripción científica se queda corta, y la poesía encuentra su cauce de manera natural, quizás porque ofrece mejores cualidades. Tal vez por eso, mucha gente del Llano saluda en verso, compone y declama en su cotidianidad y propone desafíos de improvisación llamados “contrapunteos”. Todos mis intentos de contrapuntear terminaban en falsas rimas, coplas cojas y desmedidas que confirmaban en mi corazón –y en el oído del público– que lo mejor que pude hacer fue dedicarme a la antropología.

Una tarde de octubre, mi gran amigo Juan Diego me paseó en el bongo familiar por la hermosa laguna de La Primavera, la cual se forma en tiempo de invierno y en consecuencia da acceso al transporte fluvial. Ese día entendí varias cosas sobre el tiempo y el espacio, tanto de los Llanos como de su gente, y me aventuré a poetizar:

## **BREVE CONTRIBUCIÓN PARA UNA TEORÍA DEL TODO**

*Esta historia sucedió en el futuro y allá nos aguarda.*

*Un día será equinoccio y el día durará lo mismo que la noche.  
En ese equilibrio de las horas, un domingo vendrá y serán las 5 de la tarde.*

*Y por ti llegará Juan Diego y será amigo, hijo, barco y timonel.  
Bajarás a la Laguna y conocerás su casa, su madre, su bongo.*

*Subirás y te impulsarás con un palo que le dicen palanca y también sonará un motor.  
El boro hará cosquillas a la proa y ella sonreirá metálicamente.*

*Un día flotarás y al tiempo caminarás y te sentirás al borde, y al tiempo en la mitad.  
Verás el horizonte en todas las direcciones y descubrirás que el infinito es llano.*

*La embarcación dibujará dos elipses alargadas durante su trasegar, unidas en sus extremos.  
Desde el aire dos patos advertirán que trazamos el infinito de manera inadvertida.*

*Una tarde entenderás todas las cosas y te sumergirás en el todo:  
el infinito será atrapado en el instante y el momento lindará con la eternidad.*

*Lo uno y lo múltiple.  
La impresión y la expresión.  
La certeza y la incredulidad.  
El punto (el sol) y la línea (el horizonte llano).*

*Ese día llegará, irá por ti y lo sabrás. No lo esperes.  
Verás que el infinito es plano.  
Sentirás que todo lo divino es horizontal.  
Abrazarás lo sublime y te fundirás en él.*

*Y ya nunca volverás, te quedarás para siempre en ese segundo.  
El presente será eterno.*

\*\*\*

Volví del Vichada recargado de experiencias, con las habilidades perceptivas a flor de piel y con los cuadernos y computador lleno de notas, de fotos, de esquemas, de mucha información de todo tipo. Me enfrenté a la doble condición de investigador que mejor que nadie, Capucine acuñó con la frase “al mismo tiempo maniaco y contemplativo”. No sólo necesitaba tiempo para procesarlo todo, sino una estrategia.

Lo primero que hice fue un trabajo puramente técnico, evitando lo más posible cualquier análisis profundo, por considerarlo todavía demasiado preliminar. Construí unos informes por áreas que ayudaron a concentrar información antes dispersa, dentro de los cuales uno de los más

reveladores fue el que denominé “geografía del Resguardo”. Uno de mis grandes aprendizajes fue el análisis espacial, el cual me llevó a reconocer la importancia de construir mapas y de representar espacialmente las relaciones y los fenómenos. Me sirvió mucho tomar un curso introductorio de ArcGIS, que me permitió luego ganar destreza en la práctica.

No pasó lo mismo con el francés, una lengua que todavía me resulta ajena para expresarme oralmente, aunque los últimos cursos que tomé en Colombia y en Francia, junto con la inmersión en la primera estancia del 2021 aumentaron mi destreza en la lectura y en la escucha. Decidí volver a París durante todo el primer semestre de 2023 para disfrutar de otra estancia de investigación en un lugar que me permitiera procesar los datos que tenía y darle forma a mi trabajo.

Durante este tiempo aproveché para visitar las colecciones de arqueología del Louvre, especialmente las antigüedades orientales (Mesopotamia, Irán, el Levante) y las antigüedades egipcias, desarrollando un nuevo pasatiempo que me mantenía cuerdo. Cultivé una nueva pasión que no tenía nada que ver con mi tesis, pero sí mucho que ver con las historias antiguas, con la perspectiva de la larga duración que brindan la historia y la arqueología combinadas. Hice 40 visitas sistemáticas, tomé notas y hasta redacté hilos de Twitter con comentarios libres.

Me representaba a mí mismo como un Indiana Jones al revés, que devolvía los tesoros, pero sobre todo como un americanista que volteaba sus ojos al mundo, razón por la cual empecé a leer el guion del museo con otra mirada. En el panteón egipcio se me revelaron las concepciones de animismo y totemismo que se utilizaban para explicar a los pueblos americanos, y en la conformación de “las primeras ciudades” y el supuesto nacimiento de la agricultura, comparaba los distintos determinantes ecológicos y las elecciones que esos pueblos hicieron, ante la ausencia de una vegetación tan cotidiana en mi continente.

Cuando me detenía a contemplar los variados sistemas de escrituras, desde los jeroglíficos hasta el elamita lineal, el nacimiento de la escritura silábica, las inscripciones en estelas y tablillas de arcilla del cuneiforme, reparaba en que tenía que avanzar en mi propia escritura y que debía tomar el metro y regresar al laboratorio a trabajar. La primera en recordármelo fue Elizabeth Reichel con quien empecé una interesante correspondencia telefónica que derivó en riquísimas tertulias. Ella me recordaba que me tenía que enfocar en mi tesis y que, al mismo tiempo, no podía perderme las maravillas de las exposiciones de los museos y de las conferencias del Collège de France. Un coloquio de paleoantropología en esta última institución—al que asistí motivado contundentemente por Elizabeth— fue verdaderamente fascinante. De la mano de los mejores paleoantropólogos del mundo que concurrían allí, me introduje en una subdisciplina de la antropología que ha conocido realizaciones increíbles y que, además de un premio Nobel, ha dado a la antropología nuevas perspectivas sobre la historia antigua de nuestra especie (Collège de France 2023).

En fin, seguí religiosamente ambas recomendaciones de Elizabeth y nunca las encontré contradictorias. Pensaba que entre más rica y abierta fuera mi mente, mejor iba a estar preparado para la escritura. El 17 de mayo del 2023 se produjo el paso de la señora Alicia Dussán de Reichel hacia la eternidad, lugar que ya habitaba y se había ganado en vida. Pionera de la antropología y la arqueología en Colombia fue un referente constante durante toda mi formación. Junto con Elizabeth, su hija, escribimos un sencillo homenaje a sus 102 años de vida y obra en el *Journal de la Société des Americanistes* (Hernández Bello y Reichel Dussán 2023).

Mi pasión por la historia de la antropología me llevó a Cambridge, Inglaterra, en búsqueda del Profesor Stephen Hugh Jones, destacado amazonólogo que había venido a Colombia en los años 60, en compañía de su esposa Christine, de Patrice Bidou y de Bernard Arcand, mi nueva obsesión. Arcand –quien había muerto recientemente–, había hecho una gran estancia de campo entre los Cuiba del actual Resguardo de Caño Mochuelo, lugar con el que los Cuiba de La Pascua guardan estrechas relaciones. Su tesis, guardada bajo llave, era la etnografía más completa sobre los Cuiba, trabajo que Arcand convirtió en libro luego de décadas de trabajo y que fue publicado póstumamente en Canadá en el 2019. Esta etnografía de Arcand fue una verdadera revelación para mí, un ejemplo de escritura fresca y profunda y un testimonio excepcional sobre la ocupación del territorio llanero por estos grupos nómadas, igualitarios y libertarios.

Sentados en el refectorio del King's College, el Profesor Hugh Jones me contó de las paradas que hacía el DC-3 en Villavicencio durante las rutas de ida y de venida que los llevaban al Vaupés, y de cómo en los restaurantes llaneros se escuchaba la música del “Cazador Novato”. Por un momento quise levantarme de la mesa y empezar a declamar el poema llanero que una vez me dio fama entre los tres o cuatro espectadores que con paciencia me escuchaban en el Resguardo. Tal vez sería mi oportunidad de extender mi talento en Inglaterra, pero no tenía a la mano ni cuatro, ni charango ni guitarra. Mi fantasía se diluyó cuando el profesor Stephen me invitó a caminar por el campus, tiempo durante el cual me contó interesantísimos detalles sobre la vida de Arcand y sobre su trabajo en los Llanos.

Sentía que había construido alrededor de mis búsquedas un ambiente estimulante, un ámbito propicio para pensar, conversar y debatir tanto sobre los temas específicos como sobre los contextos de producción del conocimiento antropológico. Ahora tenía que procurar un tránsito hacia la palabra escrita e inventar una estrategia para iniciar el segundo o tercer momento de mi “devenir antropológico”.

La estrategia que seguí se centró en analizar los relatos que la gente del Resguardo La Pascua me había confiado a principios del 2021. Los traté a la vez como documentos históricos y como testimonios etnográficos. Usé distintas herramientas para su análisis orientadas por un enfoque hermenéutico en el que me había entrenado en mis clases de hermenéutica bíblica durante mi tiempo como estudiante de Ciencias Religiosas. En otras palabras, los exprimí, o como dice

Giovanni Levi, “los hice cantar”(Universidad de Los Andes 2021), sin por ello dejar de tratarlos con el cuidado y reverencia de *textos sagrados*, reparando en su estructura narrativa, en la composición de los personajes, en las acciones reveladas a través de la especial disposición de los verbos, en las repeticiones y ausencias. Los textos sagrados tienen la misión de revelarnos algo, razón por la cual no se leen, se descifran.

El análisis detallado de este cuerpo documental y testimonial me permitió constatar que los relatos se centraban en las migraciones que las familias hicieron hasta llegar al Resguardo La Pascua. Hablan más del pasado antes del Resguardo que propiamente de su historia allí. Dichos relatos son ricos en etnónimos y topónimos, en trayectorias y rutas, en estrategias de supervivencia, así como en narraciones sobre la terrible situación de violencia que la mayoría de familias vivió y que las obligó a desplazarse desde distintos puntos del inmenso llano y a buscar refugio en La Pascua. Se apareció ante mis ojos una historia regional.

Esta constatación daba un giro importante a mi investigación. La “cuestión regional” ya no sólo era un enfoque sino que se encontraba en el seno mismo de la historia de la gente del Resguardo. Si la etnografía que había emprendido me hablaba del presente del Resguardo, los relatos me contaban principalmente la historia pasada de las familias y de sus antiguos lugares de ocupación y tránsito. Tenía ante mí un reto tanto metodológico como epistemológico, el cual resolví haciendo algo que llamé “reconstrucción histórico-etnográfica”.

La mayor parte del tiempo que pasé en París, la dediqué a esta reconstrucción. Transcribí y analicé las 10 historias por aparte, e hice para cada una la cronología, el mapa con los puntos de ocupación y con los desplazamientos, así como diagramas de parentesco. Como las historias se cruzan y al mismo tiempo son diferentes decidí reconstruir por aparte cuatro casos que, en mi opinión, eran los más representativos. Uno de ellos dedicado por completo a los Cuiba, y otros tres a las familias Sikuaní y Sikuaní-Piapoco. Después de mucho trabajar en ellos y darles muchas vueltas, entreveré los tres últimos casos para conformar uno solo, un macro-caso.

Este es el corazón de mi investigación y aquí fue donde pasé de la escritura de la investigación a la escritura de la tesis.

\*\*\*

La tesis es pues, el plato servido que todavía no sabemos cómo va a quedar, hasta –justamente– servirlo. Entre la primera versión de la tabla de contenido (fue la primera tarea que me dejó mi tutor en el 2021) hasta la presente, cuento más de 12 versiones. Si bien uno va intuyendo las líneas fundamentales, no es hasta tener el primer borrador final cuando uno sabe de qué va el asunto con el que trata y con qué forma se le presenta a uno mismo como investigador. Esta



verdad de Perogrullo no deja de ser siempre una confesión. Tomando prestada la expresión que usan Ernesto Laclau y Chantal Mouffe para las “articulaciones político hegemónicas” en esta introducción “construyo retrospectivamente los intereses que digo representar” (2004, 12).

La estructura de este trabajo está pensada como una espiral. El centro lo constituye la reconstrucción histórico-etnográfica a la que dedico dos capítulos: uno para los Cuiba y otro para los Sikuaní-Piapoco (capítulos 4 y 5 respectivamente). En ambos casos quise detallar los lugares, trayectorias y fuerzas de expulsión y de cohesión que rodean las migraciones de las familias desde distintos puntos del Llano hasta el Resguardo La Pascua. La naturaleza de los casos los dota de características diferenciadas.

En el caso de los Cuiba, destaco las relaciones especialmente conflictivas con los colonos, campesinos llaneros y hacendados, como principal dinamizador tanto de sus migraciones como de su constreñimiento a asumir un modo de vida sedentario. Describí los conflictos como disputas ontológicas, cosmológicas y ecológicas, puesto que las interacciones que encontré me permitieron detallar las diferencias entre las representaciones, formas de subsistencia e ideologías de cada grupo. Sin embargo, más allá de las interacciones que marcaron importantes desafíos para su modo de vida, los Cuiba guardan una interesante dinámica social interna cuya descripción giró en torno a su rechazo a los mecanismos de concentración de poder. Llamé a este capítulo “Los Cuiba: una antropología de la Libertad”.

Los grandes recorridos de los Cuiba me permitieron reconstruir su antiguo territorio de ocupación, al menos hasta el año 1943 donde tenemos los primeros datos exactos de su distribución, suponiendo con bastante probabilidad que proviene de mucho tiempo atrás. La extensión de dicho territorio viene dada por la disposición de unos puntos de especial interés en la mito-historia Cuiba, espacios que son considerados por ellos como el lugar de origen de su grupo local. La fuerte conciencia territorial, geográfica y ecológica de la gente Cuiba dejó su marca en sus relaciones de parentesco, razón por la cual me aventuro a sugerir la idea de una *genea-topía*, un parentesco inscrito en el paisaje, una relación socio-topológica.

La situación de marginalidad de los Cuiba dentro del Resguardo La Pascua contrasta con la situación más favorable de la gente Sikuaní y Piapoco. Aunque expulsados por las mismas fuerzas, a diferencia de los Cuiba ninguna de estas últimas familias sufrió muertes violentas, lo que quiere decir que, conscientes de la desproporción del poder, fueron propensos a huir de los conflictos que aparecían ante el avance de diferentes oleadas de colonización.

El estudio de la sociedad Cuiba revela un fascinante debate teórico en antropología sobre el sedentarismo, la igualdad de género y la identidad indígena. La resistencia de los Cuiba al sedentarismo, evidenciada en la movilidad constante y la igualdad de género en las decisiones individuales, desafía las concepciones tradicionales de poder y territorialidad. Este fenómeno,

como señala Arcand (2019), sugiere que la movilidad no solo es una estrategia adaptativa, sino también un rechazo consciente a la estructura de poder sedentario. Por otro lado, las narrativas orales y los mitos de origen de los Cuiba, que vinculan la filiación y la identidad con el territorio compartido, plantean interrogantes sobre la construcción de la identidad indígena en relación con el espacio, como sugiere Vidal (1993a; 2000). Estos aspectos ponen de relieve la complejidad de las relaciones entre movilidad, poder, género e identidad en las sociedades indígenas, ofreciendo nuevas perspectivas para repensar estos conceptos en el contexto de los estudios de las sociedades de las tierras bajas.

Así pues, el segundo caso abordó de manera conjunta las familias Sikuaní-Piapoco, debido a la constatación de una estrecha relación de alianza y parentesco que data de siglos atrás. Durante los recorridos de estas familias, fue posible observar distintas estrategias de supervivencia y adaptación. Estas pueden clasificarse, unas dentro del conjunto de habilidades nómadas, y otras dentro del conjunto de habilidades de los sedentarios. La flexibilidad de su organización social me llamó mucho la atención y contribuyó a complejizar la comprensión de los modos de vida y subsistencia de estas familias.

Uno de los hallazgos más interesantes en este punto tiene que ver con el papel que tuvo la titulación de territorios indígenas a partir de los años 80. Los recién creados resguardos sirvieron como zonas de refugio para muchas familias indígenas desplazadas, quienes cesaron su movilidad forzada a partir de la titulación de estos territorios indígenas, según pude demostrar. Sugiero que estos fenómenos de migración y asentamiento donde concurren múltiples estrategias nos dejan ver disposiciones en la organización social a nivel regional que existieron en el pasado. Llamé a este aparte “La asociación Sikuaní – Piapoco. Interacciones y adaptaciones diferenciadas e interdependientes”.

Ambos casos ilustran, por una parte, las diferentes fuerzas que enmarcan la vida de las sociedades Cuiba, Sikuaní y Piapoco y, por otra, las dinámicas de adaptación ante dichas fuerzas. Frente a los límites impuestos, la gente supo resistir, realidad que define el título de mi investigación, “resistir al límite” en su doble significación de resistir a los constreñimientos y de resistir hasta el extremo.

Mi trabajo se propone aquí demostrar los límites de las investigaciones que estudian estas sociedades por separado, y por ello, la importancia de estudiarlas en conjunto, no sólo desde el punto de vista comparativo, sino desde el punto de vista de las síntesis sociales que implican las estrechas interacciones. Este enfoque interétnico que puebla todo mi trabajo, subraya la importancia de realizar estudios diacrónicos y por lo tanto, indica que los estudios etnohistóricos no son (no deberían ser en mi opinión) los únicos que incorporen una perspectiva histórica a las descripciones etnográficas y a los análisis etnológicos. Cada vez se

impone la necesidad, de manera contundente, de una antropología histórica como intención transversal en el estudio de las sociedades indígenas americanas.

Con el fin de entender mejor las implicaciones derivadas del análisis de los casos, emprendí la tarea de describir las formas de organización de las sociedades que confluyen en el Resguardo, a partir de las unidades y niveles observables. En este tercer capítulo, plantearé un debate fundamental acerca de cómo entender las sociedades indígenas de los Llanos colombianos, específicamente en el contexto del Resguardo La Pascua. Sugiero el término “sociedades indígenas” en lugar de “grupos étnicos”, ya que este último puede resultar limitado al sugerir una clasificación estática y cerrada.

Propongo entonces un cambio de orientación al incorporar el concepto de “sistema social” como una forma más dinámica y compleja de comprender estas sociedades. Esta perspectiva resalta la capacidad de adaptación de los Cuiba, Sikuni y Piapoco a entornos cambiantes y su habilidad para reproducirse socialmente a lo largo del tiempo. Al adoptar esta visión, quiero poner de relieve la importancia de considerar la historia y el desarrollo de estas sociedades, así como las interacciones interétnicas/intersociales que han influido en su configuración actual. En resumen, quiero plantear un debate basado en la contraposición que existe entre ver y describir “grupos étnicos” como entidades estáticas y cerradas, o adoptar la perspectiva de los sistemas sociales que enfatiza la dinámica, la adaptación y el desarrollo histórico de las sociedades indígenas llaneras.

En este capítulo, presento una propuesta de segmentación de los grupos Guahibo en los Llanos colombianos basada en criterios lingüísticos, geográficos y culturales. Exploro tres tipos de segmentaciones observables en la actualidad, según los criterios de ocupación, modo de subsistencia y mitología de las unidades sociales en los Llanos colombianos. Quiero destacar aquí no sólo la importancia de considerar las distinciones lingüísticas y su relación con la organización social de los grupos Guahibo, sino cómo una comprensión histórico-etnográfica puede incluso iluminar las categorías de identidad que estudia la lingüística y proponerle hipótesis relevantes.

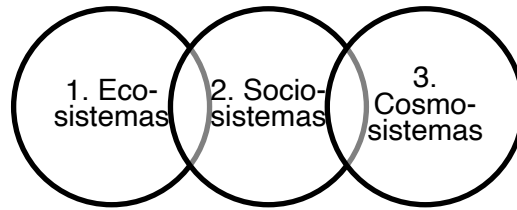
Así pues, al final de este capítulo planteo una hipótesis sobre el origen de los términos Cuiba, Sikuni y Guahibo, basada en investigaciones lingüísticas y etnohistóricas. Exploro la posibilidad de que estos términos se refieran a características específicas de los grupos, como su modo de subsistencia, forma de ocupación y comportamiento social. También, discuto la influencia de los misioneros, tanto católicos como protestantes, en la denominación de estos grupos. El capítulo 6, cierra el análisis de los casos con una propuesta conceptual que titulé “Repertorio de Habilidades de Adaptación” como una respuesta analítica a la realidad flexible y dinámica de la organización de las sociedades que confluyen en el Resguardo La Pascua. El concepto no sólo ayuda a entender las variadas disposiciones sino la variación en el seno mismo

de dichas disposiciones que pusieron en acto las familias tanto durante sus migraciones como durante sus ejercicios de asentamiento. Mi enfoque heurístico combina teorías sociológicas y antropológicas contemporáneas (Ingold, Bourdieu) con enfoques más clásicos (Mauss, Leach), utilizándolas como herramientas para interpretar mis datos de campo. Esta propuesta sugiere que las sociedades indígenas llaneras poseen habilidades adaptativas que se actualizan según las circunstancias, no siendo un repertorio homogéneo, sino diferenciado según las intensidades de las diferencias entre nómadas y sedentarios. Esta perspectiva, que enfatiza la dinámica de las habilidades adaptativas y su relación con el entorno social y ecológico, permite analizar las variaciones en las estrategias de adaptación y su relación con las políticas estatales, desafiando la idea de asignar habilidades a grupos específicos y proponiendo una comprensión más amplia y dinámica de la adaptación en contextos de cambio acelerado.

Considerando esta realidad fluida, me concentro en analizar las habilidades de adaptación en sus cualidades activas y latentes. Así pues, los capítulos 3, 4-5 y 6 conforman una unidad que se puede representar así:



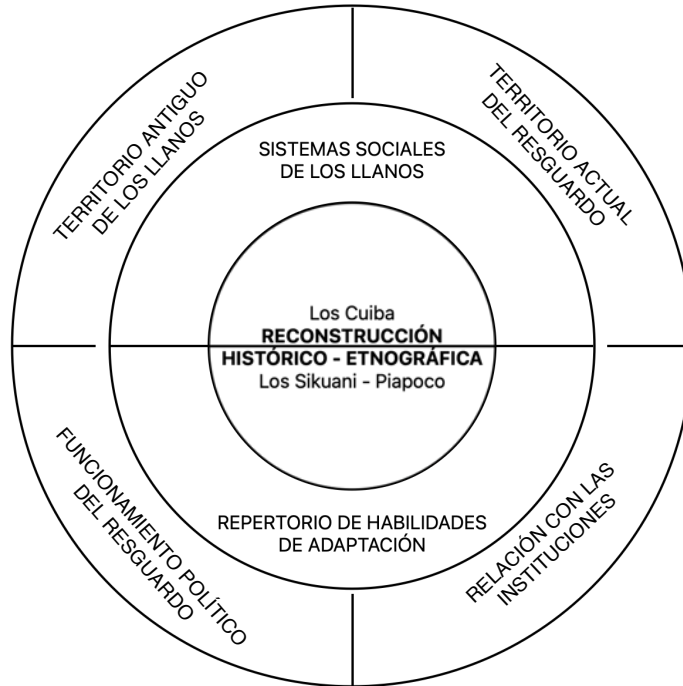
Presento este “corazón de la tesis” dentro de una de las tres divisiones en las que propongo distribuir mi trabajo, titulada “Socio-sistemas”. Si seguimos el curso de la espiral –tenuemente dibujada en la figura anterior–, nos encontraremos con las secciones que enmarcan dicho corazón. Las otras dos partes de este trabajo corresponden al comienzo (“Eco-sistemas”) y al final (“Cosmo-sistemas”).



La parte dedicada a los Eco-sistemas, está dividida en dos capítulos, que tratan del territorio antiguo de los Llanos y del territorio actual del Resguardo. Corresponden a los Capítulos 1 y 2, respectivamente. La doble conformación del paisaje llanero por aquello que llamo “mosaico bosque-sabana” es un importante determinante ecológico cuya influencia se puede rastrear miles de años atrás. Mi gran interés por entender el pasado del paisaje de los Llanos viene dado por la atención que en los relatos la gente ponía a los marcadores geográficos, rastros y signos inscritos en el territorio. Para entender dicho territorio antiguo acudí a la paleobotánica, leyendo “etnográficamente” sus conclusiones para el caso del territorio llanero. Sugiero la hipótesis de que este mosaico de bosque-sabana en su permanente dinámica de contracción y expansión pudo configurar regiones de refugio que contribuyeron a la diversidad social y dialectal.

La sección dedicada al territorio actual ilustra y describe las redes de relacionamiento ecológico y social al interior del Resguardo, a partir de las unidades visibles en el paisaje. Me detengo a analizar el conuco en su complejidad relacional así como la dinámica de los asentamientos, sus casas, caminos y pasos. Doy cuenta de la configuración de los asentamientos como red multi relacional y cómo este carácter evita las dinámicas de periferialización, frecuentes en los modos de vida urbanos. El contraste entre las formas de habitar y ocupar el territorio en el Resguardo La Pascua con respecto a otras que suceden en sus alrededores, me lleva a proponer los términos *emplazamiento* y *establecimiento* como mecanismos para comprender sus diferencias de enfoque y práctica. Todo lo anterior me permite considerar que el territorio es igualmente dado y construido.

El Resguardo La Pascua se presenta como un microcosmos que condensa dinámicas ecológicas y sociales de los Llanos colombianos. Contrario al imaginario popular, este territorio no es un paisaje homogéneo, sino que presenta condiciones ecológicas excepcionales que plantean múltiples posibilidades para la ocupación humana y la vida en sociedad. Este hecho desafía concepciones simplistas sobre los Llanos como un desierto de pastos infértiles distribuido en una tierra plana. En cambio, se evidencia una compleja interrelación entre el clima, el suelo, la vegetación y la presencia humana, lo que respalda teorías que enfatizan la importancia de los factores ambientales en la configuración de los paisajes culturales, y viceversa, la influencia humana en la conformación de paisajes a gran escala.



La presencia de una red intrincada de sistemas hídricos y una diversa vegetación también destaca la interconexión entre el subsuelo, el suelo y el aire, respaldando la teoría de los sistemas socioecológicos, que sostiene que las comunidades humanas y su entorno natural forman un sistema complejo e interdependiente. Además, la conciencia espacial y temporal de las comunidades del Resguardo, manifestada en su lenguaje y gestualidad, refleja la importancia de los enfoques antropológicos que consideran las cosmovisiones y prácticas culturales locales como parte fundamental de la comprensión de las dinámicas sociales y ambientales.

No es posible construir un enfoque interétnico y regional sin recurrir a un enfoque interdisciplinar. Frente a la falta de estudios arqueológicos de mayor duración, y también más contemporáneos, he querido recurrir a la paleobotánica. Para ello, crucé la información de arqueólogos como Alberta Zucchi y William Denevan con la información de biólogos como Thomas van der Hammen, actualizando la información de estos últimos según los recientes estudios de Piraquive-Bermudez y Behling, entre otros. Recupero las tesis de Betty Meggers sobre la posibilidad de que las zonas de refugio forestal amazónicas propiciaron no sólo la especiación faunística sino también la diversidad cultural y lingüística, y la adapto a las condiciones ecológicas y sociales de los Llanos. Wijmstra y van der Hammen sugieren lo mismo desde el punto de vista de la vegetación.

Desde el punto de vista de la producción y consumo, Robert Morey en “Ecology and culture change among de Colombian Guahibo” (1970) describe con detalle la práctica de la horticultura entre los grupos Guahibo, al tiempo que los caracteriza como “ineficientes cultivadores”. Me propongo señalar lo contrario, e indicar cómo el uso del tiempo, el conocimiento ecológico, las

técnicas de siembra, cuidado y cosecha vuelve a este sistema de producción eficiente, razón por la cual ha durado siglos. Estudios recientes hechos por investigadores de la Universidad Central de Venezuela (Griffon, Hernandez, y Ramírez 2021) indican la gran ventaja de este sistema de cultivo itinerante. La idea de una ecología de la libertad de Graeber y Wengrow (2022) es muy sugestiva y la desarrollaré en profundidad en este capítulo.

La última parte, denominada Cosmo-sistemas, busca describir las relaciones entre distintas disposiciones políticas que “hacen mundo”. Representa también una descripción más actual de la organización del Resguardo y se compone de tres capítulos: 7, 8 y 9. El capítulo 7 busca describir y analizar el funcionamiento sociopolítico interno del Resguardo, insistiendo en su flexibilidad y mostrando cómo la autonomía de los grupos domésticos, basada en el trabajo colectivo y en el consenso permanente, resulta muy eficaz para la pervivencia y reproducción de los grupos.

El capítulo muestra también las contradicciones que plantea la interacción con otros mecanismos de ejercicio político a través de la reconstrucción de una reunión de Asamblea en la cual se plantea por primera vez la posibilidad de impartir sanciones al interior del Resguardo. Las interesantes formas de resistirse a la sola idea de que alguien pueda ejercer un constreñimiento hacia otra persona, son de remarcar. Incluí en este capítulo una reflexión sobre los Sistemas de Interdependencia Regionales, analizándolos desde el punto de vista del Resguardo como mecanismos políticos de integración.

Recupero el trabajo de Santiago Mora (2018), quien analiza las relaciones entre sociedades nómadas y sedentarias en la cuenca del Orinoco. Su hipótesis de nómadas como nodos de información permite una aproximación en la que el papel de los cazadores/recolectores no se caracteriza como marginal, sino como componentes en un sistema heterárquico que no ha sido bien comprendido, cuestión que yo mismo verifico a partir de mi trabajo de campo. En mi análisis, propongo que las organizaciones supralocales se manifiestan como variaciones estacionales en la escala de organización sociopolítica, con la emergencia de jerarquías y funcionamientos burocráticos temporales. Destaco el consenso como mecanismo articulador, mostrando cómo la negociación continua y la priorización de relaciones a largo plazo sobre la resolución inmediata de conflictos caracterizan la organización social del Resguardo. El término sikuni *kaelinwaisi* encapsula esta idea de consenso como movimiento coordinado de expresiones diferenciales, que dispersa el ejercicio del poder en el cuerpo colectivo, reflejando una forma de democracia real que se opone a la concentración de poder común a la burocracia estatal.

El capítulo 8 se centra en las relaciones de complementariedad y dependencia del Resguardo con varias instituciones como la Misión, la Alcaldía y empresas privadas. Muestra la llegada de recursos del Sistema General de Participaciones como un importante punto de inflexión para el Resguardo, situación que viene acompañada por la centralidad que adquiere el dinero para la

organización sociopolítica en todos los niveles. Esto ha creado una dinámica particular donde se pasa de “organizarse para poder conseguir recursos” a “conseguir recursos para poder organizarse”. Critico aquí la visión del multiculturalismo estatal que tiende a homogeneizar las formas administrativas, ignorando la complejidad organizativa de las sociedades indígenas. Resalto la importancia de reconocer los procesos históricos detrás de las formas específicas de organización social de los pueblos indígenas, como lo muestra el trabajo de Giovanna Micarelli (2015) sobre redes interétnicas.

Al final de este último capítulo hago una propuesta que busca rescatar “lo mejor de los dos mundos” a saber, el dinámico y flexible de la organización comunal con el burocrático y centralizado del aparato estatal. La propuesta va en la dirección contraria a las actuales iniciativas de organización para la administración de territorios indígenas, las cuales, en mi opinión, proponen la incorporación de métodos supuestamente adaptados a la realidad indígena, que en la práctica terminan en procesos de asimilación. Sugiero el movimiento contrario: las formas burocráticas y centralizadas del Estado pueden aprender mucho de la dinámica comunal basada en el trabajo colectivo y el consenso. Para usar un juego de palabras, propongo dotar de estacionalidad al Estado, es decir, circunscribir ciertas funciones burocráticas a momentos específicos dentro del ritmo social de la gente.

A modo de epílogo, en el capítulo 9 propongo una reflexión a propósito de las historicidades que subyacen en las formas de percepción y representación del tiempo y el espacio en las sociedades Cuiba, Sikuaní y Piapoco, así como unas consideraciones sobre la forma como abordé el trabajo de investigación a partir del trabajo solidario con la gente del Resguardo La Pascua.

\*\*\*

La trayectoria que siguió mi investigación tanto en su propia dinámica interna como en relación con las expectativas del Resguardo y de la comunidad académica, me llevó a construir productos diferenciados. De esta manera, hice una versión sintética y en cierto modo “oficial” de la Historia del Resguardo La Pascua, que tuve ocasión de presentar al resguardo, revisar y corregir a finales del 2022 y durante el 2023. El propósito de esta historia es incluirla como parte del Plan de Vida, razón por la cual la redacté en primera persona del plural. Al fin y al cabo, mi función con respecto a esta fue la de compilador y redactor, porque la verdadera Historia ya fue narrada y escrita por los pobladores del Resguardo. Esta Historia se encuentra en el Anexo A.

Para mis colegas que van a juzgar este trabajo, quedan las reconstrucciones, análisis, propuestas y conjeturas. No sin cierta amargura, tuve que dejar de lado datos interesantísimos que recopilé y reflexiones y análisis que escribí durante mi investigación. Tuve que apartarles por no entrar en armonía directa o con el argumento o con la unidad de la obra. Ni qué decir de los



descubrimientos en archivo y de las iniciativas que veo tan necesarias y urgentes sobre la investigación antropológica en los Llanos colombianos.

Creé una ayuda audiovisual para resumir este trabajo, donde aparecen de mejor manera los mapas y algunos videos. Se puede consultar aquí: <https://arcg.is/b0u84>. Termine este proceso con las manos llenas, con el corazón abierto, la mente inquieta y con muchas nuevas ideas de investigación. Si me preguntan si volvería a hacer una investigación similar, diría que sí mil veces. ¿Cuál será la próxima aventura?

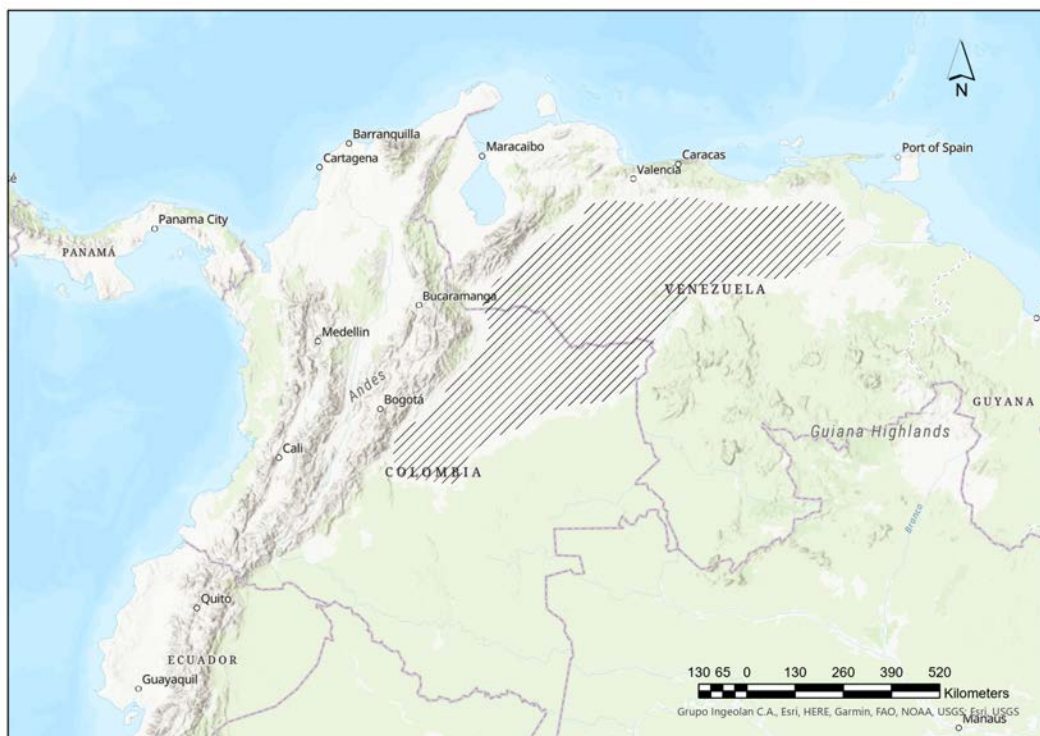


## **PRIMERA PARTE: ECO-SISTEMAS**

## Presentación

### *El mundo de una sociedad indígena llanera*

Construir la Historia de una sociedad determinada implica comprender sus distintas dinámicas a lo largo del tiempo, o mejor, de muchos tiempos: el geológico, el histórico, el ancestral, el sagrado... el actual. Tiempos que buscan cierta correspondencia con el espacio, también puesto en plural: el geológico, el histórico, el sagrado, el actual...



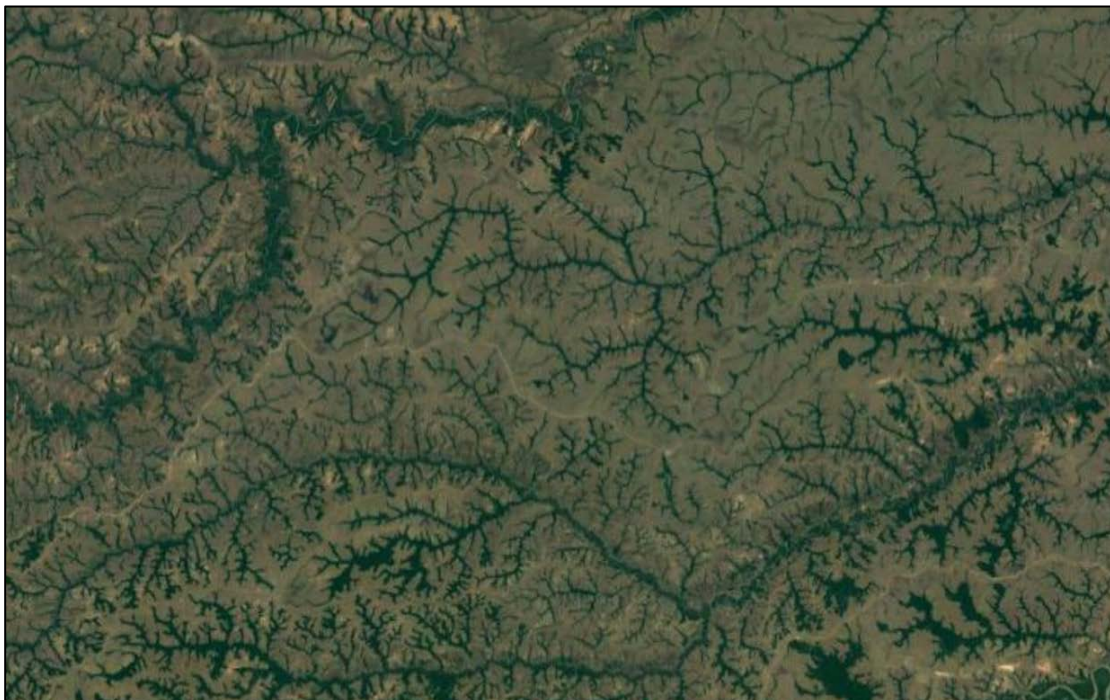
**Mapa 2.** Mapa georeferencial de los Llanos colombo-venezolanos. Elaboración propia.

Tiempos y espacios son testigos a su modo del devenir humano a lo largo de sus múltiples transformaciones. Para las personas curiosas (como aquellas a las que nos gusta la etnografía) muchas de las respuestas que buscamos a nuestros interrogantes se encuentran en el pasado, muy distantes del momento y de la gente con la que buscamos comprender su historia.

Una de esas preguntas es: ¿por qué hay sabana y no bosque? Tal vez para la gente que vive allí, familiarizada con el infinito verde-amarillo de los pastos sólo interrumpido por el verde más oscuro de las matas de monte, la existencia de las sabanas es un dato de la realidad. Para el

extraño no: la sorpresa de la inmensidad de la tierra plana se acompaña del interrogante por su origen, extensión y permanencia.

Los Llanos son conocidos más por sus sabanas que por sus bosques. La imagen de las inmensas planicies domina los imaginarios sobre esta región, si bien la sabana es solo uno de los ecosistemas que lo componen; el otro es el bosque de galería. Esta particular heterogeneidad de ecosistemas, estupendamente diferenciados, estuvo marcada por una frontera movable donde, de tiempo en tiempo el bosque se expandía, ocupando un área más grande, quitando espacio a la sabana y viceversa. Lo cierto es que los Llanos colombo-venezolanos están conformados por un mosaico de sabanas y bosques; desde el aire, se puede notar la especial configuración: una intrincada red hídrica cubierta de vegetación:



**Figura 2.** Vista satelital de una sección central del Departamento del Vichada con el río Tomo en la parte superior y el río Tuparro en la parte inferior.  
Imagen obtenida de Google Maps ©2022.

La aparente homogeneidad del paisaje se desvanece cuando uno se percata de los contrastes: las sabanas se encuentran interrumpidas y a la vez enmarcadas por hileras de bosque, los cuales rodean los cursos de agua. Esta marcada diferencia entre el bosque y la sabana despierta inmensamente la curiosidad. El otro contraste se da ya no en la escala del espacio sino en la del tiempo: de abril a noviembre la estación húmeda con lluvias constantes (y en consecuencia con inundaciones) destaca frente a la estación seca, carente de precipitaciones de diciembre a marzo. Las preguntas se imponen ¿Por qué estos contrastes? ¿Desde cuándo suceden? ¿Cómo es que

se mantiene dicha disparidad tan marcada entre sabana y bosque? ¿Por qué el bosque no se vuelve sabana o la sabana no se vuelve bosque?

Dichos contrastes enmarcan la vida social llanera: determinan los asentamientos, la organización social, las siembras y cosechas y por lo tanto la dieta. Sirven de sistema de orientación y referencia espacial y facilitan u obstaculizan – cada uno a su manera – los desplazamientos. Las diferencias entre los aparentes opuestos se reconcilian bajo la forma de múltiples relacionamientos de fecha muy antigua.

Este escenario particular se reproduce en todas las direcciones; para comprenderlo mejor, haremos un viaje en el tiempo para explorar una de las preguntas más interesantes – y también más difíciles de responder – acerca por qué existe sabana y no bosque y de cómo fue el primer poblamiento de esta tierra –aparentemente– plana.

# **1. Mosaicos, archipiélagos y refugios. El territorio antiguo de los Llanos colombianos**

Los geólogos han distribuido en grandes episodios la historia del Planeta, ejercicio que se conoce como escala temporal geológica. Esta escala se compone de divisiones conocidas como eones, eras, periodos y épocas, las cuales van de mayor a menor duración. Actualmente nos encontramos en el periodo cuaternario, el cual inició hace 2,59 millones de años y está compuesto por una dinámica cambiante del clima conformada por ciclos de calentamientos y enfriamientos drásticos conocidos como glaciaciones.

Estos ciclos consistieron en momentos alternados de mayor y luego menor temperatura y humedad, contrastes que dieron forma al actual clima y vegetación de todo el planeta, aunque de manera diferenciada. En la actual época, conocida como Holoceno, estos ciclos de glaciaciones configuraron particularmente el mosaico de los bosques y sabanas en un vaivén de expansiones y contracciones.

Este mosaico tan particular de los Llanos guarda en su interior el testimonio de épocas remotas, a las cuales podemos acceder a través del análisis del polen y del carbono. Desde los años 60 hasta nuestros días, algunos estudios realizados en la región arrojan evidencia de la composición de la vegetación, de los cambios en la misma y de la ocupación humana. Me interesa mucho leer estas observaciones de la paleobiología y de la arqueología con los lentes de un etnógrafo curioso que busca tender puentes entre las distintas áreas del conocimiento que nos ayudan a entender más profundamente la región llanera. A continuación, resumiré estos hallazgos.

## **1.1 El mosaico bosque – sabana**

Las sabanas parecen ser ecosistemas estables, originadas por diversos determinantes, y en particular, por las variaciones climáticas y las características edafológicas. Las alternancias de tiempos secos y húmedos pueden explicar el origen de la sabana, pero no del todo su

perpetuación. Existe una relación, pero también un marcado contraste entre sabana y bosque. ¿Cómo es que se mantiene dicha diferencia?

Las causas son múltiples. Los ciclos de las glaciaciones pueden explicar el aumento o la disminución de la relación bosque - sabana pero en sí mismo no aporta suficiente evidencia para considerar la configuración actual de dicha relación. El marcado contraste entre tiempo seco y húmedo resonó con la composición de los suelos en donde se encuentra también una diferencia marcada.

Bosques y sabanas conforman un paisaje muy heterogéneo, difícil de explicar por el gran contraste que ofrece. No es posible comprender su actual conformación por las condiciones climáticas contemporáneas. Irremediablemente hay que acudir al pasado, y en particular al de la larga duración. Para comprender este paisaje, es preciso conocer la historia de su clima y vegetación, la cual se remonta a más de dos millones de años atrás. Los estudios palinológicos, nos ofrecen información valiosa sobre esta historia, puesto que " provee un área única para comprender la dinámica a largo plazo del clima, la vegetación y la historia humana " (Piraquive-Bermudez y Behling 2022, 1.Traducción propia).

Como he mencionado, el fuerte contraste que vemos en la vegetación se evidencia también en el suelo: es fértil y rico en fósforo en el bosque y pobre y ácido/ferroso en la sabana. Esta composición puede deberse justamente a un efecto sobre la vegetación y no a "características primarias", como afirma Eden: "Los contrastes existentes en el suelo, en particular el mayor contenido de residuos orgánicos y fósforo en los sitios forestales, se consideran efectos secundarios de la vegetación en lugar de características primarias del suelo" (Eden 1974, 104. Traducción propia). Es decir, la vegetación diferenciada del bosque con árboles y arbustos y de la sabana con pastizales y hierbas, incidió en la configuración de los suelos. Dos grandes contrastes adicionales entran en escena: el clima y la altura de los suelos.

El clima afecta a la vegetación y composición del suelo: altas precipitaciones en la temporada de invierno y muy escasas -casi nulas- en la temporada de verano (Bates 1948; Blydenstein 1967). Durante la temporada de lluvias se producen inundaciones, de manera particular en lo que se conoce como "planicie de desbordamiento aluvial":

Las inundaciones irregulares por el agua del río ocurren aquí durante la estación húmeda. Las inundaciones en dicha estación suceden en la "llanura de desbordamiento aluvial" por el estancamiento del agua de lluvia en las depresiones bajas entre los antiguos diques. Las inundaciones causadas por el represamiento de las aguas de los afluentes debido a la crecida del río principal en la época de lluvias, aumentan hacia los Llanos venezolanos. Las "llanuras altas" están bastante bien drenadas, debido al tipo de sedimentos y al patrón de drenaje a menudo profundamente erosionado. Puede ocurrir un drenaje más pobre, donde las llanuras no están



muy disecadas y al mismo tiempo cubiertas con loess. (Wijmstra y van der Hammen 1966, 72. Traducción propia).

Estas “llanuras altas” o altillanura, corresponde a buena parte del Departamento del Vichada. En general, los suelos se clasifican en altos y bajos. En ambos casos se presentan los pastizales como la principal vegetación, tanto en las pequeñas mesetas de los suelos altos como en las llanuras aluviales de los bajos. Por supuesto, los ríos y caños se encuentran en los suelos bajos y en parte forman su topografía. Allí, la vegetación cambia, y los pastos dan paso al bosque, denso en árboles, arbustos y hierbas de una diversidad impresionante. A pesar de que a primera vista las vastas planicies dan la impresión de ser un terreno plano, la diferencia entre las tierras altas y bajas es bastante marcada y perceptible cuando se afina la observación.



**Figura 3.** La topografía de los Llanos.

Se distingue en primer plano una sabana en suelo alto, luego un bajo, más allá un bosque de galería, una mancha de sabana y al final otros bosques. Fotografía tomada por el autor el 10 de marzo de 2022.

Las expansiones y contracciones del bosque sobre la sabana que se pueden rastrear con los análisis de polen, demuestran las fluctuaciones de la vegetación en correspondencia con las del clima:

Varios de esos registros ilustran los cambios generales registrados desde principios del Holoceno, lo que indica que entre ~10 000 y 7 000 cal año AP, el tipo de vegetación dominante

eran las sabanas (Poaceae y Cyperaceae) y los taxones de bosques y bosques de galería (Alchornea, Moraceae/Urticaceae y *Mauritia*) que también eran comunes pero raros, lo que indica un clima cálido y ligeramente húmedo. Después de aproximadamente 7.000 cal año AP, durante el Holoceno medio, el bosque de galería se expandió gradualmente, lo que sugiere un cambio a un clima más húmedo. La proporción de palma *Mauritia* aumentó notablemente después de 4000 AP, o más tarde, después de 3000 AP, posiblemente debido a una mayor precipitación media anual y/o a una estación húmeda más prolongada. (Piraquive-Bermudez y Behling 2022, 6. Traducción propia).

Llama especialmente la atención la propagación de la *Mauritia*, que es la palma de moriche un indicador importante de presencia humana, como veremos un poco más adelante. Si bien los bosques han estado compuestos por diversidad de especies vegetales, también hay bosques enteros de solo *Mauritia* y que son conocidos como morichales, característicos del paisaje llanero.

Debemos incorporar un factor adicional, determinante en la composición de este mosaico, el cual además, dará entrada a la influencia del ser humano sobre este paisaje: el fuego.

## 1.2 El fuego y la antigua ocupación humana

También el fuego fue un factor determinante en la extensión de la sabana (San José y Medina 1975); de no ser así, en el tiempo húmedo se crearían las condiciones para la formación de bosque y su paulatina propagación hasta transformar las sabanas abiertas en cerradas. Así lo he constatado yo mismo en campo, en particular con la proliferación de *Curatella*, llamada localmente como “Chaparro”.

Si bien el fuego está asociado a la actividad humana, las dimensiones en que pudo afectar la composición del paisaje supondrían una tasa demográfica bastante mayor a la que podemos demostrar, por lo cual debemos optar por considerar una causalidad mixta: los incendios naturales y los antropogénicos. Las fechas en que pueden detectarse dichas quemadas de sabana varían en un amplio espectro desde los 16.000 AP hasta los 4.000 AP.

Luego de analizar los estudios palinológicos donde se evidencia presencia de vegetación carbonizada, se puede concluir que las sabanas pueden mantenerse por el fuego pero no necesariamente originarse por él. La causalidad mixta a la que me he referido se refuerza por el hecho de que el mantenimiento de la sabana durante el tiempo no puede deberse únicamente

al uso del fuego (por la histórica tasa demográfica baja) o a la ampliación de la agricultura (los antiguos sistemas de agricultura no son extensivos<sup>11</sup>).



**Figura 4.** Llamarada de una quema de sabana en el Resguardo La Pascua capturada en la noche. Fotografía tomada por el autor el 22 de febrero de 2022.

A pesar de que el fuego está relacionado con la ocupación humana, no existe un consenso sobre la cronología de dicha presencia. La evidencia arqueológica reseñada por William Barse "... demuestra una considerable antigüedad de la ocupación del valle del río Orinoco y sugiere que las adaptaciones del bosque tropical a la sabana se efectuaron en el período inmediatamente posterior al Pleistoceno" (Barse 1990, 4. Traducción propia), alrededor de 9000 AP años según la evidencia precerámica recolectada alrededor de Puerto Ayacucho (Barse 1990, 2), aunque en opinión de Eden y considerando el uso del fuego, puede retroceder un trecho más:

---

<sup>11</sup> Con respecto a los sistemas antiguos de agricultura en los Llanos, Gerardo y Alicia Reichel-Dolmatoff reseñan la presencia de montículos elevados (sugieren que son prehistóricos), ubicados de manera extensa en los bajos de los llanos aledaños al río Manacacías (1975). Mi colega y amigo Martín Hitziger, generosamente me señaló la presencia de sistemas similares, de origen precolombino, en las sabanas de inundación estacional de la Guyana Francesa, que él mismo estudió (Lensi et al. 2007). Sin embargo, estos sistemas de agricultura antiguos eran estacionales, cultivados en los suelos bajos proclives a inundaciones en la temporada de invierno y no implicaban un impacto en la extensión de la sabana.

Ya se ha indicado la realidad del mantenimiento contemporáneo de la sabana por incendios (Taylor, 1963; Eden, 1967), y no hay razón para dudar de que el proceso operó en el pasado, ya sea a través de agentes naturales o humanos; además, el uso aparente del fuego por parte del hombre en otras partes de Venezuela ya en 16,000 B.P. (Rouse & Cruent, 1963) sugiere la posibilidad de su participación temprana en el proceso. (Eden 1974, 105. Traducción propia)

La ocupación humana también se encuentra asociada a la expansión de la palma de moriche (*Mauritia*), usada como un recurso importante para el ser humano (alimentación, material de construcción) “variando entre ubicaciones desde alrededor de 4.000 o 2.000 años cal AP, un período en el que se presentan incendios, posiblemente de origen antropogénico” (Piraquive-Bermudez y Behling 2022, 6. Traducción propia), y a la adaptación ecológica “a los bosques tropicales entre 9.200 y 7.000 cal AP, y posteriormente con la adaptación a sabanas y bosques entre 7.000 y 4.000 cal AP” (Ibid., 2).

Si bien la evidencia de los primeros asentamientos humanos en los Llanos colombianos data de alrededor del 3000 AP, (Ibid., 2), debemos diferenciar este tipo de ocupación de aquella propia de las sociedades cazadoras-recolectoras, menos proclives a establecer asentamientos permanentes. Sin duda alguna, nos enfrentamos a un vacío grande del registro arqueológico, no



**Figura 5.** Palma de Moriche (*Mauritia*) presente en un caño en las inmediaciones del Resguardo La Pascua. Fotografía tomada por el autor el 5 de septiembre de 2022.

sólo en parte a la escasa atención que ha tenido esta región con relación al estudio de su pasado, sino también porque los asentamientos humanos se hicieron principalmente en las zonas de bosque de galería, suelos menos propicios para la conservación de vestigios arqueológicos. Según la evidencia disponible, podemos reconstruir una cronología de la siguiente manera:

Los Llanos colombianos, en su composición mixta de bosque y sabana, son testimonio de las adaptaciones ecológicas que los humanos han realizado a lo largo de milenios durante la consolidación de su ocupación. La relación del fuego con la actividad humana y la propagación de la palma de moriche (*Mauritia*) es un indicador de la forma escalonada como se dieron los asentamientos, siendo el 3000 AP el

punto de pivote que señala la consolidación de la ocupación humana y por lo tanto la adaptación al mosaico-sabana de manera permanente. Es también a partir del 3000 AP donde se evidencia el contacto con grupos de selva tropical, y posiblemente el inicio de la gran asociación Guahibo-Arawak de la cual hablaré en el Capítulo 5: “La asociación Sikuani – Piapoco. Interacciones y adaptaciones diferenciadas e interdependientes.(Ver página 153 y ss.).

**Tabla 1.** Reconstrucción cronológica de la ocupación humana en la región de los Llanos

Fecha (AP)	Descripción
9.200	Primeras adaptaciones a la ecología de bosque-sabana (Barse 1990, 2)
7.000 a 4.000	Profundización de la adaptación ecológica al bosque – sabana debido al clima más seco del Holoceno medio y tardío (Piraquive-Bermudez y Behling 2022, 2)
3.000	Evidencia de asentamientos en los Llanos colombianos y de ocurrencia de sabanas abiertas por fuego antropogénico; incremento en la presencia de <i>Mauritia</i> por condiciones climáticas e impacto humano (Piraquive-Bermudez y Behling 2022, 2-3)
De 950 a hoy	Grupos de selva tropical se expanden a Los Llanos, alcanzando su punto máximo en el Orinoco Medio alrededor de 750, desplazando otros grupos (Zucchi y Denevan 1980; Zucchi 1985a)

Fuente: Elaboración propia a partir de las referencias indicadas en cada fila.

Como se ve, la reconstrucción de la historia ecológica de la región nos permite llenar algunos vacíos que la falta de estudios arqueológicos ha dejado. Profundicemos un poco más en el registro palinológico para descubrir su potencialidad para la comprensión de la región.

### 1.3 Las plantas y el paisaje como testigos. Aportes de la paleobiología.

La paleobiología de los Llanos Orientales de Sudamérica revela una secuencia detallada de períodos climáticos y sus incidencias en la vegetación y composición del suelo, así como de la interacción entre estas variables con la actividad humana. La cronología que reconstruyo aquí, ofrece una visión integral de la historia antigua de los Llanos y su transformación ecológica a

través del tiempo. La historia de la gente también está inscrita en el paisaje y los mundos de las plantas y animales son testigos excepcionales de los cambios y las permanencias.

Se conservan registros de una larga secuencia de períodos glaciales e interglaciales que corroboran la adaptación evolutiva de la vegetación neotropical del Norte de Sur América y de vegetación migrante de otras latitudes. “Palynological Data on the History of Tropical Savannas in Northern South America, de TA Wijmstra y Th. Van der Hammen (1966) es el primer análisis paleobotánico que se hace en los Llanos Orientales el cual sigue esta historia paso a paso. El análisis de las muestras tomadas en inmediaciones de Villavicencio, San Martín y Puerto López sorprende por su certitud. Explica por primera vez la actividad humana relacionada con las quemadas usando una bibliografía bastante heterogénea y plantea hipótesis sobre la extensión y expansión de las sabanas. En este trabajo se establece mejor la distinción entre los suelos altos y los bajos de los que hablamos recientemente, enmarcada en una datación que cubre el pleistoceno:

**Tabla 2.** Diferencia entre Altillanura y Llanura de desbordamiento aluvial y datación de las mismas.

Inglés	Español	Descripción	Datación
Highplans	Altillanura	“...son en parte fuertemente disecados. Estos altiplanos pueden elevarse decenas de metros sobre los ríos. En general, están cubiertos de selva al sur del Ariari y del Guaviare y de sabana al norte de ese límite”	Pleistoceno bajo
Alluvial overflow plain	Llanura de desbordamiento aluvial	“Al norte del Meta se encuentra una llanura de desbordamiento aluvial, parcialmente cubierta por depósitos eólicos (loess y dunas de río; llanura eólica). Está cubierta principalmente de sabana”	Pleistoceno medio y alto

Fuente: Reconstrucción a partir de Wijmstra y van der Hammen (1966). Traducción propia.

El Resguardo La Pascua, ubicado al sur del Meta y al Norte del Guaviare se emplaza entonces en la subregión de la altillanura. La clasificación de los suelos se enmarca en otra clasificación mayor, esta vez la de los grandes tipos de vegetación del continente; en otro trabajo, van der Hammen (1974) distribuye dichos tipos entre selva tropical, vegetación de montaña y sabana tropical (ver Figura 6). Estos macro-ecosistemas interactúan entre sí desde fecha muy antigua, interacción que luego se reproduce al interior del macro-ecosistema de bosque-sabana. Como ya se ha dicho, la sabana y el bosque se reemplazan mutuamente fruto de las variaciones climáticas y las diferencias en la composición de los suelos, la vegetación y la actividad humana.

En algunas zonas esto es más evidente, y nos sugiere dos tipos de situaciones según el ecosistema: 1) donde la asociación es entre sabana y bosque de galería y 2) donde se da entre la anterior asociación y el bosque húmedo tropical extensivo, como sucede en la zona de transición propia del río Vichada, donde tenemos al norte los mosaicos de sabana y bosque y al sur el inicio de la selva de transición hacia los bosques amazónicos.

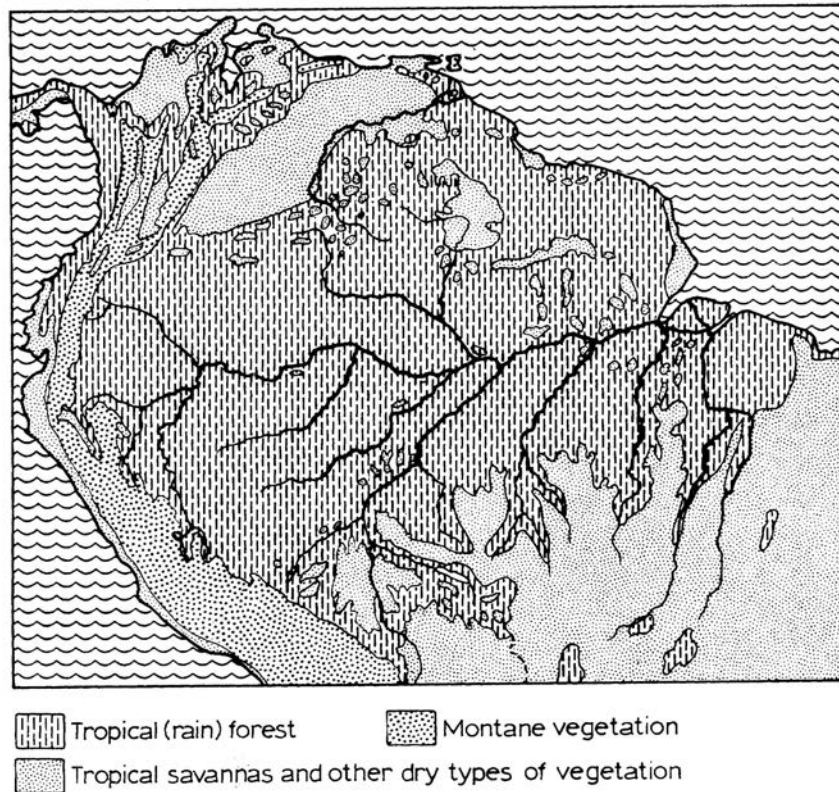


Fig. 1. Major vegetation types in tropical South America.

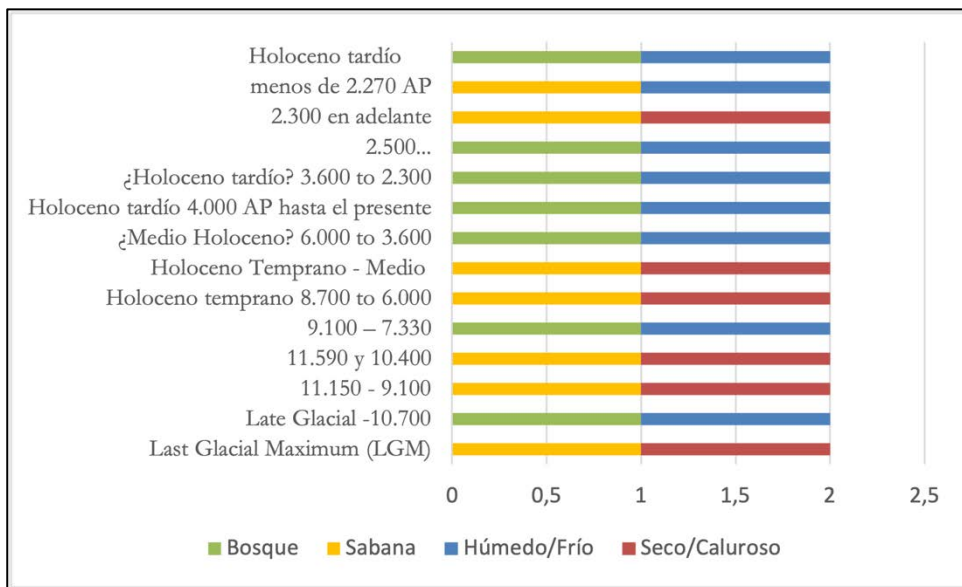
**Figura 6.** Tipos de vegetación mayor en la Sur América Tropical.

Fuente: van de Hammen, 1974.

Luego de los trabajos de Wijmstra y van de Hammen, han sido más bien pocos los análisis paleobotánicos y paleoclimáticos que posteriormente se han realizado. En particular merecen mencionarse los estudios de M.J. Eden (1974), Behling y Hooghiemstra (1998; 1999; 2000; 2001) junto con los que estos últimos hicieron con Berrio y Botero (2000; 2002; 2012). Los de los equipos liderados por Encarnación Montoya y Valentí Rull (Rull 2007; Montoya et al. 2011; Montoya, Rull, y Nogué 2011; Rull et al. 2013; Rull y Montoya 2014; Rull et al. 2015) también son una referencia importante. Finalmente, el reciente trabajo de Daniela Piraquive-Bermudez junto con Hermann Behling (2022) ofrece un excelente estado del arte de los trabajos anteriores a la vez que apunta a unas conclusiones novedosas.

Aprovechando la visión panorámica que ofrecen los trabajos de Behling y Hooghiemstra (2000) y de Piraquive y Behling (2022) sobre los estudios paleobotánicos que se han realizado en la región, reconstruyo una cronología de la historia antigua de los Llanos que se puede ver en extenso en el Anexo D. Allí se puede ver una tabla que reconstruye de manera detallada la cronología del clima y la vegetación de los Llanos según la información disponible. De forma sintética podemos ver en la Figura 7 dicha cronología, expresada en la relación entre el bosque (verde), la sabana (amarillo), el tiempo húmedo/frío (azul) y el tiempo seco/caluroso (rojo). En términos generales, existe una correspondencia entre la ocurrencia del tiempo seco y la extensión de la sabana (y en consecuencia la reducción del bosque) así como entre la ocurrencia del tiempo húmedo y la extensión del bosque (y en consecuencia la reducción de la sabana) de manera sucesiva a través de largos periodos de tiempo. Esta sucesión en la variación climática y vegetal, aunque comprende largos periodos de tiempo, es drástica, y nos permite comprender cómo la suma de factores climáticos y antrópicos contribuyó a la conformación del paisaje particular de los Llanos.

A través de la descripción de estos cambios contrastantes notamos que el tiempo tampoco es homogéneo y que las marcas temporales que establece la geología nos sirven para enmarcar las variaciones drásticas en el clima y la vegetación que hoy dan forma al ecosistema llanero.



**Figura 7.** Cronología de la relación entre clima y vegetación en los Llanos.  
Reconstrucción propia a partir de la información disponible.

En conclusión, la paleobiología ofrece una ventana única para entender la evolución y adaptación de la vegetación neotropical en los Llanos Orientales en un registro de larga duración. Los trabajos que he sintetizado nos ofrecen un panorama de la compleja relación



entre el clima, la vegetación y la actividad humana en esta porción de la cuenca del Orinoco. La distinción entre la Altillanura (donde se encuentra emplazado el Resguardo La Pascua) y la Llanura de desbordamiento aluvial, la clasificación de los grandes tipos de vegetación, así como la cronología de los drásticos cambios de los ciclos climáticos proporcionan un marco que enriquece nuestra comprensión del mundo de las sociedades llaneras que actualmente ocupan el territorio de La Pascua.

La confluencia de factores climáticos y antrópicos que dieron forma al característico paisaje llanero estableció una interacción rica y compleja entre el bosque y la sabana. Esta interacción también se reflejó en la forma como la ocupación humana se desarrolló entre dinámicas de aislamiento relativo y de interdependencia a escala regional, según como ilustraré a continuación.

#### **1.4 Los Llanos como región de refugio: los archipiélagos sociales**

La continua expansión y contracción del mosaico bosque – sabana en una gran escala temporal (decenas de miles de años) y espacial (más de 50 millones de hectáreas) sugiere la existencia de regiones de refugio. Estas podrían haber influido en la especiación faunística (Haffer 1969) y en la diferenciación lingüística y cultural, según sugiere Betty Meggers para la región amazónica (1954; 1975; 1977).

El macro-ecosistema de sabana tropical de la región de los Llanos está rodeado de otros dos macro-ecosistemas bastante definidos: el ecosistema de montaña andino y el de selva tropical (selva amazónica). Como se aprecia en la Figura 6, las sabanas se encuentran delimitadas al norte y al occidente por las montañas y al oriente y sur por la selva tropical. Entre cada uno de estos ecosistemas existen zonas intermedias: el piedemonte (de manera especial toda la región que va desde la cordillera oriental hasta el río Meta) y la zona de transición hacia la selva amazónica (delineada de manera contrastante por el río Orinoco y el río Vichada). El mosaico de bosque-sabana, característico de los Llanos, se organiza en torno a una red vegetal salpicada de sabanas que separan los ramales de bosque. La gente del lugar los llama “matas de monte” o simplemente “montañas”, pues desde la mirada distante que favorece las inmensas planicies, así se les ve. Sin duda, los pueblos que habitaron y aún hoy habitan este ecosistema ponen en funcionamiento estrategias de subsistencia diferentes a las de los pueblos del piedemonte o de la selva.

Debido a las variaciones climáticas, cada ramal de bosque pudo expandirse y contraerse en el tiempo, quitando o cediendo terreno a la sabana, pero sin perder nunca por completo su espesa

vegetación. Como una lentísima marea que unas veces alcanza las orillas y otras se retira despejando el lugar, las sabanas fluctuaron en un movimiento que nunca les hizo perder su doble característica de lugar de paso y de frontera. Sin embargo, ni los suelos altos (bancos de sabana) ni los bajos, fueron nunca un lugar propicio para establecer un asentamiento, al menos para los pobladores indígenas. Desde tiempo muy antiguo hasta la actualidad, los asentamientos humanos han estado próximos a los bosques, si no es que se han establecido al interior de ellos, como sabemos que es la práctica de las sociedades Cuiba (ver Capítulo 4).

A diferencia de las sabanas, los bosques proveen de alimento (vegetal y animal), de refugio frente a los fuertes vientos y el calcinante sol de verano y frente a las tormentas del invierno. También proveen de agua, por los caños que los surcan. Como bien lo sugiere Bernard Arcand en su etnografía sobre los Cuiba (2019), las sabanas son “el afuera”<sup>12</sup> del bosque, un afuera que en su considerable extensión funge como frontera entre las matas de monte. Aquí la frontera no es una línea sino un mar de tierra en donde las islas son los bosques. Los asentamientos humanos configuran verdaderos archipiélagos en donde, es justo decir, la gente permanece aislada, cercada de tierra por todas partes<sup>13</sup>.

El bosque, o el macro-jardín que podemos observar en los asentamientos actuales (ver Página 63 y ss.), es el único lugar que brinda las condiciones para la supervivencia humana. A pesar de conformarse como una red vegetal, el tránsito al interior del bosque es impracticable, por lo que cualquier grupo humano se mantiene en relativo aislamiento, salvo cuando emprende camino cruzando las sabanas, estableciendo caminos que burlan los suelos bajos y dejan su marca visible en los altos. Aisladas, pero en comunicación, las sociedades indígenas de la altillanura debieron conformar un sistema regional de interdependencia diferente (posiblemente de menor escala) a los sistemas regionales de la cuenca del Orinoco de los que vamos a tratar en el Capítulo 7, aunque integrados a ellos, formando un macro sistema social regional.

La descripción de la extensión de la vegetación de sabana en las tierras bajas y de las interacciones entre los macro-sistemas que hicieron Wijmstra y van der Hammen nos dan una idea de la presencia de refugios forestales:

La extensión repetida en las tierras bajas tropicales de la vegetación de sabana (y quizás localmente de tipos de vegetación más xerofítica) en áreas que ahora albergan vegetación

---

<sup>12</sup> Esta es una interpretación propia, debido a que Arcand no utiliza explícitamente esta figura. Sin embargo, es fácil de deducir, en especial cuando explica que los Cuiba defecan en la sabana, por la connotación que tiene dicho lugar como espacio separado del lugar de habitación.

<sup>13</sup> El Diccionario de la Real Academia Española define *aislar* con una acepción interesante aunque de poco uso: “cercar de agua por todas partes”, es decir, y como su propia etimología lo sugiere, volver una isla algo o alguien (Real Academia Española 2014a).

forestal (o una vegetación de sabana, respectivamente), puede haber llevado a un intercambio de sabana (y posiblemente de vegetación xerófila) especies de norte a sur (o viceversa) a través de la cuenca del Amazonas, y de este a oeste (o viceversa) a lo largo de la costa del Caribe. También puede haber dado lugar a la formación de refugios forestales, separando temporalmente las poblaciones de animales y plantas del bosque y provocando la especiación aislada (Wijmstra y van der Hammen 1966, 26. Traducción propia).

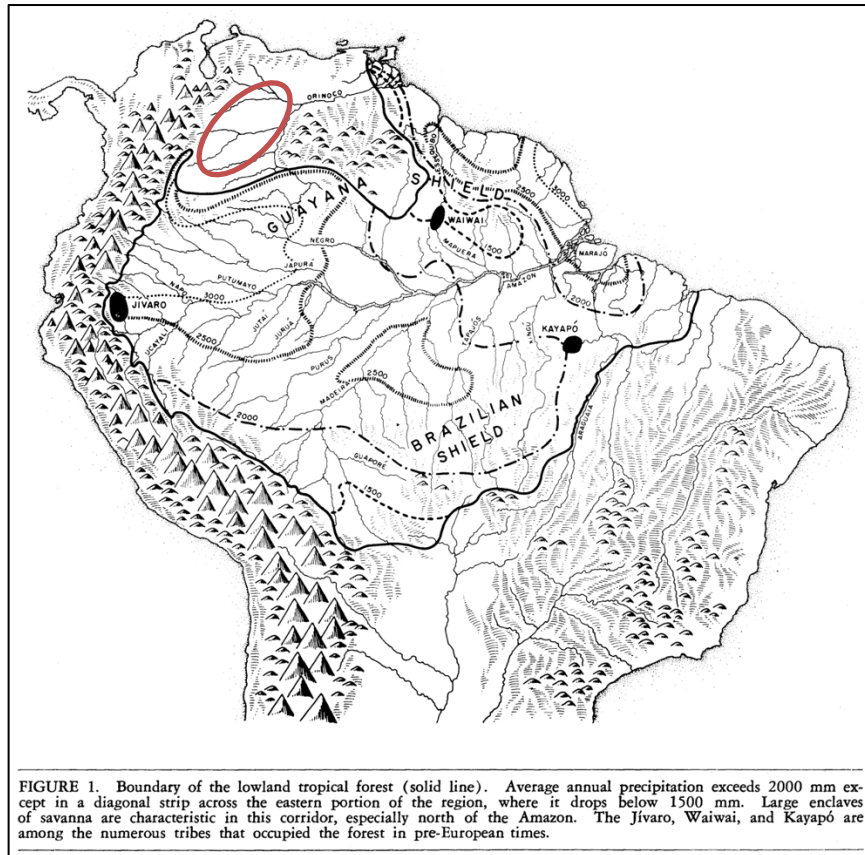
Nueve años después de Wijmstra y van der Hammen, Betty J. Meggers postula su teoría de la aplicación de los modelos de distribución y especiación aislada de la biología a la distribución cultural en las selvas de las tierras bajas de los trópicos americanos (Meggers 1975). Los refugios forestales<sup>14</sup> consisten en áreas de bosque aisladas por zonas de sabana originadas (o expandidas) debido a las fluctuaciones climáticas. La teoría de Meggers se circunscribe a la selva tropical identificada al interior de la línea gruesa de la Figura 8. En diferentes zonas dentro de esta gran región se constituyeron relictos de poblaciones vegetales, animales que -según Meggers- implicaron retos adaptativos para la población humana: “La alternancia entre períodos de fragmentación y coalescencia forestal postulada por los biólogos para explicar la diversidad de especies habría planteado problemas de subsistencia para los seres humanos adaptados al bosque debido a la relativa escasez de recursos alimentarios en la sabana” (1975, 160. Traducción propia).

De acuerdo con Meggers, debido a la disminución de recursos para la subsistencia humana en las sabanas, las poblaciones humanas o bien tuvieron que refugiarse en los relictos de bosques, o bien tuvieron que adaptarse al ecosistema dominado por las grandes extensiones de pastos: “La inferencia de que los grupos incapaces de permanecer en los refugios forestales se habrían visto obligados a adaptarse a la sabana o a buscar otros hábitats forestales es compatible con la evidencia lingüística y arqueológica de movimientos poblacionales prehistóricos extendidos” (Meggers 1975, 160).

Ahora bien, si consideramos que en la región de los Llanos colombo-venezolanos las expansiones y contracciones del bosque han estado presentes en la larga duración de las variaciones climáticas, y por lo tanto las sabanas han permanecido de manera constante (también expandiéndose y contrayéndose) es factible sugerir que toda esta macrorregión llanera constituyó en sí misma una zona con múltiples relictos de bosques (organizados como una gran red) que fungieron como regiones de refugio.

---

<sup>14</sup> Meggers retoma especialmente los trabajos de Jürgen Haffer sobre especiación de aves (1969) y de Brown, Sheppard y Turner (1974) sobre mariposas.



**Figura 8.** Frontera de la selva tropical al interior de la cual se producen las regiones de refugio forestal. Fuente: Meggers (1969, 142). Señalo con una elipse roja los Llanos.

Si las regiones de refugio que Meggers deduce de la zoología y la biología dependían de la ampliación de la sabana sobre el bosque, pues esas mismas condiciones también estaban presentes, y desde muy antiguo, por fuera de la frontera de la selva tropical que la antropóloga delinea en la figura anterior. En la región que yo evidencio con la elipse roja, y que corresponde a los Llanos, se presentan de manera muy concentrada las disposiciones bosque-sabana que dan origen a las condiciones de aislamiento que favorecen la distribución cultural.

En el siguiente capítulo comprobaré cómo las sociedades indígenas llaneras están distribuidas en una diversidad inmensa de grupos cuyos patrones de asentamiento y modos de subsistencia varían en una gama de intensidades entre el nomadismo y sedentarismo. Al interior de este rico archipiélago social, existen innumerables variaciones dialectales, organizaciones sociales basadas en la fisión y fusión de grupos aglomerados según disposiciones nómadas, así como segmentaciones derivadas de una organización por clanes totémicos más cercana al sedentarismo. Todo esto representa un rico universo que es ejemplo de distribuciones culturales derivadas de una dinámica de aislamiento relativo que nunca impidió relacionamientos a escala regional.

La crítica de Richard Whitten a las contribuciones de Meggers ilustra varias de las limitaciones de sus hipótesis, que en general considera como “prematuras” (Whitten 1979). Sin embargo, el enfoque multidisciplinar de su teoría, y la evidencia que corrobora la incidencia del aislamiento ecológico en la distribución cultural son muy sugerentes. Mi hipótesis de que los Llanos presentan de manera concentrada las condiciones ecológicas propicias para la creación de zonas de refugio debe demostrarse mejor con datos cruzados entre la biología, la zoología, la arqueología, la lingüística y la etnografía regional, empresa que me es imposible abordar en esta investigación.

En la segunda parte de este trabajo, se verá cómo la figura de Resguardo que se implantó en la Orinoquia colombiana desde finales de los años 70 del siglo pasado, funcionó también como una zona de refugio, esta vez ya no fruto de factores ecológicos sino de las profundas crisis sociales originadas por la expansión de distintas fronteras de colonización, las cuales afectaron grandemente a las sociedades indígenas llaneras.

## **1.5 Algunas conclusiones sobre el territorio antiguo de Los Llanos**

En este análisis de la historia antigua de los Llanos colombianos, he querido explorar las complejidades de su evolución paisajística a lo largo de extensos periodos. Desde las fluctuaciones climáticas hasta las interacciones propias del bosque-sabana, este aparte revela un mosaico dinámico que ha perdurado a través del tiempo. La relación simbiótica entre el clima, el suelo, la vegetación y la presencia humana fue corroborada por la extensa cronología que los estudios paleobotánicos y paleoclimáticos nos proporcionan. La persistente alternancia entre periodos secos y húmedos ha influido en la expansión y contracción del bosque y de la sabana, dando forma a un paisaje único que caracteriza los Llanos.

La presencia del fuego como agente modelador, tanto natural como antropogénico, ha dejado su marca en la configuración de las sabanas, así como vestigios de la sofisticada relación entre el ser humano y su entorno. La ocupación humana, documentada a través de evidencia arqueológica y paleobiológica, revela adaptaciones ecológicas y cambios en la vegetación asociados con la presencia de comunidades humanas a lo largo de los milenios:

El impacto humano en el ecosistema de la sabana parece ser muy fuerte, especialmente durante el Holoceno tardío. Consideramos que la vegetación del período Holoceno medio estuvo poco influenciada por los humanos y concluimos que la dinámica del límite bosque-sabana está determinada principalmente por el cambio de precipitación y, en menor medida, por cambios

en la frecuencia de incendios, condiciones del suelo y factores bióticos” (Behling y Hooghiemstra 2000, 694).

Las condiciones de aislamiento relativo influyeron en la creación de "archipiélagos sociales" configurados por asentamientos humanos en o alrededor de los bosques y separados por grandes extensiones de sabanas. Sin embargo, este aislamiento no ha impedido la comunicación y las interacciones a escala regional.

Este capítulo planteó la hipótesis de que los Llanos podrían haber funcionado como zonas de refugio, las cuales contribuyeron a la diferenciación lingüística y cultural en la región. La interdependencia entre los macro-ecosistemas de sabana, selva tropical y montaña ha creado un entorno único que ha favorecido y enmarca actualmente la coexistencia entre sociedades nómadas y pueblos más sedentarios.

La historia antigua de los Llanos colombianos representa un fascinante testimonio de la interacción social y ecológica a lo largo de grandes periodos de tiempo que se cuentan en milenios y “Aquellos que nos parece como las formas fijas del paisaje, pasivas e inmutables a menos que actúen desde el exterior, están en movimiento, aunque a una escala inmensamente más lenta y majestuosa que aquella en la que se llevan a cabo nuestras propias actividades” (Ingold 1993, 164)<sup>15</sup>. Hoy, los mosaicos, las interacciones y la interdependencia regional, pueden observarse en el Resguardo La Pascua, un microcosmos social y ecológico que revela, en una escala pequeña, el gran universo de los Llanos.

---

<sup>15</sup> Al final de la segunda parte de este trabajo, me detendré en el significado del paisaje y en los aportes de Ingold a propósito. Quien quiere, bien puede saltar a dicho aparte (desde la página 204) y leer esta y la otra sección como una sola.

## **2. Los mundos y las vidas en el paisaje cotidiano. El territorio actual del Resguardo La Pascua.**

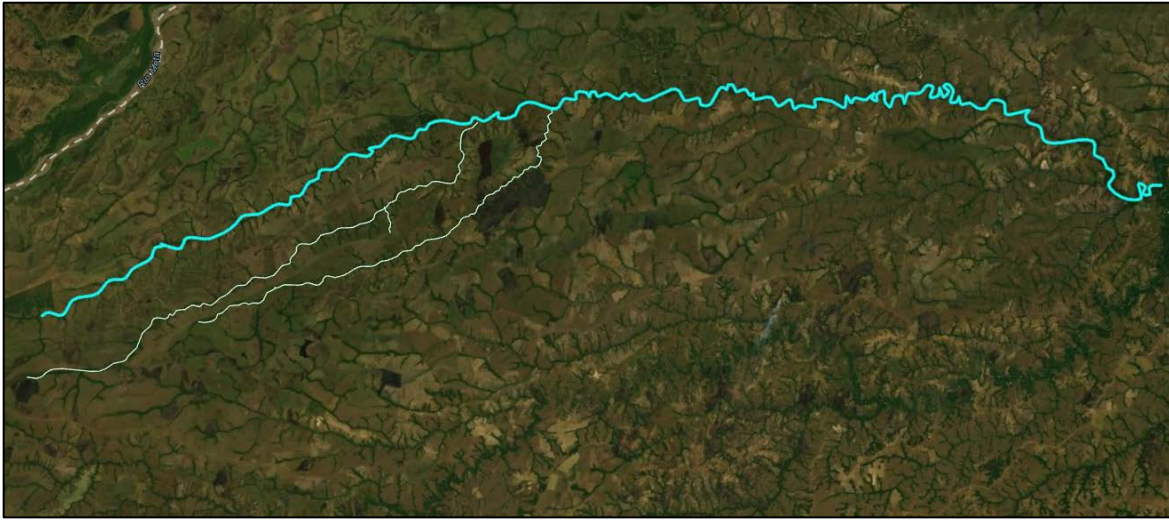
Esta sección busca brindar un análisis detallado de las características físicas y ecológicas del Resguardo La Pascua. Dichas características han sido cruciales en la configuración de los asentamientos actuales, en la movilidad humana y en la supervivencia de las familias que llegaron allí, expulsadas por distintas oleadas de colonización en otras regiones de los Llanos. Siendo una zona de interfluvio, alejada de los cuerpos de agua mayores, y por lo tanto de los principales vectores de colonización, el Resguardo La Pascua presenta unas particularidades que a simple vista son difíciles de comprender. Para entender su especificidad en medio de la aparente homogeneidad del paisaje llanero, será necesario ahondar en la simbiosis entre las formas de territorialización que ponen en práctica sus pobladores y las condiciones ecológicas que las enmarcan y posibilitan.

### **2.1 El territorio dado y construido. Los suelos y la vegetación con relación a los asentamientos**

Como dos hebras suspendidas en el aire y abanicadas por un sople tenue, se observan desde el aire los caños Negro y Boral. Serpentean en sus trayectorias zigzagueantes pendidos de un hilo de más de 250 kilómetros de extensión: el río Gavilán. El Caño Negro es el primero en desprenderse del ramal del Gavilán, fluyendo paralelo a él durante 83 kilómetros, mientras que un poco más al oriente, distanciado apenas 14 kilómetros de la desembocadura, vierte sus aguas el Caño Boral luego de 75 kilómetros de recorrido.

En medio de ambos Caños, una sabana abierta se extiende hacia el sur y hacia el occidente interrumpida por 61 ramales de caños más pequeños, afelpados por la mata de bosque, semejantes a un sistema circulatorio compuesto por venas y arterias cuyo cauce conduce, produce y mantiene la vida en sus múltiples expresiones. Un mosaico de bosque y sabana se

extiende por miles de kilómetros en todas las direcciones y ha estado allí antes de la llegada de los humanos.



**Figura 9:** El río Gavilán y los dos caños que desembocan en sus aguas. El Caño Negro a la izquierda y El Boral a la derecha. En el primero se ilustra el Caño Kasibali. Elaboración propia.

20 kilómetros más abajo, una ramificación del Caño Negro cae sobre la sabana, como queriéndose encontrar con la costa del Boral. Desde la parrilla de la moto se le ve imponente, - como dormida- dejándose sentir a la vez como barrera y como un brazo dónde reposar. Le dicen montaña, y es el bosque que rodea al Caño Kasibali, cuyo trasegar de 4 kilómetros vio nacer a los primeros Emilianos y Rafeales, dos grupos locales Cuiba que de monte en monte dominaban un amplio territorio desde el Gavilán hasta los ríos Tomo y Tuparro.

Cuando llegaron los misioneros le apodaron Tití al Kasibalinajato<sup>16</sup> y hoy se le conoce más por ese nombre. Algo parecido sucedió con el Wiripali (Gavilán), Kawirinae (Caño Negro) e incluso con el Tsalubayo (Guachiría) de donde fueron desplazadas cerca de 60 familias Cuiba huyendo de las matanzas a manos de los *wowai*<sup>17</sup> para buscar un lugar más tranquilo donde proseguir su vida.

Los topónimos permiten constatar la antigüedad del poblamiento de esta región. Ciertamente, desde fecha muy antigua los grupos de cazadores-recolectores recorren y ocupan un vasto

<sup>16</sup> Najato=caño. Diccionario sikuani-español. (Queixalós 1988a)

<sup>17</sup> Wowai=no indígenas, según el diccionario arriba citado. En el cotidiano del Resguardo, *wowai* quiere decir “blanco”. Francisco Queixalós ha profundizado en extenso sobre este término en cuanto categoría de identidad (Queixalós 1989). Ver también la sección 3.4 a partir de la Página 93.



territorio al lado y lado del Meta. Podemos conocer su presencia desde el Departamento de Arauca hasta más abajo, en territorio del Casanare y del Vichada (Ortiz 1983; Arcand 2019).

**Tabla 3.** Topónimos en lengua Cuiba de los principales ríos y caños relacionados con el Resguardo La Pascua.

Toponimia Cuiba	Toponimia criolla	Lugar donde desemboca
Tsalubayo	Guachiría	Meta
Kaewirinae	Caño Negro	Río Gavilán/Elbita
Kasibali	Caño Tití	Río Gavilán/Elbita
Wiripali	Gavilán / Elbita	Se une al río Tomo y luego desembocan en el Orinoco

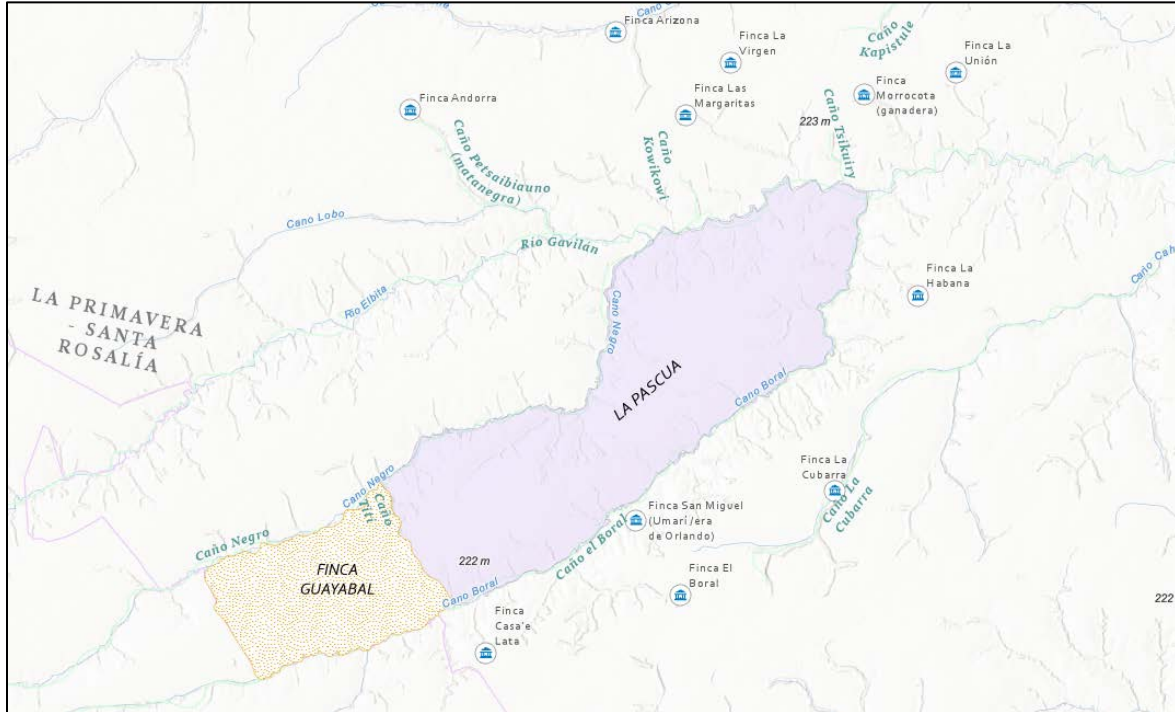
Elaboración propia a partir de los datos recolectados en campo.

La historia del Resguardo que se relata en profundidad en el Anexo A, nos cuenta cómo la confluencia de sociedades en el actual territorio de La Pascua coincide con el contacto entre diferentes formas de nombrar la gente y el territorio. La interacción entre los topónimos expresa la variedad de mundos que entran en relación. En dicha reconstrucción histórica se cuenta el detalle de la iniciativa que los comuneros, ya asentados hace al menos una década, adelantan con ayuda de los misioneros para constituir legalmente el territorio que de manera histórica y ancestral ocuparon distintas sociedades indígenas, algunas de ellas presentes hoy en día.



**Figura 10:** Mapa de la capa vegetal de los bosques de galería del río Gavilán y de los caños Negro y Boral.  
Elaboración propia.

Dicha iniciativa dio como resultado la primera caracterización oficial del territorio del actual Resguardo La Pascua. Fue fruto del trabajo de una comisión del Instituto Colombiano de la Reforma Agraria - INCORA, conformada por un equipo interdisciplinar de profesionales provenientes de áreas como la antropología, las ciencias agrícolas y la topografía, bajo la guía y colaboración de la gente del resguardo. El resultado fue la Resolución 108 del 15 de Diciembre de 1981, en donde se titula de manera legal el Resguardo La Pascua con un área de 19.120 Has.



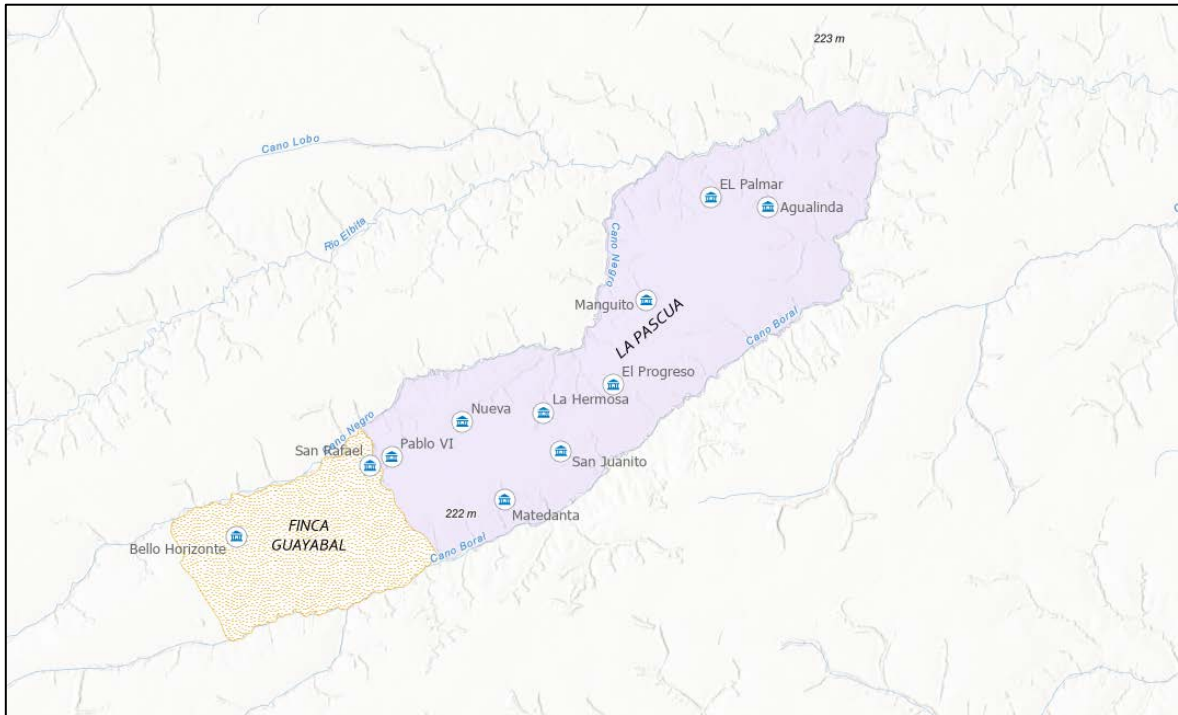
**Figura 11.** Área total del Resguardo y área en reclamación con las fincas identificadas alrededor. Se incluye hidrografía con algunos topónimos en lengua Guahibo/Sikuani. Elaboración propia.

Como se puede ver en la **¡Error! No se encuentra el origen de la referencia.** Figura 11 los límites naturales del resguardo son: al norte el Río Elbita, denominado en la región Río Gavilán; al occidente el Caño Negro y al oriente el Caño El Boral. De manera detallada, la Resolución 108 de 1981 indica los linderos generales de la siguiente forma:

Se toma como punto de partida la desembocadura del caño Negro en el Caño Elbita (o Río Gavilán). Se sigue el curso del río Gavilán o Elbita, aguas abajo, con rumbo Noreste hasta la desembocadura del Caño El Boral en el río Gavilán o Elbita. Del anterior punto, se sigue el curso del Caño el Boral aguas arriba y con rumbo sur inicialmente, luego con rumbo suroestes y siempre remontando las aguas del Caño El Boral, se toma el rumbo sureste, posteriormente el caño cambia nuevamente el rumbo con sentido suroeste, se sigue agua arriba hasta encontrar la cerca que dé lindero entre el Hato El Tesoro y la Misión de la Pascua. Del anterior punto se sigue el rumbo de la cerca con dirección Noroeste hasta encontrar el Caño Negro. Del anterior punto se sigue el curso del Caño Negro aguas abajo y con rumbo Noreste inicialmente, luego se cambia por el rumbo norte y siempre aguas abajo del Caño Negro, finalmente vuelve a cambiar el rumbo en sentido noreste hasta su desembocadura en el río Gavilán o Elbita punto de partida y cierra. (INCORA 1981, art. 1)

Extrañamente, “la cerca que dé lindero entre el Hato El Tesoro y la Misión de la Pascua” no quedó convenientemente delimitada. Para la época, La Misión La Pascua comprendía dos

fincas, una de ellas colindando con el antiguo Hato El Tesoro, en un predio bautizado por los misioneros como “Finca Guayabal”. La resolución del INCORA no toma en cuenta esta porción, y calcula el área enmarcada por los Caños Negro y Boral desde el río Gavilán (Río Elbita en el mapa siguiente) hasta el caño Tití, lugar donde se construyó la infraestructura educativa. El área en proceso de reclamación es de 5.900 Has aproximadamente, según los cálculos realizados en una reunión de Asamblea General y con ayuda de ArcGIS.



**Figura 12.** Área del resguardo con las comunidades indicadas. En amarillo el área en actual reclamación. Elaboración propia.

Actualmente, este sector de la Finca Guayabal es objeto de un litigio ante la Agencia de Restitución de Tierras, quien estudia la solicitud de las autoridades de La Pascua para sanear dicho territorio e incluirlo dentro del área legalizada del Resguardo. Las consecuencias de dicha repartición recaen sobre todo en el grupo Cuiba, como se explicará en el Capítulo 4 (página 115 y ss.)

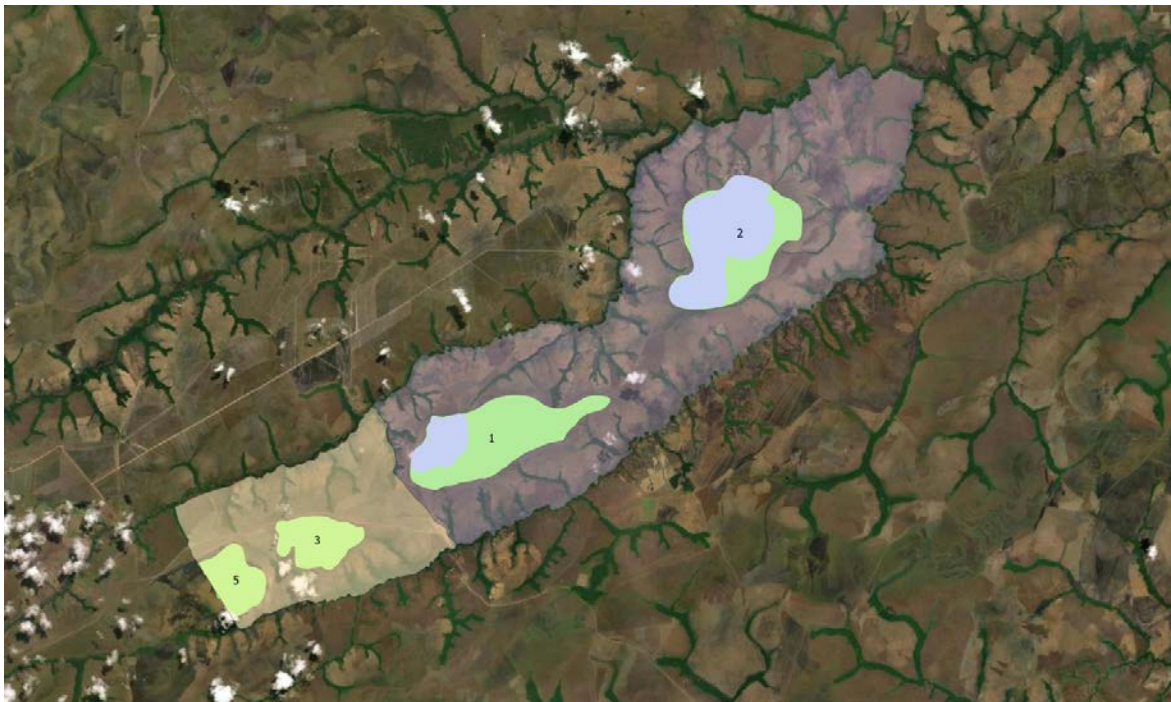
La información de los suelos que aparece en la citada Resolución es la siguiente:

Los suelos del área son de origen aluvial depositados durante el pleistoceno superior. En su mayor parte son planos, pero presentan dos modalidades: suelos "bajos" con alto nivel freático y suelos de sabanas altas, muchos más secos que los primeros. De acuerdo a la clasificación de la FAO, pertenecen a las clases III y IV no aptos para cultivos comerciales, pero sí para el

pastoreo en sabanas naturales y la práctica de algunas formas de agricultura de subsistencia. (Consideración, 2, b.)

En la Figura 13 se puede observar las dos grandes áreas de bajos que se encuentran dentro del Resguardo. Estos bajos suelen inundarse y crear pantanos durante la estación de invierno. Incluso en verano no suelen transitarse y tanto los caminos como los asentamientos se distribuyen bordeando estos suelos bajos. A partir de los polígonos dibujados se ha calculado de forma aproximada el área de ambos bajos en 1.483 Has para el bajo norte y en 406 Has para el bajo sur, lo cual da un total de 1889 Has.

El área correspondiente a los suelos altos, incluyendo las sabanas y los bosques de galería sería entonces de 17.231 Has. No obstante, se puede calcular el área de los suelos bajos de forma tal que incluyan toda el área efectivamente inundable, lo que da una imagen más cercana al criterio de selección de lugar de asentamiento (suelos altos) que utiliza la gente del Resguardo. Así, el área del suelo bajo del norte sería de 1.956 Has y del suelo bajo del sur de 2.064 para un total de 4.020 Has de suelos bajos y por lo tanto un restante de 15.000 Has de suelos altos incluyendo sabanas y bosques de galería.

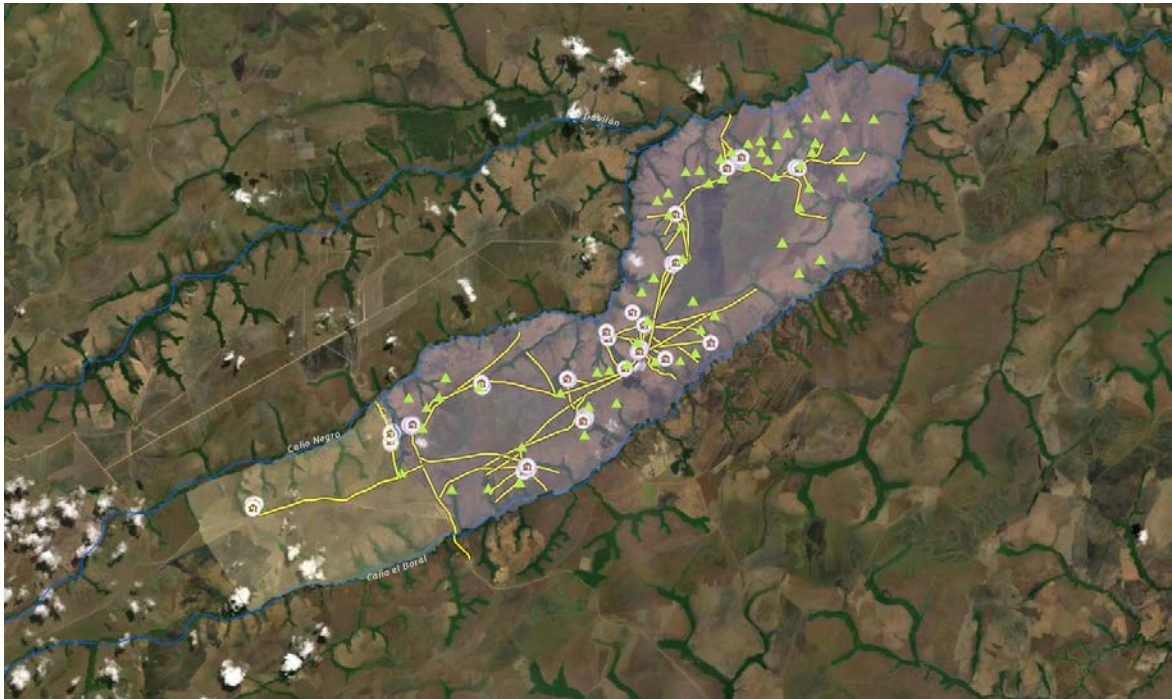


**Figura 13.** Suelos bajos del Resguardo La Pascua.  
1= bajo sur; 2=bajo norte. 3 y 5= bajos en el área de reclamación. Elaboración propia.

Las tierras altas son un determinante ecológico para la selección de los lugares de asentamiento. Las casas se emplazan en lugares cercanos al bosque de galería, comúnmente en las zonas que

se conocen como "puntas de mata", donde además de disfrutar de un nivel más alto con respecto a los suelos bajos, consiguen estar más cerca del recurso hídrico y de los suelos ricos en materia vegetal de los bosques de galería. Como se ven en la Figura 14, tanto los asentamientos como los caminos están construidos en las tierras altas, siempre bordeando los bajos.

Así pues, la sabana se puede apreciar a lo lejos como un terreno ondulado; conforma un paisaje que se aprecia de manera distinta según se lo vea desde los puntos más altos o más bajos. En los suelos bajos, el paisaje es dominado por una imponente línea del horizonte, recta y homogénea, mientras que en los suelos altos se logran apreciar dichas ondulaciones dominadas por los bosques de galería y las manchas de sabana (ver Figura 3).



**Figura 14.** Distribución de asentamientos y de caminos con relación a los suelos bajos y las puntas de mata.  
Elaboración propia.

Como ya se ha mencionado, los bosques de galería constituyen una red vegetal que crece alrededor de las fuentes de agua (ríos y caños). Allí los suelos son ricos en materia vegetal y albergan árboles, arbustos y palmas que conforman todo un ecosistema. Este hace contraste con la sabana de suelos ácidos y desprovista de vegetación, salvo por los pastos y pequeños arbustos dispersos. El "chaparro" (*curatella americana*) es una de las especies vegetales más características de la sabana, reconocido por el carácter abrasivo de sus hojas, las cuales son usadas por la gente del Resguardo para limpiar recipientes. La aspereza de sus hojas puede

causar heridas especialmente en las piernas cuando se los roza. Actualmente, la especie más prolífica en el Resguardo es el llamado "*chaparro bobo*" cuyas hojas lisas ya no raspan al contacto. Estos bosques son también el lugar de concurrencia de la fauna, y por lo tanto, lugares de cacería y si el afluente tiene el tamaño adecuado, de pesca.

En el primer capítulo, tuve la oportunidad de mostrar cómo los bosques son los lugares de confluencia humana. Los primeros pobladores del actual Resguardo fueron los Cuiba, cazadores y recolectores quienes recuerdan la composición del mosaico bosque sabana antes de la llegada de los misioneros "solo se miraba banco de sabana y montes vírgenes y en abundancias de frutas silvestres para sus alimentos" (HC 02, 13-15). Estos bosques forman redes similares a un sistema circulatorio cuyas ramificaciones se desprenden de troncos principales, que son a su vez derivaciones de los ríos. Los extremos de cada ramificación se conocen como "puntas de mata" y son un referente geográfico imprescindible para los pobladores, además de representar el lugar ideal para el asentamiento de las unidades domésticas.

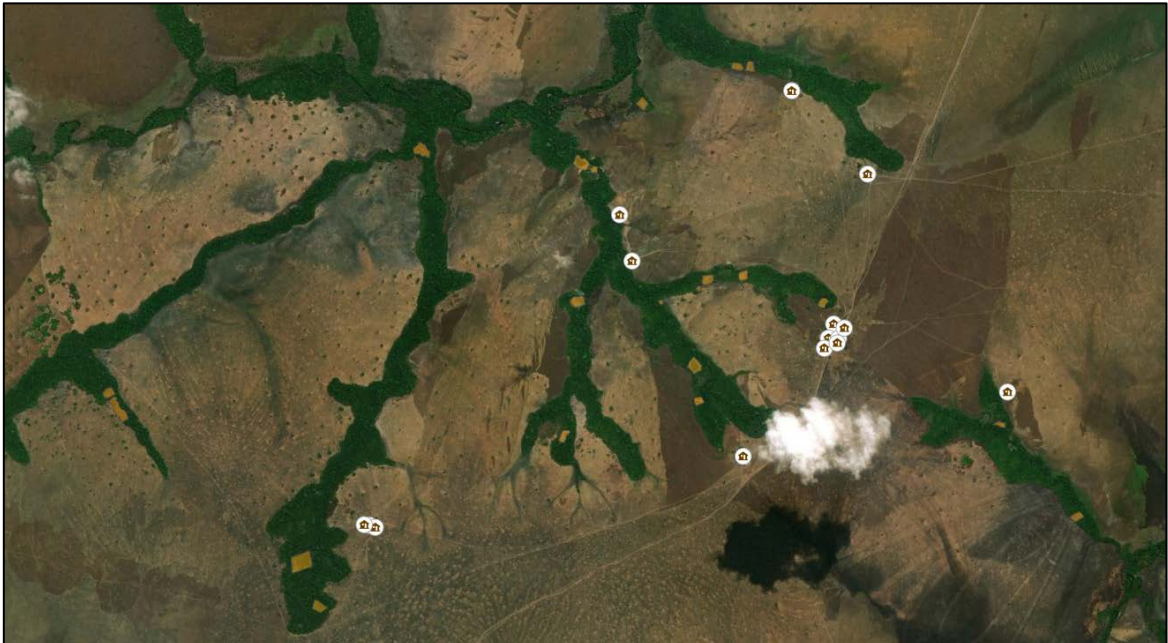


**Figura 15.** Arbusto de curatella americana presente en las sabanas del Resguardo. Fotografía tomada por el autor el 22 de febrero de 2022.

En el Resguardo La Pascua se cuentan 61 puntas de mata, de las cuales 20 se desprenden del Río Gavilán, 20 del Caño Negro y 21 del Caño El Boral (ver Figura 14) . Aquí no cuento las puntas de mata del área en reclamación. Si se transpone el dato de las puntas de mata con el de las casas (y así ilustrar la relación entre las casas y los bosques de galería), se obtiene un mapa de los asentamientos en relación con los dos factores clave de su configuración: los suelos altos y la cercanía a la fuentes hídricas. Más adelante veremos la configuración de un asentamiento, y cómo en él, confluyen las unidades habitacionales, las cocinas y laboratorios para el procesamiento de la yuca amarga, y los caminos, los sistemas de producción (conuco). Por su relevancia, a continuación nos detendremos a analizar este último.

## 2.2 Producción y consumo en libertad: conucos, trabajo y movilidad ecológica o por qué no todo el que cultiva es agricultor

Entre las diferentes actividades económicas de auto-subsistencia del Resguardo, el sistema de producción agrícola, conocido como “conuco” es el más destacado, seguido de la caza y la pesca. Estos son áreas que se rozan y queman dentro de los bosques de galería, puesto que allí se aprovecha la mejor calidad de los suelos próximos a las fuentes de agua, así como los microclimas propicios para el cultivo de una gran variedad de especies vegetales. Muchos pueblos de las tierras bajas tienen sistemas similares a los que denominan *chagras*. Desde el punto de vista geográfico, los conucos son visibles desde el satélite y aunque no para la mirada humana (puesto que están ocultos detrás del bosque) conforman un paisaje cenital que destaca frente al verde exuberante de los bosques.



**Figura 16.** Vista satelital de algunos conucos de la Comunidad de El Progreso. Se encuentran resaltados en amarillo con las casas señaladas. Elaboración propia.

En la Figura 16 se puede observar la presión que los conucos generan sobre el ecosistema del bosque de galería, cada uno de los cuales ocupa entre 1 y 2 Has. aproximadamente. Las manchas de color más oscuro que se ven en la sabana corresponden a las quemaduras (ver Figura 16) que la gente del Resguardo ocasiona como una práctica antigua que se ha reseñado desde tiempos de la Colonia y que al parecer obedece a una práctica que puede remitirse a más de 3000 años de

antigüedad, según como vimos en el capítulo anterior. Un cálculo aproximado de las hectáreas dedicadas a los conucos se puede ver en la **Tabla 4**:

**Tabla 4.** Áreas de conuco aproximadas por comunidad

Comunidad	Área (Has)
Nueva	0,56
El Palmar	1,55
Pablo VI	1,57
San Juanito	2,57
Manguito	2,85
La Hermosa	3,04
Agualinda	3,56
Matedanta	3,67
San Rafael	3,77
Sin determinar*	4,07
Bello Horizonte	4,83
El Progreso	6,29
<b>Total</b>	<b>38,33</b>

\*Se presume que pertenecen a la Comunidad de San Rafael. Elaboración Propia a partir de las imágenes satelitales procesadas en ArcGIS Pro©

Desde el punto de vista del área y de la localización, el conuco es un sistema de producción agrícola que se realiza dentro del bosque, en cuya porción se realiza una perturbación que impacta su composición. El cultivo dentro del bosque se realiza para aprovechar el suelo fértil presente alrededor de los caños y beneficiarse de la sombra.

Tomando prestado un vocabulario de la astronomía, se puede decir que el conuco sigue una trayectoria doble de rotación y traslación. El movimiento de rotación se da al interior del conuco y consiste en la siembra en conjunto de diversas especies, una seguida de la otra, según el conocimiento que ricamente conservan y reproducen los habitantes del Resguardo. Allí se cultivan actualmente más de 40 especies vegetales con variedades entre las mismas<sup>18</sup>. Dentro de estas micro siembras, pude observar disposiciones de plantas de plátano, yuca y maíz intercaladas. A medida que se cosecha, se puede cambiar la disposición de las plantas, crear o

<sup>18</sup> En el Anexo G se puede consultar dichas variedades con su nombre común, en lengua sikuni y en dialecto criollo. En *Ecology and culture change among the colombian Guahibo*, Robert Morey realiza una descripción muy detallada del sistema de cultivo Guahibo. Allí caracteriza los factores que estos “ineficientes cultivadores”, en palabras de Morey, enfrentan y manejan y recupera las prácticas y el vocabulario que confluye en el manejo de la topografía, los suelos y la vegetación (R. V. Morey 1970a, 96-107)



cambiar surcos cuando es necesario y hacer una fiesta de la diversidad vegetal dictada por la creatividad de los horticultores:

Al interior del conuco, cada planta se cultiva en las condiciones micro climáticas que genera la tumba de los árboles. Una vez que estas plantas, cosechadas a corto plazo, crean un dosel protector del suelo, se pasa a la siembra de plantas que permanecerán en producción durante largo tiempo, principalmente los frutales. Estos entran en producción en algún momento entre el tercero y el quinto año de edad. (CIAT 2001, 58)

Un conuco estándar puede durar entre 4 y 6 años cuando se le cultiva intensamente, o mucho más cuando su cultivo no es intenso (es decir con arreglo a las disposiciones que acabamos de mencionar). Una vez se mengua la fertilidad del suelo y que las plantas silvestres aumentan su ocupación, el conuco se abandona y se procede a cultivar uno nuevo, teniendo mucho cuidado de guardar la mejor semilla del anterior para llevarla al nuevo lugar. Allí se despeja un área, se quema de manera controlada y se vuelve a sembrar, reproduciendo nuevamente el ciclo pero en una locación diferente. A esto que en las ciencias agrícolas se le denomina sucesión (Griffon, Hernandez, y Ramírez 2021) le he querido llamar “traslación”. Resulta además muy sugerente que este tipo de cultivos sean denominados por la FAO como “agricultura migratoria” (Watters 1971; Warner 1994), expresión que resuena muy bien con el carácter móvil de las poblaciones humanas llaneras.

La siembra itinerante de varias especies vegetales, y especialmente de árboles frutales, incide en la composición de los bosques, los cuales sin duda deben su estructura en parte a la actividad humana. Luego que el ojo se acostumbra a la amplia gama de verdes y de formas (lo cual a veces puede tardar años), uno puede empezar a distinguir porciones de bosque que claramente han sido cultivadas, en la que se destacan árboles y palmas de uso común entre los pobladores. El efecto que tiene la horticultura en la dispersión y propagación de especies, es notable en la gran diversidad vegetal del bosque de galería, diversidad que sabe apreciar el ojo agudo de los lugareños, quienes pueden percibir dónde ciertos árboles y palmas son más abundantes.

El conuco es un sistema complejo que contiene una gran diversidad en la composición vegetal (diferentes suelos y drenajes, variedad de plantas cultivadas y silvestres) así como en la presencia e impacto de los animales y otros agentes biológicos como las plagas. Esta asombrosa multiplicidad interna se complementa con la diversidad que el conuco, en su unidad y dinámica representa. El conuco atraviesa fases que los pobladores del Resguardo saben identificar, similares a estadios de desarrollo. En estas fases intervienen de manera diferenciada variables edafológicas, hídricas, fitopatológicas, de aumento de cobertura vegetal silvestre y de presencia de diferentes animales a lo largo de sus transformaciones.



**Figura 17.** Vista de un conuco y de yuca recién arrancada.

Izquierda, conuco plantado en su mayoría con yuca brava (*manihot esculenta*). Derecha, detalle de una yuca recién arrancada en el mismo conuco. Fotografías tomadas por el autor en marzo de 2022.

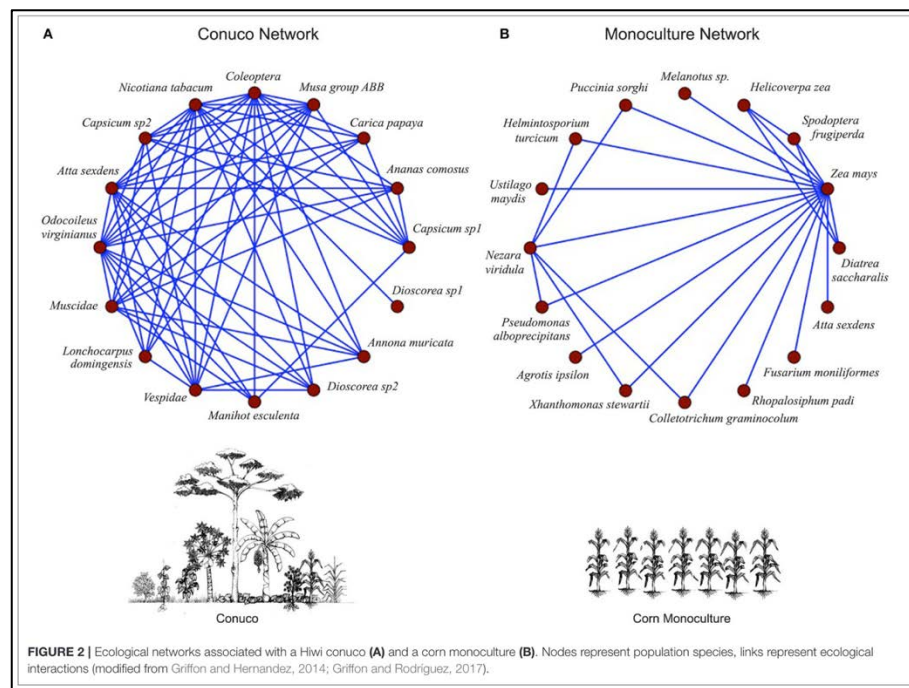
Cada fase requiere un manejo ecológico diferenciado y por lo tanto implica el concurso de habilidades e intensidades de trabajo diferentes: más intervención humana en su inicio, seguida de más participación de los otros agentes ecológicos como las plantas silvestres y los animales, hasta alcanzar una nula participación humana (CIAT 2001). Entre la siembra y la cosecha, se encuentran las labores de cuidado que requieren el concurso de toda una familia. Aunque la siembra y la cosecha requieren del trabajo de varias personas al mismo tiempo, el cuidado es rotatorio y practicado casi siempre por una sola persona.

En una de las comunidades donde viví por varios meses, era corriente la queja de uno de los capitanes de que los loros se comían todo el maíz. No siempre él tenía el tiempo ni las fuerzas para estar en el conuco durante el tiempo en que venían estos pájaros a devorar el fruto de su esfuerzo, por lo que amargamente sentía que trabajaba mucho para el beneficio de otros. Esto quiere decir que el conocimiento ecológico y el esfuerzo en intensidad de trabajo variables que requiere el conuco, debe ajustarse tanto al momento de su desarrollo como entidad total, así como a los momentos de desarrollo de cada especie cultivada.

Lo anterior implica la puesta en escena de múltiples interacciones ecológicas entre plantas, animales (incluidos una considerable variedad de insectos), otros agentes biológicos (bacterias, hongos, parásitos) y humanos. Recientemente, investigadores de la Universidad Central de Venezuela han analizado de manera comparada las redes ecológicas presentes en conucos Guahibo y plantaciones con monocultivo de maíz. Sus conclusiones son muy pertinentes para mi investigación, puesto que ilustran la manera como la diversidad no supone aislamiento sino justamente, ricas y complejas interacciones que van más allá de meros contactos. La diversidad tiende a expresarse en redes y sistemas:

En el monocultivo, más allá del maíz, básicamente se encuentran insectos y microorganismos capaces de generar enfermedades en el mismo. Mientras tanto, en el conuco hay una mayor diversidad de plantas y grupos de animales; y entre estos se representan todos los tipos de interacciones ecológicas: competencia, mutualismo, comensalismo, amensalismo y contramensalismo (este último se refiere a interacciones víctima-explotador o consumidor-recurso, como la herbivoría, la predación o el parasitismo). En la red de monocultivo, solo hay competencia, comensalismo y contramensalismo. De hecho, se puede observar que hay una especie (maíz: *Zea mays*) a la que todas las demás especies están directamente vinculadas. (Griffon, Hernandez, y Ramírez 2021, 6. Traducción propia)

Es interesante ver cómo en el monocultivo de maíz también hay una diversidad interna aunque dicha diversidad no produce los mismos relacionamientos presentes en el conuco. Esto se debe a que la multiplicidad es negada en su relacionamiento al subordinarla a una única relación posible de dependencia o de expulsión con respecto a la especie privilegiada. Se crea una única relación posible y se excluyen las demás. Es la *agro-νομία* vs. la *eco-λογία*.



**Figura 18.** Comparación de las redes ecológicas del conuco Guahibo y del monocultivo de maíz.  
Fuente: (Griffon, Hernandez, y Ramírez 2021, 5).

El conuco es entonces un sistema de interdependencia ecológica. Dicho sistema se compone de múltiples redes que se arman y desarman de acuerdo a las fases que atraviesa. Es imposible no pensar en las resonancias sociológicas de este hecho. La eco-logía que hace red se vuelve

una socio-logía. En efecto, lo que tenemos en el conuco es el establecimiento de un rico conglomerado de relaciones, de sociabilidades inter-especie cuya confluencia pasa también por la agencia inter-especie. Su intencionalidad e interdependencia se ven reflejadas de manera sorprendente en la figura anterior.

No es extraño pensar entonces en que las relaciones sociales hacen parte de una ecología en red, y que el modo de vivir juntos, relacionados pero nunca homogéneos es un distintivo de las sociedades llaneras. El conuco es una metáfora poderosa para entender las formas de organización social y cómo estas formas de manera constante y consciente resisten al límite que impone cualquier concepción y práctica hegemónica que niegue y restrinja la multiplicidad relacional. Tendremos ocasión de ver esto en el Capítulo 7 (página 217 y ss.)

La gente que se mueve cultiva de manera itinerante. Así lo pude comprobar en el análisis que realicé de las áreas cultivadas de conucos en el Resguardo. En el territorio en reclamación, que corresponde a la antigua Finca Guayabal, antigua posesión de los misioneros (ver primera parte de este capítulo), se localizaron una gran cantidad de conucos pequeños que sumaban en total 4,07 Has y que identifiqué bajo la categoría de “Desconocido”; es decir, que no podía deducir a qué comunidad pertenecían (ver Tabla 4). Estos “conucos desconocidos” se encontraban en medio de dos comunidades: San Rafael (Cuiba) y Bello Horizonte (Sikuani – Piapoco). Esta última comunidad es la que más conucos cultiva, ya que la familia extendida crea un conuco por hijo. Casi que cada persona tiene su conuco, lo deja a cargo de los familiares que quedan en casa mientras ellos/ellas realizan viajes o fijan su residencia en otro lugar del Llano, para luego volver en tiempos de cosecha. Estos conucos fueron identificados con precisión.

Debido al prejuicio que tenía sobre los Cuiba, antiguos nómadas y hoy seminómadas en procesos variados de sedentarización (quienes por su carácter de recolectores supuestamente no desarrollarían de manera importante la horticultura...), no pensé que dicha gran cantidad de conucos les perteneciera. Hasta que reparé en un detalle: los conucos próximos a sus asentamientos eran en su mayoría parcelas que no estaban cultivadas de manera intensiva, cuya mancha en el paisaje cenital apenas era notoria. Se trataba entonces de sementeras que ya habían sido abandonadas o cuya explotación no era intensiva. La conclusión saltaba a la vista: eran conucos de los Cuiba. ¡Los nómadas eran los que más cultivaban!

Contrariamente a lo esperado, los Cuiba serían el grupo con más conucos, con 7,84 Has en total, aunque dichos conucos presentaban características muy diferentes a los de los Sikuani-Piapoco. Se puede decir que mientras estos últimos practican una horticultura intensiva, los Cuiba practican una horticultura extensiva e itinerante, una agricultura migratoria en el más estricto sentido. Esto trae ventajas considerables: la abundancia de conucos les resta trabajo en el cuidado de los mismos y les permite disfrutar de más variedad, ventajas que ciertamente también los animales, especialmente los pájaros. La proliferación de conucos no explotados de

manera intensiva también beneficia al suelo, pues lo enriquece a través de una práctica de jardinería a escala gigante, no solo espacial sino temporal.

Esto mismo ha sido señalado por Gabriel Cabrera, Carlos Frany y Dany Mahecha para el caso de “Los ñikak, nómadas de la amazonia colombiana”, quienes luego de una densa descripción de las actividades de producción, consumo y manejo del mundo, concluyen que la horticultura no es desconocida para estos grupos nómadas:

Nuestros trabajos de campo nos permitieron corroborar que las prácticas agrícolas no son nuevas entre los ñikak; al contrario, es posible observar cierta profundidad en el tiempo, Algunos de los múltiples elementos que nos permiten adelantar esta aseveración son: el grado de conocimiento sobre las formas de cultivo y la variedad de los productos cultivados;

(...)

Los ñikak, al igual que los otros pueblos llamados “makú”, conocen la horticultura hace mucho tiempo y es poco probable que la hallan aprendido de manera tardía a partir de su relación con sus vecinos colonos... (Cabrera Becerra, Franky Calvo, y Mahecha Rubio 1998, 283, 285)

En su exhaustiva etnografía, Cabrera, Franky y Mahecha calculan el total de eventos por actividad productiva para la consecución de elementos de la siguiente manera: 9,46% para la recolección de miel; 5,61% para la recolección de insectos; 32,94% para la recolección de vegetales; 21,59% para la caza; 18,22% para la pesca y un considerable 12,61% para la horticultura (Cabrera Becerra, Franky Calvo, y Mahecha Rubio 1998, 242). Esto demuestra que, para el caso de los ñikak, la agricultura no es desconocida y se encuentra presente aunque no de manera intensiva, como también sucede en el caso de los Cuiba. Sin embargo, sin consideramos el manejo ecológico de gran escala, que incluye la propagación de especies, es posible que podamos intuir que un buen porcentaje de las actividades de recolección se asemejan a labores de cosechas de cultivos manejados de manera extensiva, con una combinación fuerte de agencia natural y bien determinados en la geografía como para permitir el cálculo de las visitas para la recolección.

Complementario al término *agricultura migratoria*, el de *agricultura lúdica* en el que profundizan Graeber y Wengrow, en su reciente libro “El amanecer de todo”, resulta muy sugerente. La razón es que el calendario ecológico<sup>19</sup> se compone de una variedad de ciclos por los que pasa la fauna y la flora, los cuales se enmarcan en el ritmo de las estaciones de invierno y verano. Casi

---

<sup>19</sup> A lo largo de varias décadas, la Fundación Etnollano (<https://fundacionetnollano.org>) ha trabajado en la recopilación, descripción y representación de los calendarios ecológicos de varias sociedades indígenas llaneras. Una muestra de ese trabajo se puede encontrar en “*Manejo de los recursos naturales: Responsabilidad y compromiso de los Sikuani en la selva de Matavén*” (Fundación Etnollano 2004).

que cada grupo local tiene su propio calendario ecológico, el cual consiste en variaciones según la biodiversidad de su entorno.

Los calendarios ecológicos expresan la compleja semiología que las sociedades llaneras, y en este caso los habitantes del Resguardo La Pascua, practican y cuyo resultado es una inmensa variedad de disposiciones ecológicas. ¿Qué pasa cuando hay tanta variedad, tantas señales y tan buena percepción? Pues el resultado es la conciencia de habitar en un gigantesco laboratorio cuyas posibilidades de experimentación son casi infinitas. La *agricultura lúdica* entonces no es otra cosa que una agricultura experimental sin un propósito expresamente definido más allá de la experimentación misma. Justamente, lo que aún es posible ver en el caso del Resguardo La Pascua, es que el conocimiento y manejo ecológico se expresa en una experimentación constante que inscribe a la horticultura como parte de un rico y complejo manejo ecológico y por lo tanto, subordina la producción al conocimiento y experimentación, es decir, la *eco-voμία* a la *eco-λογία*.

La abundancia que trae la diversidad, combinada con un profundo conocimiento ecológico, no da cabida a ninguna práctica normada de producción, puesto que no tiene sentido ni el esfuerzo ni el enfoque en una sola actividad, habiendo tanto por hacer y experimentar. Esta ausencia del *vόμος* nos pone frente a una verdadera ecología de la libertad, al menos en el sentido en que lo formula Graeber y Wengrow:

La ecología de la libertad describe la proclividad de las sociedades humanas a entrar y salir (libremente) de la agricultura; a cultivar sin convertirse plenamente en agricultores; a cultivar y criar animales sin ceder demasiado de la propia existencia a los rigores logísticos de la agricultura, y a mantener una red de alimentos suficientemente amplia para evitar que el cultivo se convierta en un asunto de vida o muerte. (Graeber y Wengrow 2022, 324)

Ciertamente, la ecología de la libertad que vemos aún en el Resguardo La Pascua se ve enfrentada a las prácticas, mercados y productos que llegan provenientes de los distintos vectores de colonización. La resistencia al límite que estas nuevas dinámicas tratan de imponer, es un catalizador de las relaciones políticas internas y propias a los grupos que conforman el Resguardo La Pascua. En su manejo ecológico se dibuja también todo un manejo político, el cual tendremos oportunidad de detallar en el Capítulo 7.

\*\*\*

Además del conuco, existen huertas caseras que los habitantes del Resguardo cultivan cerca a sus casas, las cuales les proveen de hortalizas y plantas medicinales. No tienen un patrón fijo y no se encuentran en todas las comunidades. Parece ser que su uso se vuelve frecuente en aquellas familias cuyos conucos quedan a considerable distancia. Por ejemplo, uno de los

conucos que visité con más frecuencia se encontraba a 5 kilómetros de la comunidad donde me hospedaba.

Como un desarrollo intermedio entre la huerta y el conuco, varios habitantes de La Pascua se dieron a la tarea de experimentar siembras en sabana, especialmente de yuca (por estar mejor adaptada a los suelos ácidos de la sabana). Con resultados parciales, la mayoría abandonaron el experimento en el entendido que el conuco brinda muchas mejores condiciones y que allí pueden cultivar más de una especie.

A finales del año 2023, conocí un experimento que puedo definir como “huerta ampliada en sabana de intermediación”. Se trata de porciones de terreno de unos 100 metros cuadrados que se rozan, eventualmente se queman, y en las cuales se reproduce a una escala menor el sistema de policultivo del conuco. Estos cultivos en sabana están próximos a las casas y son más grandes que las huertas y más pequeños que los conucos. Hasta el momento, están siendo implementados principalmente por una de las comunidades, quien lidera este interesante ejercicio de investigación propia.

Las ventajas que trae este experimento se centran en la disponibilidad de alimento cerca a la casa, lo cual lo deja cerca del cultivo de pan coger tradicional, presente en la mayoría de fincas campesinas de la región. Sin embargo, el manejo que le dan es el del conuco, y en el sentido de las técnicas y conocimientos ecológicos, se encuentran más cerca de este que de los cultivos de pan coger.

Las dificultades más usuales es la presencia de animales que se acercan a disfrutar del alimento que la mano humana deja fácilmente a su disposición. Según el animal, esta dificultad puede convertirse en ventaja, ya que el efecto de atracción convierte a estos cultivos por una parte, en cotos de caza, y por otra, en dinamizadores de la fauna silvestre de la región.

Si bien el conuco es un sistema basado en el policultivo, es la yuca el principal cultígeno, debido principalmente a sus varias ventajas: es tolerante a la sequía y se puede producir en suelos infértiles (DANE 2016); además de ser una fuente importante de alimentación, sus excedentes y productos derivados (especialmente la harina de yuca o “mañoco”) pueden comercializarse y generar ingresos en dinero o en especie. Además, no requiere un cuidado constante y por lo tanto, no ocupa una fuerza de trabajo intensiva y permanente. De todas las plantas que se cultivan en el conuco, es la yuca en todas sus variedades la que presenta un aprovechamiento integral.



**Figura 19.** Ejemplo de una "huerta ampliada en sabana de intermediación".

Se puede apreciar yuca, plátano, ahuyama y caña de azúcar al fondo. Fotografía tomada por el autor el 14 de octubre de 2023.

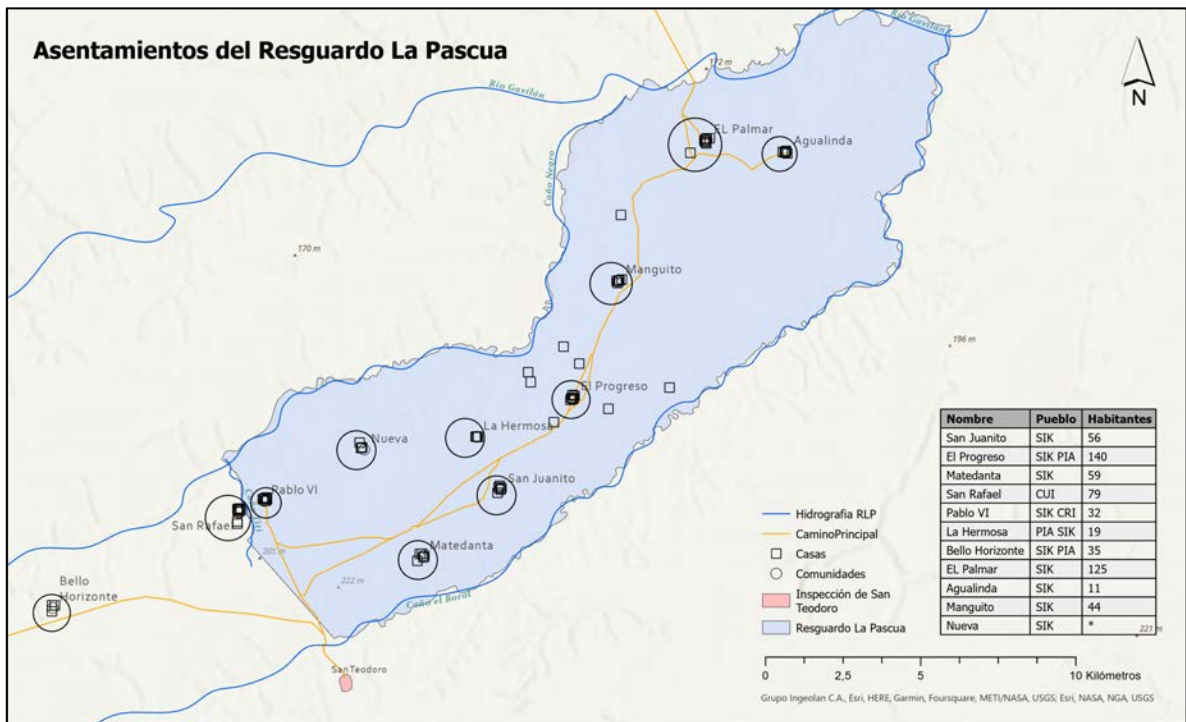
Las actividades que se realizan en torno a la yuca son variadas y determinantes tanto en el ritmo de la vida cotidiana de las familias como en la disposición de los asentamientos. Sugiero aquí que la yuca es ese hilo de Ariadna que nos ayuda a recorrer el “asentamiento prototípico” que sirve de modelo a las formas de ocupación del territorio de la gente del Resguardo La Pascua. La yuca que se siembra en el conuco, se transporta por caminos hasta las casas, en donde se procesa en lugares dedicados llamados “laboratorios” y se transforma en la cocina.

Desde el punto de vista del paisaje, son fácilmente distinguibles los asentamientos humanos por la infraestructura que crean: casas, caminos y conucos. Después de haber profundizado en este último, pasaremos a continuación a describir los asentamientos a partir de la descripción de las casas y los caminos.



### 2.3 El asentamiento como red ecológica. Emplazamiento vs. establecimiento

Un lugar privilegiado para comprender las formas, estrategias y patrones de asentamiento de la gente del Resguardo La Pascua es la casa. La casa es fundamentalmente un volumen, una marca sensible en el territorio, una señal en el paisaje y un indicador de la presencia de una familia. Tanto la preferencia derivada de las formas de organización social, como la adaptación ecológica, hace que las casas se encuentren dispersas, aunque no por ello desconectadas. La primera forma de integración de un conjunto de casas es la “comunidad”. Desde el punto de vista geográfico, una comunidad consiste en el agrupamiento de distintas casas unidas por pequeños caminos. Desde el cielo se ven como líneas que unen nodos. Un asentamiento entonces es el conjunto de casa(s), camino(s) y conuco(s).



**Figura 20.** Asentamientos actuales del Resguardo La Pascua.  
Elaboración propia.

Actualmente, el Resguardo La Pascua está compuesto por 10 comunidades más un asentamiento nuevo que aún no ha sido nombrado pero que se encuentra asociado a la comunidad El Progreso. Se trata de 160 familias aproximadamente distribuidas en estas 10 comunidades de manera desigual. Cada familia ha construido y desmontado sus casas en terrenos diferentes, si bien se encuentran casas con más de 20 años de existencia en el mismo

lugar. Los asentamientos más antiguos tienen un efecto sobre el paisaje: están rodeados de inmensos árboles que les sirve de muralla frente al viento y la lluvia.



La casa requiere la instalación de una vegetación que la rodea y que genere un microclima más propicio a la permanencia humana. Como vimos en el apartado anterior, las familias suelen sembrar pequeñas huertas y jardines alrededor. Las hortalizas y plantas medicinales se combinan con los frutos de los grandes árboles, dentro de los cuales el mango ocupa un lugar especial. Antiguamente, los Cuiba establecían su morada transitoria en medio del bosque, pues las condiciones anteriormente señaladas ya se encuentran presentes de manera natural. Sin embargo, el bosque genera otras disposiciones (más presencia de insectos y de fauna que puede ser peligrosa) que los Sikuni-Piapoco prefieren evitar.

Las casas suelen tener patios, que son espacios vacíos rodeados por los volúmenes dedicados a la habitación y la cocina, especialmente ubicados bajo la sombra de inmensos árboles de mango,

algarrobo y marañón, entre otros. Veamos un ejemplo. Como se aprecia en la Figura 21 las casas 1 y 2 se encuentran rodeadas de una espesa vegetación. Son casas antiguas cuyas familias sembraron estos árboles para dar sombra y protección frente a los vientos y lluvias. La casa 3, perteneciente a un nuevo matrimonio, es de reciente construcción y apenas empezaron a sembrar árboles de mango. Curiosamente también sembraron árboles frutales: guanábana, maracuyá, guayaba y banano, junto con unas plantas de plátano. La casa 4, donde me hospedé buena parte de mi último trabajo de campo (año 2022), es un refugio temporal que se construyó al lado de una mata de monte, a corta distancia de un antiguo laboratorio de mañoco y casabe y también de otro refugio donde duermen los hijos mayores de la familia de la Casa 1.

La casa no es el hábitat, hace parte de él. De manera general, se entiende por casa la unidad habitacional provista de una cocina y un lugar para los dormitorios, razón por la cual la mayoría tiene dos volúmenes: la cocina y los cuartos para dormir. A continuación haré una descripción detallada de una casa, un asentamiento conformado por varias casas y finalmente una comunidad con sus caminos y conucos. A medida que vamos pasando de una escala menor a otra mayor (zoom out) podremos observar el modo de territorialización que implica la dinámica de asentamiento de la gente del Resguardo La Pascua.



**Figura 22.** Vista de la Escuela de la Comunidad El Progreso.  
Tomada desde la casa donde me hospedé parte del 2022. Fotografía del autor.

Durante varios meses del año 2022, me hospedé en una casa recién construida, pensada para una persona soltera, la cual amablemente me cedieron. Usaré este lugar como ejemplo para explicar más detalladamente la configuración de una unidad habitacional. Como todas las casas su parte más corta está perfectamente dispuesta en sentido oriente - occidente, mientras que su parte más larga se encuentra emplazada en sentido norte - sur. Se encuentra fabricada en tablas

de madera, piso de tierra pisada y techo de láminas de Zinc. Se encuentra rodeada de una mata de monte que la protege de los vientos del verano, pero que la hace más proclive a la presencia de animales. A 7 metros se encuentra una unidad sanitaria que dispone de un tanque de agua, aunque dicho tanque no se conecta con la red de la unidad sanitaria y el agua para el sanitario y para la ducha hay que cargarla en baldes. La disposición es similar a como aparece en la Figura 23.

La casa se encuentra en el centro de la Comunidad del Progreso, al lado de la vía principal que se usa como comunicación a lo largo del Resguardo. Al frente hay una pequeña plazoleta que servía de cancha múltiple y más adelante la escuela El Progreso (Figura 22) que se compone de cuatro volúmenes, dos completamente cerrados, uno semicerrado (la cocina en la parte de atrás) y el último abierto que sirve de salón de clases puesto que es el más fresco.



**Figura 23.** Casa donde me hospedé en una de las estancias de campo.

Izquierda: esquema constructivo de la casa con cortes y vista cenital. Derecha: fotografía de la casa con el patio y el baño al fondo. Fotografía y elaboración propias (abril 2022)

Al lado de la casa donde me hospedé, en el espacio que queda entre esta y el baño, hay un pequeño patio natural en el que instalé una tienda de campaña durante los primeros días mientras acondicionaba el lugar. Se observa allí con mayor claridad la elevación del suelo (posteriormente pisado) que conforma un rectángulo surcado por pequeños canales para que el agua fluya. La sombra proyectada indica que nos encontrábamos en la tarde, mientras que la vegetación y pequeños cultivos de plátano alrededor de ella evidencian una ocupación antigua de este lugar, debido a que esta casa no se encuentra en proximidad de ningún bosque de galería.

La casa comparte con el conuco su carácter dinámico, compuesto de fases. Son estas la elección de un lugar, el alistamiento del terreno, el trazado de la base y de la distribución de los espacios, la creación de una estructura y el cubrimiento de la misma. Estas dos últimas fases implican ciclos según la duración de los materiales, los cuales son, las más de las veces, de origen vegetal.



Figura 24. Desmonte de una casa de madera y techo de palma.  
Fotografía tomada por el autor el 28 de febrero de 2022

En la Figura 24 podemos observar el proceso de renovación del techo de una casa, procedimiento que deja al descubierto para nuestra vista su estructura y cubrimiento. Allí se puede observar el terreno elevado donde se emplaza, los muros de adobe, fabricado in situ con tierra del mismo lugar. Las columnas que vemos en la figura, denominadas “horcones”, están hechas de troncos de Caña fistol, Congrio, Guatero y Alcornoco, cuatro maderables distintos, como un indicador más del balance y manejo ecológico de la gran biodiversidad. El techo, en palma de moriche, implica un considerable trabajo de extracción, curación y tejido, cada vez

que sea necesaria su renovación. Estructuras, muros y techos, pasan por ciclos de renovación en periodos aproximados de 4 a 6 años.<sup>20</sup>

Alejemos un poco la mirada para notar la configuración del asentamiento, es decir, la interacción entre casas, caminos y conucos. En la Figura 25 se puede apreciar la posición de la casa donde me hospedé (marcador naranja) y el de la escuela (recuadro amarillo). Los marcadores de color gris representan otras casas de familia. Estas se encuentran alineadas y su construcción sigue la orientación norte-sur oriente-occidente arriba mencionada. Los caminos que se ven son hechos la mayoría de veces por el tránsito de las motos y bicicletas que sirven de medio de transporte a la mayoría de comuneros.



**Figura 25.** Emplazamiento de la parte central de la Comunidad El Progreso.  
Datos tomados de Here Map - Data Procesados a través de Atlas.ti. Elaboración propia

Las zonas más oscuras en la sabana representan huellas de quemas mientras que las de color más verde y amarillo representan los pastos característicos de la región. Las manchas verdes de

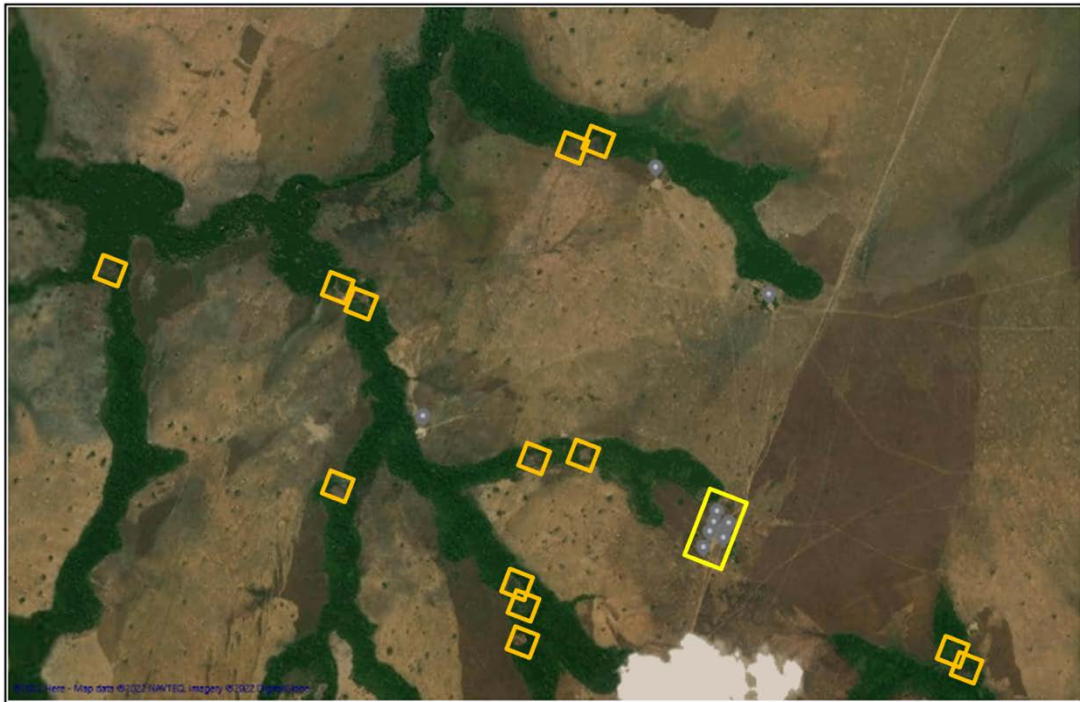
---

<sup>20</sup> Capucine Boidin muestra un interesante ejemplo de abandono de casas en los campesinos Guaraní (Boidin 2005). Si bien para el caso de la gente del Resguardo no se trata propiamente de abandonos, las descripciones de Boidin son muy sugerentes sobre las disposiciones organizativas basadas en la movilidad que implican el desarrollo de infraestructuras efímeras.

árboles alejadas de la mata de monte representan árboles de mango, marañón y caña fistol de considerable altura. Se puede ver cómo la escuela es un centro de atracción para las familias, lo cual es verificable en las otras dos pequeñas escuelas que existen en el Resguardo.

En la Figura 26 se puede apreciar la ubicación de las otras casas de la comunidad (señaladas con los marcadores de posición de color gris) y su relación con el bosque de galería, así como los conucos o “trabajaderos” (señalados con un recuadro naranja). El rectángulo amarillo enmarca el centro de la comunidad con la escuela y la cancha según vimos de manera más amplia en la figura anterior. Si alejamos la imagen un poco más, veremos la ubicación del emplazamiento adyacente a una punta de mata, así como las otras casas (marcador gris) y conucos (recuadros naranjas).

Con los datos anteriores ya podemos hacernos una idea del paisaje cultural que crean los asentamientos y de cómo estos constituyen emplazamientos compuestos de infraestructura para la habitación, la producción y el consumo. Este paisaje que vemos desde el aire cambia con el tiempo. Los conucos se reemplazan, algunas casas se amplían, reducen o simplemente se desmontan. Por la flexibilidad de su conformación y la ausencia de mobiliario de considerable tamaño o peso, una comunidad es un campamento sofisticado que ha durado en el tiempo, y recuerda bastante bien los campamentos nómadas que de manera estacional aglomeraban a familias en grupos locales.



**Figura 26.** Vista satelital de la comunidad el Progreso, los bosque de galería y los conucos. Datos tomados de Here Map - Data Procesados a través de Atlas.ti.. Elaboración propia.

A pesar del apelativo de los Guahibo como “gente de sabana” (R. V. Morey y Metzger 1974) lo que vemos aquí es una configuración territorial dependiente de los bosques. Las posibilidades actuales que brindan las imágenes satelitales nos permiten conectar a simple vista las unidades que conforman el asentamiento (casa, camino y conuco) con el mosaico bosque-sabana y empezar a verlas como un sistema. Las redes que resultan de las conexiones propiciadas por los caminos atestiguan el movimiento de las personas. Si en el apartado anterior hablamos de *agricultura migratoria*, podemos hablar aquí de *infraestructura migratoria*. Esta no consiste en el conjunto de unidades que se han descrito, ni siquiera en su aglomeración, sino en el principio de operación que implica el asentamiento como emplazamiento. La infraestructura migratoria nos remite a la idea de un proceso de territorialización que resulta de la condensación en el tiempo y en el espacio de los flujos migratorios. Es la movilidad la que crea contactos, interacciones y redes, muy diferentes a los paisajes del extractivismo que han colonizado las inmediaciones del resguardo. Estos últimos paisajes, como veremos más adelante a propósito de las configuraciones relacionales interétnicas, son estáticos y crean dinámicas de *periferización*.

En una reciente visita que hice al Departamento de Arquitectura del ETH-Zürich, pude conocer el interesante trabajo colectivo en torno a la problemática de urbanización extensiva, editado Christian Schmid y Milica Topalovic<sup>21</sup>. Justamente allí muestran cómo la movilidad “crea redes de interacción y apoyo contra la periferización y la precarización” (Schmid y Topalovic 2023, 17), análisis que me lleva a pensar que las dinámicas estáticas de los asentamientos de tipo urbano, se configuran en torno al establecimiento de fronteras como condición de su estabilidad. Es decir, la diferencia entre los asentamientos de las sociedades indígenas llaneras y los de las sociedades (y proyectos) de la colonización, se expresa en el contraste entre lo que llamo aquí el *emplazamiento* y el *establecimiento*.

El emplazamiento es la configuración de un relacionamiento ecológico múltiple que crea interacciones y activa redes y flujos. Lo que ya hemos visto para el caso del sistema del conuco, se encuentra presente en el ejercicio del emplazamiento: se crea una dinámica de interconexión que hace emerger una territorialidad en red, una territorialización<sup>22</sup>. Propongo aquí pensar el emplazamiento como la configuración de redes balanceadas, que evitan la subordinación a una

---

<sup>21</sup> Quiero agradecer aquí a mi gran amigo Santiago del Hierro, doctoral fellow del ETH de Zürich, con quien adelantamos un proyecto interesante sobre cartografías participativas, el cual nos llevó por 8 zonas de poblamiento del Pueblo Inga de Colombia. Las discusiones que tuvimos en Colombia y Zürich me dieron una perspectiva más amplia sobre las formas contrastantes de diseñar y habitar los territorios. Gracias también a Nitin Bathla por acompañarnos en las conferencias que dimos y por regalarme el libro citado.

<sup>22</sup> Si bien desde los estudios de maestría estoy familiarizado con lo que Deleuze y Guattari llaman agenciamientos de territorialización y desterritorialización (2002), en el presente trabajo no utilizo su análisis, no porque no lo considere sugerente sino porque el conjunto del cuerpo teórico de estos dos filósofos franceses está alejado de las consideraciones sobre la ecología de las tierras bajas de América, que son el foco de mi interés. Sirva esta aclaración para abrir una puerta con destino a encontrar más puntos de conexión.



sola de sus entidades y que en el flujo constante que las caracteriza mantienen viva la multiplicidad. En contraposición, el asentamiento como establecimiento recarga las relaciones hacia un centro el cual subordina el resto de entidades a su agenciamiento y expulsa las que no son funcionales a él.

El efecto de la creación de un solo centro, como sucede en el establecimiento, es la emergencia de las periferias. Un territorio multi-centrado no tiene periferias, sino relacionamientos balanceados y fluidos. Si el establecimiento es la creación de un centro y -concomitadamente- una frontera, el emplazamiento es entonces la creación de una red multicéntrica. El emplazamiento es una forma de resistir al límite.

La Figura 27 nos ofrece un nítido contraste entre las dos formas de asentamiento. Mientras que en la figura de la izquierda el territorio se ordena de acuerdo a la especie dominante, en la figura de la derecha el territorio se configura en múltiples interacciones, con variedad de especies, nodos distribuidos según las disposiciones del suelo y de la vegetación y caminos que emergen según las movilidades y conexiones entre los nodos. Las líneas en amarillo indican los caminos, y es fácil notar la diferencia en su carácter y trazado. Los caminos del establecimiento son líneas que garantizan el flujo de la producción y su propósito es limitado. Por el contrario, los caminos del emplazamiento son verdaderas redes que se activan según múltiples flujos.



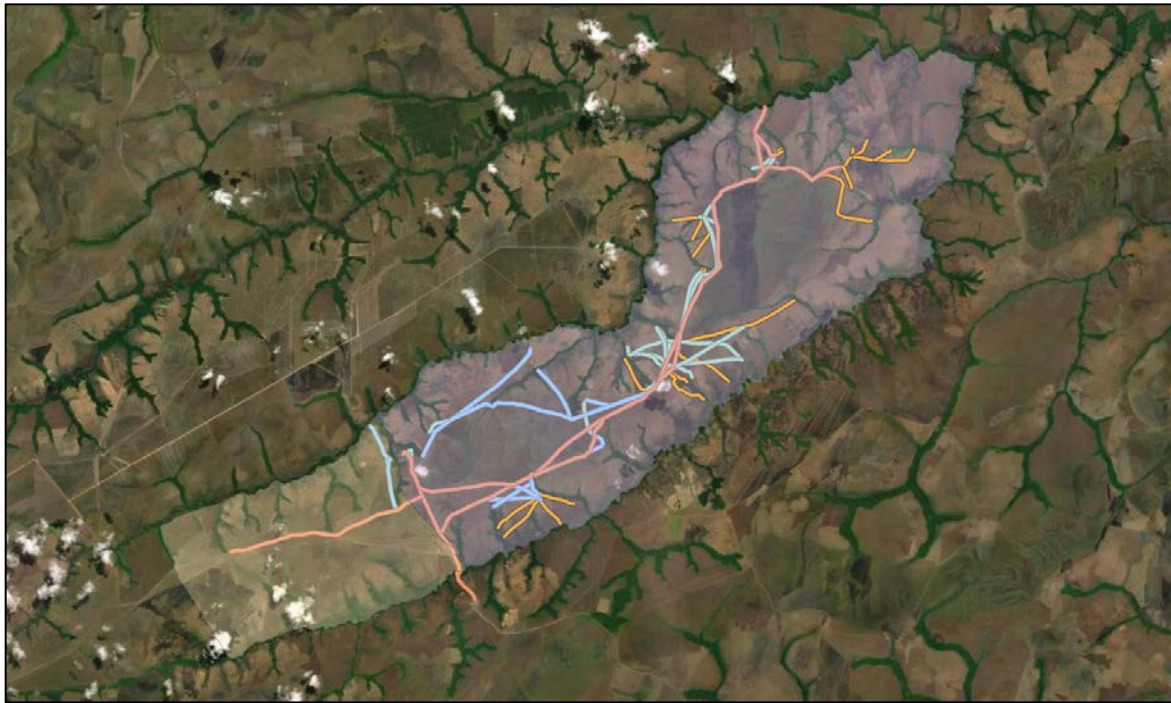
**Figura 27.** Contraste entre asentamientos y dinámicas de establecimiento y emplazamiento.

Izquierda: establecimiento de industria forestal en las proximidades del Resguardo La Pascua. Derecha: emplazamiento de una comunidad al interior del Resguardo. Elaboración propia. Fuente de los mapas: ArcGIS Online Imagery Base Map, 2023.

Si bien el contraste se puede seguir ampliando, basta con decir que los asentamientos de las sociedades indígenas que confluyen en el Resguardo La Pascua implican un proceso de territorialización compuesto de un entramado complejo de relaciones e interacciones ecológicas. La coexistencia e interdependencia de los distintos seres crea un balance que favorece la vida, a condición de desarrollar las habilidades necesarias para percibirlo y manejarlo

adecuadamente. Un elemento del paisaje que por su carácter y función está íntimamente ligado a esta dinámica de red, son los caminos.

Fácilmente distinguibles desde el aire, los caminos son parte fundamental de la geografía llanera. Al interior del Resguardo se pueden distinguir cuatro tipos de caminos: el camino principal, que junto con sus ramificaciones recorre 53 kilómetros de trayectoria a lo largo de todo el territorio; los caminos secundarios, que comunican la vía principal con las comunidades con 34 kilómetros de extensión; los caminos comunales son los que conectan las casas entre sí y suman en total cerca de 35 kilómetros, mientras que los caminos que conducen a los conucos suman en total unos 36 kilómetros de extensión.



**Figura 28.** Caminos del Resguardo La Pascua.

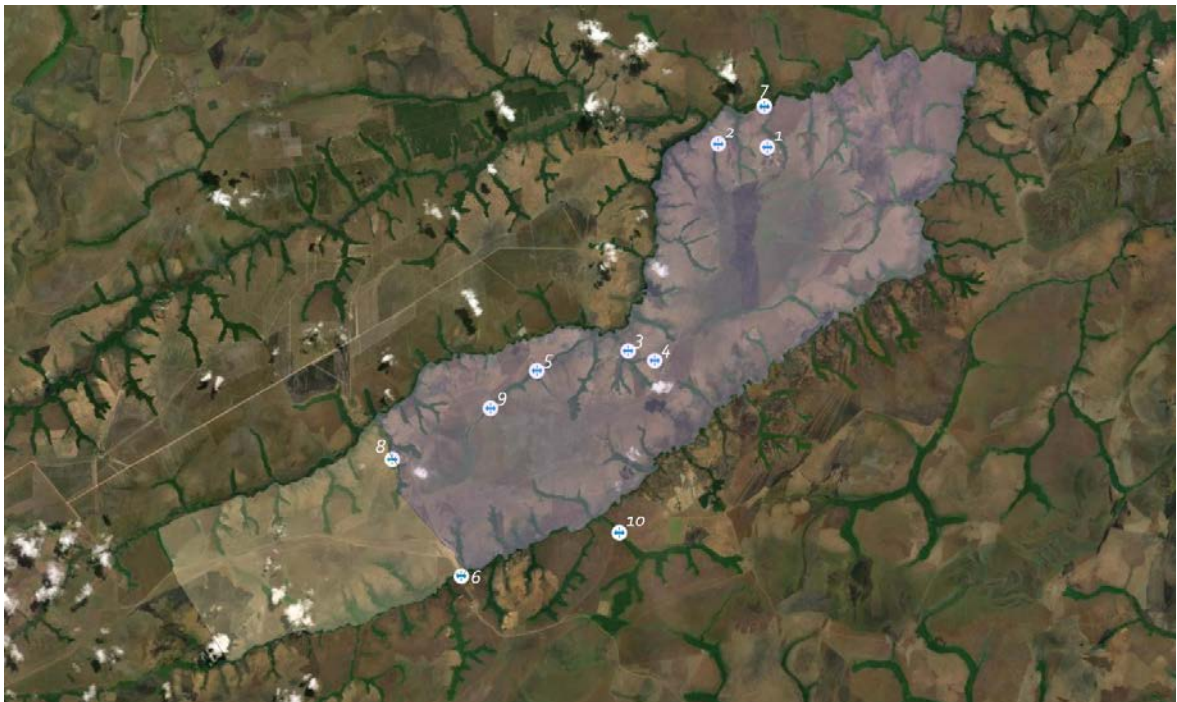
Rosado=camino principal. Azul=camino secundario. Verde: caminos comunales. Naranja, caminos al conuco.

La red de 158 kilómetros de caminos que conforma el Resguardo es un trazado vivo que sigue el contorno de los suelos bajos, siguiendo estrictamente las curvas de nivel, como ya vimos en la Figura 14. El contorno que dibujan los caminos principales parece una tela sujetada por ganchos, como un trampolín. Dichos ganchos son las puntas de mata de los bosques de galería que se asoman a la sabana y son las principales “señales de tránsito” de los caminantes y viajeros.

Las sabanas son el lugar natural de tránsito y sus inmensidades dominan el paisaje. La gente se desplaza por ellas yendo de punta a punta de mata, y muy difícilmente andan en sabana abierta, salvo cuando tienen que hacer grandes desplazamientos. Si bien la sabana da el característico

aire de amplitud y libertad, su tránsito constituye siempre un reto, y los mejores baquianos son aquellos que pueden burlar las grandes extensiones de los suelos bajos. Si desde afuera la sabana da una sensación de libertad, desde dentro de una sabana inundable es la sensación de encierro la que predomina.

En ocasiones, ya sea para acortar camino o porque los ríos son un obstáculo en el tránsito hacia fuera del resguardo, se utilizan "pasos" que se conforman o bien por puentes de madera o por barrancos y playas preparados para que las curiaras (canoas de madera) transporten de un lado a otro la gente y sus pertenencias. Los pasos conectan los caminos y sirven para atravesar los caños, es decir, son fundamentalmente puentes.



**Figura 29.** Pasos del Resguardo La Pascua.  
Elaboración propia.

En la Figura 29 se señalan estos pasos. Aquellos marcados con el número 6 y 7 son los principales accesos al Resguardo. El primero, es un puente en concreto que atraviesa el Caño El Boral y que en invierno puede inundarse y superar en un metro el nivel del agua desde la superficie del mismo; cuando esto sucede, sólo es posible atravesarlo a pie, con el agua a la cintura dejando varias decenas de metros atrás el transporte y las pertenencias pesadas.

El segundo paso (número 7) es el que conecta al Resguardo con uno de los caminos principales que conducen al Municipio de La Primavera, siendo este camino el más directo para llegar a la cabecera municipal (Ver . Es usado tanto por colonos como por indígenas, aunque está

controlado por estos últimos quienes prestan el servicio de transporte en canoa desde una orilla a otra. El oficio se conoce como *canojero* y es muy representativo de la región. En tiempos de verano, el Río Gavilán se reduce a un nivel de cerca de 1 metro desde el suelo del río, y en invierno puede crecer hasta 5 metros. También se puede atravesar nadando y suele verse a comuneros que van a pescar en sus orillas.

El paso ilustrado en la Figura 30; **Error! No se encuentra el origen de la referencia.** es muy transitado aunque difícilmente se encuentra gente de manera permanente allí, esto debido a la gran cantidad de mosquito y jején que vuelan en especie de nubes que vuelven insoportable, tanto para paisanos como para extranjeros la permanencia en el lugar. Los pasos que atraviesan las matas de monte (bosque de galería) representan un oasis en medio de la ardiente llanura. No sólo por su densidad crean un ámbito fresco de temperatura agradable, sino que sus aguas cristalinas son aprovechadas por todos los seres vivos para refrescarse y subsistir. La marcada diferencia entre el bosque y la sabana convierte a estas “matas de monte” en verdaderos oasis en medio de la ardiente llanura.



**Figura 30.** Paso del Río Gavilán con curiara en primer plano. En la orilla del frente empieza el Resguardo La Pascua. Foto tomada el 21 de febrero de 2022

Se consideran pasos aquellos lugares que explícitamente cuentan con un puente de madera (comúnmente un par de tablas) y cuyo propósito es el tránsito público. La mayoría de caños tienen dichos puentes pero para el uso particular de determinadas familias o comunidades. Los Cuiba del Resguardo La Pascua tienen unos pasos propios que sólo conocen y transitan ellos.

Caminos y pasos cuentan a su manera el devenir de los

asentamientos y son testigos monumentales de su historia. Por fuera del Resguardo La Pascua, los caminos unen desde tiempos muy antiguos poblaciones, centros de comercio y lugares sagrados. Los testimonios de la etnohistoria de la región señalan la importancia de los caminos en el comercio de larga distancia (R. V. Morey y Morey 1974; N. C. Morey y Morey 1975b); estos cuales configuraron una inmensa red interétnica de múltiples interacciones, las cuales incluían intercambios sin contacto.

Memorias de estos caminos se encuentran por doquier. En su etnografía de los Guahibo, Gerardo Reichel-Dolmatoff atestigua la presencia de dichos caminos y señala uno en particular: “el camino de Dios”:

La vía principal que atraviesa gran parte del territorio guahibo es el llamado “Camino de Dios” que pasa por el banco entre el río Vichada y el río Tuparro, conectando el interior con el río Orinoco. Una multitud de bifurcaciones y cruces se desprenden de este camino principal dirigiéndose hacia los bancos entre los afluentes y evitando los bajos que se inundan durante el invierno. (Reichel-Dolmatoff 1943, 455)

Reichel-Dolmatoff no se dio cuenta de que el testimonio de sus informantes sobre este camino realmente tenía que ver con lo que Silvia Vidal ha llamado las “rutas sagradas de migración, comercio y resistencia” de la gran familia Arawak (Vidal 2000), llamadas también “caminos de Kuwei”. Al concentrarse en la historia oral de los Baré y Warekena, vecinos de la cuenca del Orinoco, Vidal reconstruye las rutas que en el siglo XVIII usaron estos pueblos liderados por médicos tradicionales (chamanes) y que resultaron en confederaciones multiétnicas (Vidal Ontivero 1997a).

He dicho que el antropólogo austriaco-colombiano “no se dio cuenta” porque para la época desconocía la importante simbiosis Sikuni-Piapoco presente en la región, de la cual hablaré en el Capítulo 5. La matriz compartida Guahibo-Arawak resultó en el préstamo de parte de los Arawak de todo el vocabulario de la horticultura Guahibo, y también, -y quizás más importante- de “la religión de Kuwei”. El *camino de Dios* del que habla Reichel-Dolmatoff no es otra cosa que uno de los *caminos de Kuwei*



**Figura 31.** Caño *Janiá* al interior del bosque de galería.  
Fotografía tomada por el autor el 8 de marzo de 2022

## 2.4 Algunas conclusiones sobre el territorio actual

El Resguardo La Pascua se presenta ante nuestra mirada como un espacio vivo y dinámico. Es un hogar donde confluyen sociedades, paisajes, historias actuales y antiguas. En un complejo cruce de variables, de escalas, de fenómenos climáticos, relaciones ecológicas y actividades humanas, el territorio actual es un microcosmos que condensa de manera particular muchas dinámicas ecológicas y sociales presentes en la vasta región de los Llanos colombianos.

Contrario al imaginario popular, los Llanos no son un paisaje homogéneo ni mucho menos un desierto de pastos infértiles distribuido en una tierra plana. En cambio, la altillanura colombiana –lugar donde se encuentra el Resguardo La Pascua– presenta unas condiciones ecológicas excepcionales, las cuales plantean múltiples posibilidades para la ocupación humana y la vida en sociedad.

El territorio ancestral, histórico y legal del Resguardo es una intrincada red de redes. El sistema hídrico que lo compone, lleno de ramificaciones similares a las de un sistema circulatorio, cuya capilaridad se entrelaza en las planicies y las enmarca. Esta especial vascularidad del sistema hídrico de los Llanos contribuye a la configuración del paisaje, que hemos denominado en esta primera parte como *mosaico bosque-sabana*.

La vegetación que compone el mosaico es de una increíble diversidad y sirve de interconexión entre el subsuelo, el suelo y el aire. Las múltiples especies vegetales se asocian en interacciones complejas, intervenidas por los humanos en los cultivos para luego recrear otros relacionamientos. La fauna también se incorpora a los flujos relacionales y se presta a veces como socio, a veces como obstáculo al humano cuando cultiva, caza y pesca. Vale decir aquí que la cacería ha disminuido considerablemente en el Resguardo y existe una preocupación generalizada en la población por el estado de los bosques de galería que la propician.

La descripción detallada que ofrecí en este capítulo, está motivada por la importancia que tiene para mí comprender el territorio a nivel geográfico y ecológico. Sin embargo, creo que dicha relevancia fue aprendida en la convivencia con la gente del Resguardo, desde la primera vez que llegué a este territorio. Basta observar la gestualidad que acompaña al habla de los comuneros de La Pascua para entender su profunda percepción y comprensión del tiempo y el espacio. Cuando se habla del tiempo, por ejemplo, la gente suele hacer un gesto que consiste en dibujar en el aire, por encima de la cabeza o a la altura de los ojos, la trayectoria del sol, siguiendo con la mirada el sendero que traza el índice. Según sea su ubicación en el espacio, dicho movimiento guarda precisión con las coordenadas, expresando así una increíble conciencia del presente, en su espacialidad.

Cuando se habla del espacio, igualmente, las manos dejan ver las direcciones de donde provienen o hacia donde se dirigen los fenómenos de los que se habla. Se sabe que la lengua sikuni no conjuga el tiempo pasado, y que su habla cotidiana se compone de una rica gestualidad geográfica:

Los guahibos, quienes son agricultores y expertos cazadores y pescadores, se preocupan menos por el pasado que los hispanohablantes; al hablar, indican sólo uno de dos tiempos verbales: presente-pasado o futuro. (Pero existen adverbios para indicar acción terminada, tiempo, etc.) En cambio, para ellos es esencial comunicar la dirección de las acciones con respecto a los

puntos cardinales, y el sistema gramatical que usan es tan complicado que requiere que cada una de las cinco conjugaciones de verbos se conjugue y se vuelva a conjugar seis veces; esto sin mencionar lo que pasa con los sustantivos, los adjetivos y los adverbios. (Riena Kondo 1985a, 1-2)

La conciencia de la interconexión del individuo en el tiempo y en el espacio vincula de manera simultánea capacidades perceptivas y expresivas. Está inscrita en el habla. No es de extrañar entonces que la conciencia relacional comande la vida en común y su concreción en los asentamientos. Por ello, quise ilustrar a través de los mapas las múltiples relaciones, señalando el contexto del Resguardo, la ubicación de fincas aleñañas, proyectos extractivos y caminos.

Quise también ofrecer un contraste, en perspectiva comparada, de la forma como se dan dos asentamientos, uno al interior y otro en inmediaciones del Resguardo. A partir de dicha comparación quise proponer los términos emplazamiento y establecimiento como dos formas contrastantes de asentarse en el territorio. La compleja interrelación ecológica del emplazamiento difiere de la homogeneidad requerida por el establecimiento. La primera, recuerda también la red ecológica presente y actuante en el conuco. Por sus características y su función, el asentamiento constituye la verdadera unidad social y territorial de las sociedades indígenas que confluyen en el Resguardo La Pascua.

Esta fiesta de la multiplicidad y la interacción es fluida aunque no indeterminada. En las descripciones de este capítulo podemos comprobar cómo la dinámica de inter relacionamiento evita la homogeneización, la cual consiste en la concentración en un solo punto/ente de la red, y tiene como consecuencia la subordinación de los demás frente al nodo privilegiado. La forma de asentamiento en red evita la periferización que deriva de esta dinámica, y así, evita la producción de desconexiones cuyo síntoma principal es la creación de fronteras. El emplazamiento, en tanto red ecológica, es una forma de resistir al límite.

Un comentario adicional sobre la horticultura . *Trabajaderos* es una palabra que usan los sikuani-piapoco para señalar el conuco y por extensión el trabajo en la horticultura, y parece ser un término que designa una actividad productiva específica que no es usado para otro tipo de actividades de subsistencia, como la caza y la pesca. Que la horticultura sea vista como trabajo, no indica necesariamente que las otras actividades no sean productivas, sino que esta en especial reviste la connotación de un esfuerzo diferenciado. Así lo constatan Gabriel Cabrera, Carlos Franky y Dany Mahecha para el caso de los Níkak, “nómadas de la Amazonía colombiana”, quienes “no utilizan una categoría única que reúna todas las actividades que denominamos trabajo; reconocen cada proceso de trabajo con un verbo específico” (1998, 222).

El hecho de que los sikuani-piapoco, a diferencia de los Cuiba, se representen la horticultura bajo la categoría de *trabajo* nos pone en presencia de una diferencia sustancial entre ambos



horizontes, a saber, el de nomadismo y sedentarismo. De alguna manera, los Cuiba serán la gente que “no trabaja” en el sentido que los sikuani-piapoco entienden aquí por el *trabajo*, es decir, una acción dedicada y separada de las otras actividades y tareas de la vida cotidiana. En los capítulos 4 y 5 tendré ocasión de señalar con mayor profundidad estas diferencias.

Un universo relacional está también presente en la conformación interétnica e intersocietal del Resguardo, un verdadero sistema social que resuena con el sistema ecológico que lo enmarca y lo posibilita en una relación de mutua influencia. Veamos quiénes conforman el Resguardo La Pascua, cómo llegaron allí y qué estrategias han usado para pervivir.



## **SEGUNDA PARTE : SOCIO-SISTEMAS**

## Presentación

### *Una sociedad pluriétnica y cosmopolita*

Era el 9 de agosto del año 2013. Nos encontrábamos en la plaza de Bolívar con una delegación de maestros del Resguardo La Pascua quienes vinieron para participar en unos cursos de actualización docente. Fuimos a la Plaza de Bolívar, lugar donde ocurría un evento con ocasión del día internacional de los pueblos indígenas. Había quioscos por doquier en los cuales se vendían artesanías y comida típica de varias regiones. En una esquina de la plaza una columna de humo nos llamó la atención. Edilma, una de las maestras invitadas, me tomó del brazo para dirigirme hasta dicha esquina y ver qué era lo que pasaba allí. En medio de un corrillo de personas, un inga ataviado con corona de plumas, collares de cuentas y unos colmillos de jaguar colgados sobre un colorido sayo agitaba un ramo compuesto de hojas secas, mientras entonaba unas melodías en su lengua. Se trataba de un ritual.

Edilma, prendida aún de mi brazo miraba atentamente la ceremonia. Detallaba los movimientos, la entonaciones e inflexiones de la voz, los colores y formas, todo eso casi sin parpadear. En su asombro, voltea su cara, me mira fijamente y me dice: ¡es la primera vez que veo un indígena en mi vida!

La profesora Edilma es Piapoco y enseña en una escuela dentro del Resguardo La Pascua. Su labor cotidiana a cargo de una veintena de niños pasa por la enseñanza de la lengua y las tradiciones de los pueblos que habitan el territorio indígena, particularmente de los Sikuaní. Sus características físicas delatan su ascendencia Arawak. En fin, Edilma puede ser considerada dentro del estereotipo de “lo indígena”. ¿Por qué ella, dijo que nunca antes había visto un indígena en su vida?

Esta pequeña escena atestigüa algunos dilemas que implican las suposiciones que se encuentran a la base del trabajo con población indígena, en primer lugar, porque el propio término “indígena” aún es objeto de disputa. Es claro que Edilma se auto percibe como “indígena”, pues dicho discurso la habita desde pequeña, en particular, fruto de la interacción con otras sociedades que se pueden circunscribir dentro del adjetivo de “mestizas” o “blancas”. Además, ella ha liderado una asociación de “mujeres indígenas” y ha participado en otras experiencias que le permiten reconocerse bajo el término “indígena”. Pero lo que ella vio en el inga que animaba una armonización –como se le conoce entre los ingas a este tipo de rituales– fue a un indígena “prototipo” como el que se puede observar en los libros de texto que ella misma en labor como maestra ha visto y con los cuales enseña a sus estudiantes. Dicho estereotipo del

indígena, compuesto de una vestimenta y de unas funciones particulares como las del ritual, fue visto por Edilma en su profunda diferencia frente a su experiencia cotidiana.

Mi impresión ante la interpelación de Edilma fue grande en parte porque me puso en perspectiva. Hizo que tratara de ver a través de sus ojos y entendiera quién era el inga para ella, y cómo lo clasificaba. Es decir, pude advertir cómo esa representación —para algunos común a ella y para ella misma tan diferente—, constituía todo un ámbito experiencial, un sistema, un mundo.

El mundo de Edilma resuena con otros mundos del resguardo al que pertenece y al cual llegó cuando era muy pequeña. En dicho territorio confluyen varias sociedades que en su interacción conforman conexiones, flujos, redes y asociaciones que nos hablan de un rico y complejo proceso social vivo y actuante.

Esta sección busca describir y comprender los distintos mundos que conforman el mosaico social del Resguardo La Pascua. Trata particularmente de las distintas perspectivas desde las cuales se ven las sociedades indígenas llaneras y cómo estas se encuentran organizadas en múltiples formas y escalas. Luego de proponer una terminología y un esquema de análisis, profundizaré en la descripción de dichas sociedades a partir de cuatro casos emblemáticos, casos que son fruto de una reconstrucción histórica y etnográfica.

El primer caso se refiere a los Cuiba y sus particulares relaciones con los colonos. Busco aquí hacer un contraste entre dos polos bastante opuestos: aquel de las sociedades nómadas en proceso de sedentarización y el de las sociedades sedentarias colonizadoras. Los siguientes tres casos se agrupan en un macro-caso el cual describe las dinámicas de sociedades Sikuni y Piapoco, su particular y antigua asociación y sus variadas formas de organización y subsistencia que van desde el semi-nomadismo / semi-sedentarismo hasta el sedentarismo, en intensidades relativas que tendré oportunidad de explicar.

Al final, a la luz de las consideraciones teóricas y de la evidencia presentada, propondré una interpretación general de los procesos de adaptación social y ecológica de las sociedades que confluyen en el Resguardo La Pascua a partir del concepto de Repertorio de Habilidades de Adaptación.



### **3. Sociedades indígenas y sistemas sociales de los Llanos colombianos**

Con el fin de precisar la terminología que se usará para referirse a las unidades sociales diferenciadas presentes y observables tanto en el Resguardo La Pascua en particular como en los Llanos en general, he preferido hablar de sociedades indígenas y no de grupos étnicos o etnias. Dicha preferencia tiene que ver con una serie de ventajas y de límites que encuentro en dicha terminología a la hora de estudiar las sociedades que, desde distintos lugares de la región llanera, confluyen en el Resguardo.

En “Las sociedades indígenas de los llanos: sistemas económicos y características socio-culturales” Augusto Gómez e Inés Cavelier utilizan el término “sociedades indígenas” o “sociedades aborígenes” de los llanos (1998). Si bien en dicho trabajo los autores no profundizan en la noción, claramente mi trabajo coincide en la dirección que ellos señalan. Por su parte, la Geografía Humana de Colombia en el tomo dedicado a la Región de la Orinoquia habla de “etnias que habitan la región de la Orinoquia Colombiana” y de “monografías sobre los grupos étnicos de la Orinoquia Colombiana” (Romero Moreno et al. 1993, 7).

Exploremos a continuación las ventajas y límites del uso de cierta terminología para referirse a las poblaciones humanas de los Llanos orientales.

### 3.1 Límites de la noción de grupo étnico

A propósito de la noción de grupo étnico, el antropólogo noruego Frederik Barth ha postulado que es “una forma de organización social” (Barth 1976a) podríamos añadir, “entre otras formas”. En el marco de la historia regional de los Llanos, debemos preguntarnos si la consideración de este tipo de organización social (étnica) es el más apropiado al momento de comprender y nombrar las diferentes agrupaciones sociales orinoquenses y en especial (puesto que es el enfoque predominante) cuáles son los límites de este acercamiento.

El estudio de las sociedades que habitaron y habitan la cuenca del Orinoco en general y la altillanura en particular, en tanto que “grupos étnicos” ha sido dominante hasta la actualidad. Como grupo social, el grupo étnico representa un modo particular de vínculo social dentro del gran fenómeno de la vida en común, de la vida social de los humanos. El antropólogo brasileño Roberto Cardoso de Oliveira quien ha dedicado buena parte de sus trabajos a entender, describir y explicar este fenómeno en torno al concepto de etnicidad aboga por

...explicar un fenómeno social extremadamente complejo, que posee al menos tres aspectos: uno relativo a la identidad, cuyo dominio es el ideológico; otro relativo al grupo social, cuyo dominio es la organización; y el último, relativo a la articulación social, cuyo dominio es el proceso (de relaciones sociales) que tiene lugar en una formación social dada. Agréguese el “dato” étnico a cada uno de esos aspectos y obtendremos la identidad étnica, el grupo étnico y el proceso de articulación étnica como las dimensiones más estratégicas en el fenómeno de las relaciones interétnicas. (Cardoso de Oliveira 2007, 35-36)

Buena parte de la literatura antropológica ha considerado que el estudio de la organización social (incluido el parentesco en un lugar privilegiado), de la cultura material, de la mitología, entre otras variables, debía hacerse *al interior* del “grupo étnico”. Es decir, que la primera clasificación que operaba como base para las descripciones subsiguientes sería la distinción étnica, seguida luego de los atributos en términos sociales, políticos, económicos, religiosos (entre otros) de dicha agrupación social. Así se consolidaron monografías sobre los Cuibas (Arcand 2019), los Guahibo (Reichel-Dolmatoff 1943) y otros grupos<sup>23</sup>, así como los trabajos de etnohistoria y ecología cultural que incluyeron la noción de “grupos tribales” (R. V. Morey 1970a; N. C. Morey 1975a) que pintaron el panorama étnico de las regiones llaneras orinoquenses.

Dichos grupos étnicos además fueron reunidos en familias lingüísticas y en zonas geográficas conocidas como regiones culturales y a dichas agrupaciones se le adjudicaron ciertos rasgos

---

<sup>23</sup> Ver los trabajos de la Geografía Humana de Colombia que para el caso de la Región de la Orinoquia dirigió María Eugenia Romero (Romero Moreno, Castro Agudelo, y Muriel Bejarano 1993)



característicos producto de una considerable labor etnográfica<sup>24</sup>. Áreas de estudio como la etnohistoria, la antropología económica y la ecología cultural, así como los estudios de migraciones explicaron las relaciones interétnicas entre estos grupos previamente delimitados, e incluso llegaron a considerar la existencia de sistemas regionales (ver Capítulo 7, sección 7.6) para el caso de la Orinoquia y del noreste de la Amazonia. De alguna manera, la idea de las relaciones interétnicas suponía la existencia de unidades claramente delimitadas que interactuaban entre sí, y dichas interacciones fueron fruto de sendas teorizaciones reunidas en torno a los términos de aculturación, transculturación, fricción y mestizaje, entre otras (Ribeiro 1971; Cardoso de Oliveira 1963; Barth 1976b; Fernando Ortiz 1978).

Existen al menos dos perspectivas para acercarnos al concepto de grupo étnico. Por una parte, Cardoso de Oliveira escogerá un enfoque sistémico y relacional, usando los *sistemas interétnicos* como foco de análisis. Con el fin de reconstruir los procesos de identificación étnica (la cual sucede en situaciones de contacto) los sistemas interétnicos serán vistos por Cardoso como el contexto “generador de procesos de articulación étnica” (Cardoso de Oliveira 2007, 120).

Por otra parte, para Barth el foco de análisis estará en el concepto de límite étnico el cual “define al grupo y no el contenido cultural que encierra” (Barth 1976b, 17), es decir, que el límite étnico es aquella configuración que canaliza “la vida social y esto ocasiona una organización a menudo muy compleja de relaciones sociales y de conducta” (Ibidem). Con respecto a esta función, tendremos oportunidad de ver en profundidad cómo la vida social del Resguardo La Pascua no se canaliza por la vía de la afiliación al grupo étnico.

Ciertamente, ambos focos no se excluyen y se puede decir que la configuración de un límite étnico (Barth) sucede por la interacción étnica (Cardoso), cuya estructura permite la permanencia de las diferencias culturales que son condición para la distinción de un grupo frente a otros<sup>25</sup>. Por supuesto, la distinción debe operar al interior de la organización social en un nivel ideológico, para usar las palabras de Cardoso de Oliveira; esto es, que la identificación étnica es a la vez “impuesta y aceptada”(Barth 1976a, 21) atribuida y auto atribuida. Es decir, que el fenómeno de diferenciación “étnico” se compone de la relación entre dos sistemas sociales: el interno al “grupo” y el externo a él.

---

<sup>24</sup> En los años 70's los términos de “Circum Caribbean Tribes” y “Tropical Forest Culture” acuñados en el Handbook of South American Indians (Steward 1948), constituyeron formas de agrupación y de comprensión de variadas sociedades indígenas en el norte de Suramérica. Estos valiosos esfuerzos por ofrecer miradas panorámicas a partir de segmentaciones regionales fueron acogidos durante largo tiempo en los estudios antropológicos y, por supuesto, afinados, revalorados y transformados.

<sup>25</sup> El término esquizogénesis desarrollado por Bateson (2000, 61-72), así como sus planteamientos sobre los resultados del contacto cultural en casos de fusión(eliminación, persistencia,

Una de las críticas más originales al modelo de grupos étnicos va a venir del antropólogo alemán Erwin Frank, quien desde una visión etnohistórica va a problematizar las clasificaciones convencionales proponiendo un nuevo modelo de comprensión el cual

“en esencia niega la existencia de etnias antes de la llegada de conquistadores, misioneros y otros agentes de la cultura europea en el área en cuestión y, así, permite redefinir el choque cultural entre ellos y las sociedades indígenas como causa y motor de un proceso de etnogénesis que sigue desarrollándose ante nuestros ojos hasta la actualidad” (Frank 1991, 64).

A través de una detallada elaboración etnohistórica, Frank constata cómo la propagación de nombres que tanto conquistadores como misioneros dieron a los grupos sociales indígenas de la Amazonia peruana distaba de reflejar la realidad social amazónica y más bien configuraba un mosaico desordenado de etnónimos que, unas veces por motivos lingüísticos, otra por razones de imposición terminológica, no resultaba en una herramienta sólida para el análisis social.

Una mirada a la “etnografía de misión” de la región orinoquense nos permite constatar este acercamiento que realiza Frank. Para tomar un ejemplo, el misionero jesuita José Gumilla describe más de veinte grupos indígenas en su obra principal “El Orinoco ilustrado”. En una interesante elaboración, Gumilla describe varios de los nombres de dichas “Naciones” y rescata tanto la forma propias como ajenas de identificarlos. Por ejemplo, describe cómo los Caribe se dicen así mismos “gente” “*Ana cariná róte*. Esto es: *Nosotros solamente somos gente*” (Gumilla 1791a, 111) aunque son nombrados por los Achagua “*Chavinavi*”, esto es, “hijos del tigre”. Los Sáliva se dicen así mismos “hijos de la serpiente” aunque otros consultados dicen que provienen de la tierra. Los otomacos por su parte dicen descender de una piedra que a su vez los Mapoya conocen como *Uruana* y por eso toman el nombre de “Uruayanes”. Los Achaguas en cambio podrán ser “hijos de los troncos” (*Aycubaverrenais*) o “hijos de los ríos” (*Univerrenais*) (Gumilla 1791a, 103ss) según sea el grupo al cual se le consulte, y así sucesivamente; Gumilla relatará una serie de denominaciones que unas veces obedecen a cosmogonías en común, otras a regiones y las más de las veces a lenguas.

Luego de pasar por Guayquiries y Palenques, Sálivas y Achaguas, Caribes y Caberres, Mapoyes, Paos, Guamos y Otomacos, Yupa, Aturís y Anabalis, Gumilla va a concluir (casi que anticipadamente a las teorías sobre etnicidad de los 80’s) que “Aquellas Naciones no son mas que agregados de gentes, á quienes divide y une entre si la uniformidad ó diversidad de los lenguages”<sup>26</sup> (Gumilla 1791a, 133).

---

<sup>26</sup> Durante el inicio de mi doctorado, tuve ocasión de desarrollar en profundidad el trabajo etnográfico de José Gumilla en “Gumilla Ilustrado: una aproximación a Gumilla como etnógrafo” (Hernández Bello 2021)

La etnografía americana nos ha enseñado que la mayoría de los etnónimos propios que usan los grupos traducen al español “gente”, como sucede en el caso de los grupos de la familia guahibo que se consideran a sí mismos como Jiwí, es decir gente, y se nombran entre sí con términos que indican cercanía, intimidad o parentesco como *Wamona*, es decir “nuestra familia” en el caso de los Cuibas. Un hecho representativo que nos sirve como ejemplo, aunque referido a otra región cultural es el análisis hecho por Gerardo Reichel-Dolmatoff del nombre *tairona* cuyo empleo “como apelativo de una tribu, no corresponde exactamente a la realidad” (Reichel-Dolmatoff 1953, 18) (Reichel-Dolmatoff 1953, 18).

Además de Erwin Frank, el antropólogo inglés Neil Lancelot Whitehead también ha mostrado los límites del modelo de los grupos étnicos, en particular, por el peligro que representa la proyección del presente etnográfico hacia el pasado bajo la idea de una pretendida continuidad cultural de cada grupo:

El postulado clásico de Barth (1969) tiende a restar importancia a la base cultural en la determinación de la forma en que se construyen identidades étnicas específicas, mientras que los argumentos a favor de una fuerte continuidad a lo largo del período de contacto siempre corren el riesgo de una proyección simplista de las categorías étnicas actuales sobre los datos heterogéneos del pasado. (Neil L. Whitehead 1992, 34. Traducción propia).

En otras palabras, Whitehead aboga por complejizar la noción de grupo étnico y de continuidad cultural al indicar que las relaciones sociales específicas son la fuente y motor del cambio cultural y que por lo tanto los procesos de formación de identidades deben historizarse, y en consecuencia comprenderse en sus dinámicas de interacción social a diferentes escalas.

No sin razón, María Eugenia Romero en la introducción a la Geografía Humana de Colombia – Región de la Orinoquia afirma que “es muy poco lo que conocemos de las relaciones interétnicas entre estos grupos (...). Las descripciones tradicionales etnográficas en lo que se refiere a los Llanos del Orinoco han estado centradas en las características socioculturales haciendo énfasis más en las diferencias locales que en las relaciones entre los grupos y sus características” (Romero Moreno, Castro Agudelo, y Muriel Bejarano 1993, I:14-15).

Justamente por razones similares, este trabajo se enfoca en las relaciones entre las sociedades llaneras que han interactuado alrededor de la fundación y desarrollo del Resguardo La Pascua.

En este mismo horizonte de pensamiento, antropólogos como Robin Wright y Jonathan Hill han aportado importantes estudios sobre la historia indígena, en particular sobre las formas propias de hacer memoria histórica y de construir sociabilidades interétnicas (Wright 2005a; Hill 2020). Estos trabajos más recientes, nos indican la importancia de profundizar en la historia y la historicidad indígena (Hugh-Jones 2012) y así mismo nos animan a realizar investigaciones similares en la región del medio Orinoco y de la altillanura colombiana, regiones que adolecen

de estudios similares. En síntesis, y siguiendo a Roberto Pineda Camacho, podemos asegurar que “a medida que la perspectiva histórica nos ilumina algunos aspectos de su pasado, comprendemos que también su presente etnográfico es la cristalización de profundos ciclos históricos y no son sociedades estables, bien delimitadas, con territorios y gentes distribuidas de forma tradicional” (Pineda Camacho 2005, 130).

### **3.2 Ventajas de la noción de sistema social y su uso para comprender las sociedades indígenas llaneras**

La idea de considerar las sociedades indígenas llaneras como sistemas sociales y no como grupos étnicos vino en primera medida de la tarea encomendada de reconstruir la historia del Resguardo. Esta implicaba incorporar la noción de tiempo en la comprensión de estas sociedades y, en consecuencia, la noción de desarrollo, en el sentido de que la historización supone la idea de cambio y duración. Las distintas sociedades que confluyeron en el Resguardo La Pascua supieron adaptarse a un entorno social adverso que las desplazó de sus habituales lugares de asentamiento y ocupación, lo cual también las obligó, en formas diferenciadas, a adaptarse a entornos ecológicos diferentes. En su asombrosa capacidad de resistir a los límites impuestos, dichas sociedades garantizaron no sólo su supervivencia sino su reproducción.

Pues bien, es justamente por inclusión de las variables tiempo y reproducción social que la noción de sistema social se vuelve pertinente en este estudio:

Me refiero a los problemas más fundamentales y difíciles relacionados con la verdad evidente de que la idea de sociedad, la noción de un sistema social o una estructura social, implica necesariamente una extensión a lo largo del tiempo. Un sistema social, por definición, tiene una vida. Es un sistema social y sólo ése sistema social en particular, mientras sus elementos y componentes se mantengan y se reemplacen adecuadamente; y el proceso de reemplazo es crucial porque el organismo humano tiene una vida limitada. El mantenimiento y el reemplazo son fenómenos temporales. Son los procesos por los cuales se aseguran los que nos preocupan cuando estudiamos el factor tiempo en la estructura social. (Fortes 1969, 1. Traducción propia)

La labor de estudiar el proceso histórico de los grupos sociales que confluyen en el Resguardo La Pascua no deja de ser una tarea comparativa. Implica tanto el uso de herramientas analíticas que permitan separar y esclarecer diferencias significativas, como de enfoques de comprensión que pongan en diálogo dichas diferencias. Sabemos que cuando la gente se mueve se mezcla y crea sociabilidades; también existen intercambios en doble vía en la forma de aprendizajes, de fusiones y de préstamos de distinto orden. Por ello, el reconocimiento de la dinámica interétnica

en los Llanos colombianos en general así como la que se da al interior del Resguardo La Pascua, en particular, no es otra cosa que la voluntad por hacer un estudio comparado a una escala mediana. Es aquí cuando la noción de sociedades indígenas resulta más favorable para describir y comprender este universo de interacciones.

La razón estriba en que el concepto de sociedad nos remite a la idea de un sistema social, mientras que el concepto de grupo étnico nos remite a la idea de una agrupación discreta y aislada. Ciertamente, distintos tipos de “diferencias” son observables en las sociedades actuales de los Llanos, pero antes de entrar a listar dichos tipos, es preciso entender que las clasificaciones y segmentaciones que pueden llegar a establecerse y usarse para clasificar las agrupaciones humanas dependen de puntos de vista. Es decir, que en el estudio de las sociedades indígenas llaneras confluyen sistemas clasificatorios los cuales pueden distinguirse en dos tipos: los sistemas de clasificación propios de las sociedades indígenas y aquellos provenientes de la disciplina antropológica. Estos dos tipos de sistemas de clasificación no son necesariamente opuestos; antes bien, son complementarios y conviene trabajarlos en conjunto, y es lo que espero lograr en este trabajo.

Ahora bien, para efectos de la comprensión de la diversidad, complejidad, extensión geográfica y desarrollo histórico de las sociedades llaneras, la noción de grupo étnico se muestra limitada, en especial porque el uso corriente de la misma puede conducirnos a pensar en clasificaciones cerradas y en consecuencia confundir un dispositivo analítico con descripciones de la realidad, el estado o el funcionamiento de determinado grupo social. En cambio, el término que propongo –el de sistema social– nos remite a una configuración humana que goza de estructura, dinámica, funciones y es susceptible de movimiento y desarrollo. La noción de sistema social me permite en este trabajo entender la diversidad de segmentaciones, identificaciones y nominaciones propias y ajenas a las sociedades indígenas llaneras como distintas entradas –es decir, perspectivas– a sistemas complejos. Usaré entonces el término sociedades indígenas y se comprenderán estas como sistemas sociales.

A continuación, propongo una segmentación de dichas sociedades, a través de un diálogo entre los aportes de la etnología de la región y la información recibida y obtenida en campo acerca de la historia de las migraciones de varias familias que confluyen en el Resguardo La Pascua.

### **3.3 Organización Social**

Con el fin de seguir un método claro, he privilegiado mirar en primer orden las unidades sociales diferenciadas y los niveles de organización observables en el actual Resguardo, con cierta

independencia de la filiación étnica de las familias. Luego de señalar la estructura de las unidades sociales y de sus niveles de organización, me detengo en describir su funcionamiento, esta vez sí, señalando las diferencias y similitudes entre los grupos a partir de su filiación étnica.

### 3.3.1 Unidades sociales diferenciadas

Existen en el Resguardo La Pascua tres (3) unidades sociales diferenciadas: la familia, el grupo doméstico y la comunidad, que es una agrupación de familias.

**Familia:** está conformada generalmente por la pareja hombre-mujer y sus hijos. Sin embargo, es posible que se unan a ella padres de la pareja o hijos que permanecen sin pareja, aunque esto último es poco frecuente. La familia se contrae y expande según los ciclos en que las nuevas generaciones avanzan en edades y funciones. Lo anterior corresponde a la familia nuclear.

La familia extendida va desde aquella con la cual se puede integrar un grupo doméstico o co-residir en una misma comunidad hasta aquella que reside en otros lugares y con las cuales hay lazos de parentesco consanguíneo. Los grupos Guahibo/Sikuani, mayoritarios en el Resguardo La Pascua, expresan su filiación a grupos familiares extensos a través de dos términos: *monae* y *momowi*.

Monae se refiere a los miembros de una especie y por lo tanto puede indicar un conjunto agrupado de entes humanos y no humanos. Indica filiación una vez se usa con los prefijos taja y waja (mío y nuestro, respectivamente). Así por ejemplo, un saludo normal que me realizan es “bajakora tajamonae” que indica un cierto reconocimiento de cercanía y filiación aunque no de máxima cercanía como cuando se usan otras expresiones (por ejemplo kabajakobatsi tajamonae). En términos de las categorías de identidad sikuani<sup>27</sup>, es un reconocimiento de que se es gente.

En el Resguardo Caño Mochuelo se identifica a los Cuibas como Wamonae (ONIC sf) que significa nuestra familia – nuestro grupo, y que puede ser una denominación corriente entre los

---

<sup>27</sup> Francisco Queixalós tiene un trabajo muy interesante sobre las categorías de identidad en Sikuani: (Queixalós 1989). A partir de su trabajo, hice una presentación de carácter pedagógico con énfasis en mi experiencia de campo (Hernández-Bello 2022)

guahibohablantes para referirse al conjunto de individuos con lazos de parentesco y co-residencia<sup>28</sup>. Sobre la filiación a un *momovi* veremos al final de esta sección.

Las descripciones y análisis que se hicieron en la primera parte de este trabajo, son fundamentales para entender esta sección. Por motivos metodológicos presenté de manera separada la organización social desde el punto de vista geográfico y ecológico y desde el punto de vista sociológico. En todo caso, esta parte complementa la anterior y pueden leerse como una sola.

Casa: si bien la casa no es en sí misma una unidad social, sí representa la cristalización de un proceso social cuyos puntos de tensión son la familia y el grupo doméstico (cfr. Fortes 1969, 3). Además, como pudimos ver en el capítulo anterior, son indicadores geográficos de asentamientos fácilmente observables, y trazables en el tiempo. Las casas son entonces los lugares de residencia conformados por volúmenes separados para la cocina y para la habitación. La habitación es un lugar generalmente compartido por la familia nuclear, y un mismo volumen puede contener varias habitaciones abiertas o separadas. Cuando el ciclo de la familia nuclear llega a la fase en que los hijos varones se vuelven adolescentes, estos suelen desplazarse a otra casa, lo suficientemente lejos para conservar la privacidad y lo suficientemente cerca para no implicar la fisión de la familia. En el Resguardo he podido observar este fenómeno bajo el nombre de “casa de solteros” y allí confluyen jóvenes varones de diferentes familias, aunque comúnmente del mismo grupo doméstico.

Lo que hace que una casa indique la presencia de un grupo doméstico es la presencia de la cocina, como se ha dicho, en un volumen separado. Las casas son transformadas con bastante frecuencia: ampliadas, restauradas, modificadas. En algunos casos se pueden desmontar y trasladar. Las nuevas parejas deben hacer una nueva casa aunque sigan perteneciendo a la misma unidad doméstica.

Las casas son excelentes indicadores de las fases (expansión, fisión, reemplazo) por las que pasan las familias y los grupos domésticos (Goody 1969). Además de la novedad de una “casa de solteros”, existe la creación de una nueva casa cuando sucede un matrimonio. Aquí puede haber una confusión, pues lo que realmente se crea es una nueva unidad productiva, es decir un nuevo grupo doméstico y por lo tanto una nueva casa, excepto en condiciones de transición

---

<sup>28</sup> “La noción de 'wamone' se aplica mejor a un Ego colectivo basado en una red de relaciones de parentesco que a una noción de pertenencia a un conjunto claramente delimitado. Sin embargo, al hablar de su propio grupo solo a través de esta noción egocéntrica y vaga, es fácil distinguir a los demás por su territorio, sus individuos prestigiosos y por nombres que a menudo tienen un carácter peyorativo” (Francisco Ortiz 1983, 105. Traducción propia).

donde una nueva familia conformada, aún sin hijos, puede depender del grupo doméstico de los progenitores. Según pude observar, la mayoría de patrones de residencia pos-nupcial son patrilocales, excepto entre los Cuibas que siguen siendo uxori-locales.

El término de la lengua inglesa *household* tiene que ver justamente con la proximidad (*propinquidad* es un término también usual) que no implica necesariamente un lazo de parentesco para vivir en una misma locación. Este énfasis en la co-residencia sin parentesco que explica Sylvia Yanagisako (1979, 164 ss) para diferenciar familia de *household* se ve complementado con el énfasis económico que motiva dicha propinquidad; dicho énfasis se estudia indagando por la variedad de fuerzas de atracción hacia un patrón de residencia común aunque, como hemos dicho, sin necesidad de un lazo de parentesco. Es decir, el énfasis en la localidad o co-residencia se ve complementado por el énfasis en el comportamiento económico (Douglas y Gonlin 2012, 3).

La característica económica de la *household* la hace homóloga al concepto de grupo doméstico, y así se presenta de manera general en la literatura antropológica con sus funciones de producción, distribución, transmisión, reproducción y co-residencia (Netting et al. 1984). Como bien me ha indicado Roberto Pineda Camacho en comunicación personal, también la función de consumo, especialmente de alimentos (peces, mambe, coca) contribuye a crear una comunidad moral.

Sin embargo, para el Resguardo La Pascua prefiero usar el término grupo doméstico, en buena parte porque según lo observado en mi trabajo de campo el lazo familiar está dado también por el trabajo en común y no se presentaron casos de co-residencia sin lazo de parentesco. Lo que señala Francisco Ortiz para el caso de los Cuibas bien sirve de ejemplo: “el parentesco está marcado por la cooperación en el trabajo, y la alianza por el intercambio de bienes” (1983, 99. Traducción propia). Para decirlo de otra manera, el trabajo (que puede incluir la construcción de casas, caminos y principalmente la siembra, cuidado y cosecha del conuco así como la caza y la pesca) se entiende como una actividad doméstica ligada estrechamente a la reproducción del grupo, y por lo tanto a la familia nuclear o extendida. Toda actividad económica por fuera de este ámbito entra en la categoría de *alianza* y/o *negocio*, y por lo tanto negociar es algo que se hace con un extraño, con un no-pariente.

**Grupo doméstico:** Está compuesto por la o las familias que conforman una unidad productiva. La unidad doméstica puede comprender una o varias casas y comúnmente tienen un conuco común así como un camino propio que conduce al caño aunque también existen caminos exclusivos para cada familia por separado para ir a los conucos. Las unidades domésticas suelen estar rodeadas de grandes árboles de mango y marañón (entre otros) como forma de hacer sombra, protegerse del viento (en especial las fuertes corrientes del verano) y dar frutos. Una manera fácil de identificar una unidad doméstica es por la cantidad de árboles sembrados a su



alrededor. Igualmente su antigüedad se puede inferir de la altura de los mismos. En el segundo capítulo tuve ocasión de presentar esta configuración a partir del análisis del asentamiento.

Así pues, el conuco, los caminos y el jardín de árboles alrededor de las casas son indicadores a nivel del paisaje de la presencia de grupos domésticos, si bien el primero es más relevante por su relación inmediata con la producción y el consumo. “The domestic group is essentially a householding and housekeeping unit organized to provide the material and cultural resources needed to maintain and bring up its members” (Fortes 1969, 8).

El grupo doméstico es entonces una unidad de producción y consumo observable que implica el relacionamiento de la unidad social mínima con el ambiente para garantizar su reproducción física y social. En el Resguardo La Pascua, el desplazamiento de las familias se realiza principalmente en búsqueda de los “trabajaderos” esto es, en esencia, los conucos. Aunque no propiamente alrededor del conuco (algunos están a más de 5 kilómetros de distancia de las casas) pero si en su proximidad, las familias constituyen núcleos ampliados de producción y reproducción. Casa, conuco y camino son entonces los componentes materiales de un grupo doméstico y los tres comportan momentos ecológicos diferenciados. Para el caso de la casa, su materialidad está signada por el ciclo de duración de los materiales, razón por la cual una casa se monta y desmonta con frecuencia, especialmente su techo de palma. El conuco tiene un ciclo largo de duración de 4 a 6 años, tiempo que depende de la fertilidad y agotamiento del suelo. Internamente también pasa por ciclos según las especies que se siembran y cosechan. Los caminos varían según la estación húmeda o seca y en todo caso permanecen marcados para su uso según la temporada.

Sin embargo, además de los aspectos ecológicos el grupo doméstico como unidad social “tiene vida” y pasa también por ciclos de desarrollo, como lo explica muy bien el volumen editado por Jack Goody sobre el “ciclo de desarrollo de los grupos domésticos” (1969). Como se verá en detalle en los casos que presentaremos en los siguientes capítulos, los grupos domésticos atraviesan fases de expansión, dispersión/fisión y reemplazo cuya cristalización deja marcas en el paisaje: casas, caminos y conucos. Las unidades residenciales son testigo de la fluidez de los grupos domésticos y cuentan en sí mismas la historia de su aparición, desarrollo y desaparición.

El grupo doméstico expresa la tensión entre dos sistemas sociales: el interno de las familias, sus instituciones y prácticas y el sistema externo, de orden político-normativo que sucede en las agrupaciones comunitarias que reúnen varias familias. “A significant feature of the developmental cycle of the domestic group is that it is at one and the same time a process within the internal field and a movement governed by its relations to the external field.”(Fortes 1969, 7).

La noción de ciclo aquí es fundamental, pues como veremos en la dinámica social de la gente del Resguardo, y en particular en sus procesos migratorios, dichos ciclos afectan los patrones de organización y residencia. Por ejemplo, en determinado ciclo podemos observar patrones de residencia virilocales mientras que en otro ciclo uxorilocales; es decir, es posible que lo que algunos investigadores identifican como tipos diferentes de grupos domésticos se trate más bien de fases dentro del ciclo de desarrollo de los mismos. Esta particular flexibilidad en la organización social se verá en profundidad en el análisis de los casos reconstruidos a propósito de las migraciones de varias familias hasta el Resguardo La Pascua.

Así pues, los ciclos ecológicos tienen correspondencia con ciclos sociales, algunos de ellos internos a la dinámica de las sociedades indígenas y otros externos, ocasionados en particular por el avance de la colonización en los Llanos y por los episodios de violencia derivada del conflicto armado. Las sociedades que habitan actualmente el Resguardo La Pascua se han adaptado a estos ciclos contrastantes de manera diferenciada, y en todo caso, exitosa.

**Comunidad:** se refiere a la co-residencia de varias unidades domésticas. Se conforman asentamientos multifamiliares en razón de alianzas y afinidades. Suele ocurrir que ante la migración de una familia, esta es acogida en el seno de una comunidad ya existente. Luego de un tiempo de asentamiento, si no hay integración suficiente, la familia crea asociación con otras familias y conforman una nueva comunidad. Las comunidades son entonces organizaciones supra-domésticas, asociaciones que comparten afinidades, parentesco y alianzas. Hay ocasiones donde se da el desplazamiento de una comunidad entera, como es el caso de la antigua Comunidad de La Esperanza que pasó por un proceso de fisión y sus familias dispersas pasaron a vivir en un asentamiento a las afueras del Municipio de La Primavera. Hoy este asentamiento ocupa un barrio entero a las afueras del pueblo y ha iniciado los procesos administrativos para convertirse en un resguardo. La comunidad es también una asociación política animada y representada por un capitán o una capitana.

### 3.3.2 Niveles de Organización

Además de las unidades sociales diferenciadas que se pueden observar en la actual configuración del Resguardo, existen otras formas de filiación que constituyen sistemas sociales de pertenencia grupal, los cuales –para claridad expositiva– presento en niveles de organización. Dichos niveles pueden ser reales, como los grupos locales o bandas, o virtuales, como la descendencia unilineal de un determinado clan. Debido a la movilidad y a los procesos de adaptación a los fenómenos sociales de despojo y desplazamiento, la pertenencia al clan consiste en la filiación a un linaje distante en los lazos sociales y en las localidades de actual ocupación.

**Momowi:** Como se explicó en el apartado anterior, existe una filiación adicional a la consanguínea conocida como *Momowi*. Este es el “conjunto de los miembros de un clan o

subgrupo” (Queixalós 1988a, 157) y es el sufijo que utiliza un segmento de la población guahiba, denominada generalmente como Sikvani, para indicar su pertenencia a un clan totémico. No todas las familias Sikvani del Resguardo La Pascua tienen un clan de pertenencia, lo que indica que la organización por clanes corresponde a un segmento de los grupos guahibohablantes. Según pude comprobar, se trata de aquel segmento de población más próxima al sedentarismo y que tiene más interacciones con la población piapoco (Arawak).

En el Resguardo he recogido información sobre afiliación a cinco clanes. En una entrevista a Leinerio, uno de los ancianos más reconocidos por su conocimiento de las tradiciones de su pueblo se nos cuenta que:

E: Hay varias etnias, varias familias:

Majamomowi

Newütjümomowi

Ocarromomowi

Baxumomowi

Kanomomowi

Metsajamomowi<sup>29</sup>

A: ¿y ustedes cuáles son?

E: Somos de dos clanes: Majamomowi y Metsajamomowi.

A: ¿qué significa Momowi?

P: Clan (EC\_BH-02, 6-14)

Robert Morey habla de cerca de 26 clanes (aunque los llama bandas regionales) (1969, 17), mientras que Francisco Ortiz alcanzó a recuperar el nombre de 54 clanes diferentes (1983, 135-38), indicando en la mayoría de casos su localización. Cada clan tiene el nombre de un animal que da una característica bien sea física o de personalidad a sus miembros. Suele haber una distribución geográfica de los clanes, que en cierto modo coincide con la afiliación topológica<sup>30</sup>. Según Ortiz, los *momowi* presentan las siguientes características: es una unidad endógama que

<sup>29</sup> Según el Diccionario Sikvani -Español, corresponden a: Maja = Guacamaya; Newütjü = Tigre; Ocarro = Armadillo grande; Baxu = Pez pequeño; Kano = zamuro; Metsaja = Danta.

<sup>30</sup> Para el caso de los Cuiba le he llamado a esto “parentesco topológico”. Ver pág. 134.

reconoce una identidad común fundada en una noción de descendencia, pero no en una afiliación estricta a un determinado segmento; se corresponde con variedades dialectales debido a su aislamiento relativo, y a la ocupación de determinado territorio, particularmente en los cursos de agua. Así, si la palabra *sikuani* para una buena parte de los guahibohablantes designa “indígena” por defecto, el *momovi* sirve para designar la variedad de “etnias o familias” en palabras de Leinerio, y en términos generales, los “tipos de sikuani” existentes.

El sistema de los *momovi* funciona más como un sistema de clasificación y nomenclatura de las personas que como una modalidad de segmentación en el sentido estricto. Es así como se aplica a grupos no sikuani. Por ejemplo, los Saliva son identificados como '*nonoji-momovi*', "gente de los pimientos", ya que este grupo es tradicionalmente productor de este vegetal. Los Piapoko, comúnmente llamados 'Deja', también son conocidos como '*tukuekue-momovi*', por el nombre del ave "piapoco", *Ramphastos*. Los Puinave, Curripaco y Carijona, debido a su hábitat forestal al sur de las sabanas, son clasificados genéricamente como '*kowara-momovi*', personas del pez piraña, y se les sospecha de canibalismo. (Ortiz 1983, 133-34. Traducción propia)

Así que, desde el punto de vista de los Guahibo sedentarios, *sikuani* sería el término que designa una categoría de identidad común, cercana al término *jivi* (gente) mientras que el diferenciador se opera a través del *momovi* de pertenencia. La inclusión de otros grupos étnicos dentro del sistema de clanes, indica los relacionamientos interétnicos consolidados en un tiempo largo. En particular, la inclusión de los Piapoco como un clan Guahibo muestra un tipo de socialización particular que en este trabajo exploramos.

Para el caso del Resguardo Wacoyo, próximo al Municipio de Puerto Gaitán, Laura Calle sugiere que “desde de los años setenta los momowis (sic) han sido sustituidos(...), por los ancestros fundadores de los caseríos” (2016, 185), cuestión que no es posible afirmar para el caso de la gente Jiwi/Sikuani del Resguardo La Pascua. Sin embargo, “desde los años sesenta” nos indica un momento de gran movilidad poblacional en la región, que conlleva a la transformación de las dinámicas de los clanes, cuando no a su disolución, lo que trae como consecuencia que se presenten estrategias diversas en los diferentes asentamientos Jiwi/Sikuani de los Llanos.

Por su parte, la forma de filiación de los Cuiba no es propiamente a un clan totémico pero sí a un grupo que emerge del subsuelo<sup>31</sup> y que en ocasiones da nombre también al grupo, como en el caso de *Yumjé*, presente en el Resguardo La Pascua. Por ejemplo, cuando la gente del resguardo quería decirme que yo tenía una cercanía con los Cuiba, en lugar de decirme *tajamonae*,

---

<sup>31</sup> Al respecto ver la sección “De la cosmo-topología a la genea-topía: hacia una reconstrucción del territorio histórico Cuiba” a partir de la página 134.

me decían que yo también era *Yumejé*. Esto puede indicar que puedo ser parte de su grupo local sin necesidad de ser (¿gente?, ¿*monae*...?) como ellos.

### 3.4 Reconstrucción de la organización social de los *Jivi* (Guahibo) de los Llanos Orientales colombianos

Como se sabe, el resguardo la Pascua está conformado por familias pertenecientes a las sociedades Sikvani, Cuiba (familia Guahibo) y Piapoco (familia Arawak) quienes han confluído en el lugar fruto de distintas oleadas de migración, motivadas principalmente por la búsqueda de refugio ante distintos momentos de violencia y colonización. La literatura antropológica los ha clasificado de variadas maneras, y en donde existe mayor consenso es en la distribución de dichas sociedades según la familia lingüística a la que pertenecen. Tomaremos como referencia el cuadro que ofrece María Eugenia Romero en la Introducción a la Geografía Humana de Colombia, Región de la Orinoquia:

**Tabla 5.** Familias Lingüísticas y Grupos Étnicos en la Orinoquia colombiana

Familia Lingüística	Grupo Étnico	Subgrupo Étnico
Guahibo	Sikvani	Cuiva Cuiva Tsiripu (Chiricoa) Hipiwe Mariposo Maciguare  Amorúa Guayabero
Sáliba	Sáliba ¿Piaroa?	
Arawak	Achagua Piapoco Curripaco ¿Piaroa?	
Chibcha	Tunebo ¿Yaruro?	

Fuente: (Romero Moreno, Castro Agudelo, y Muriel Bejarano 1993, I:17)

Esta segmentación que propone Romero eleva al grupo Sikvani, generalmente tratado como un segmento Guahibo, a la categoría de grupo étnico abarcante. Esto es curioso porque si la familia lingüística sólo posee un grupo étnico ¿por qué no nombrarlo de la misma manera? La razón la encontraremos más adelante, por ahora hagamos un breve recuento de las distintas segmentaciones que propone la etnología y la lingüística.

### 3.4.1 Segmentaciones propuestas desde la etnología

El término *sikuani* no se encuentra en la etnografía de misión ni en los relatos de exploradores y será prácticamente desconocido hasta entrado el siglo XX. Fue hasta la década de los cuarenta del siglo pasado que Gerardo Reichel Dolmatoff ofreció un estudio sistemático de “los Guahibo” con su obra “La cultura material de los indios guahibo” (1943), trabajo del cual él mismo dice, en una carta a Paul Rivet que “parece bastante completo” (FPR-2AP1C-21 de marzo de 1943). Allí Reichel-Dolmatoff propone la siguiente segmentación:

Las subtribus que componen actualmente el grupo guahibo son las siguientes: los Kuiva en las cabeceras de los ríos Tomo, Tuparro y sobre la margen derecha del río Meta; los Amorua en la región del río Bitá entre el bajo río Tomo y el Meta; los Guahibo propiamente dichos en ambas riberas del río Vichada y del río Muco y los Sikuaní en las riberas del río Tuparro. (Reichel-Dolmatoff 1943, 439-40)

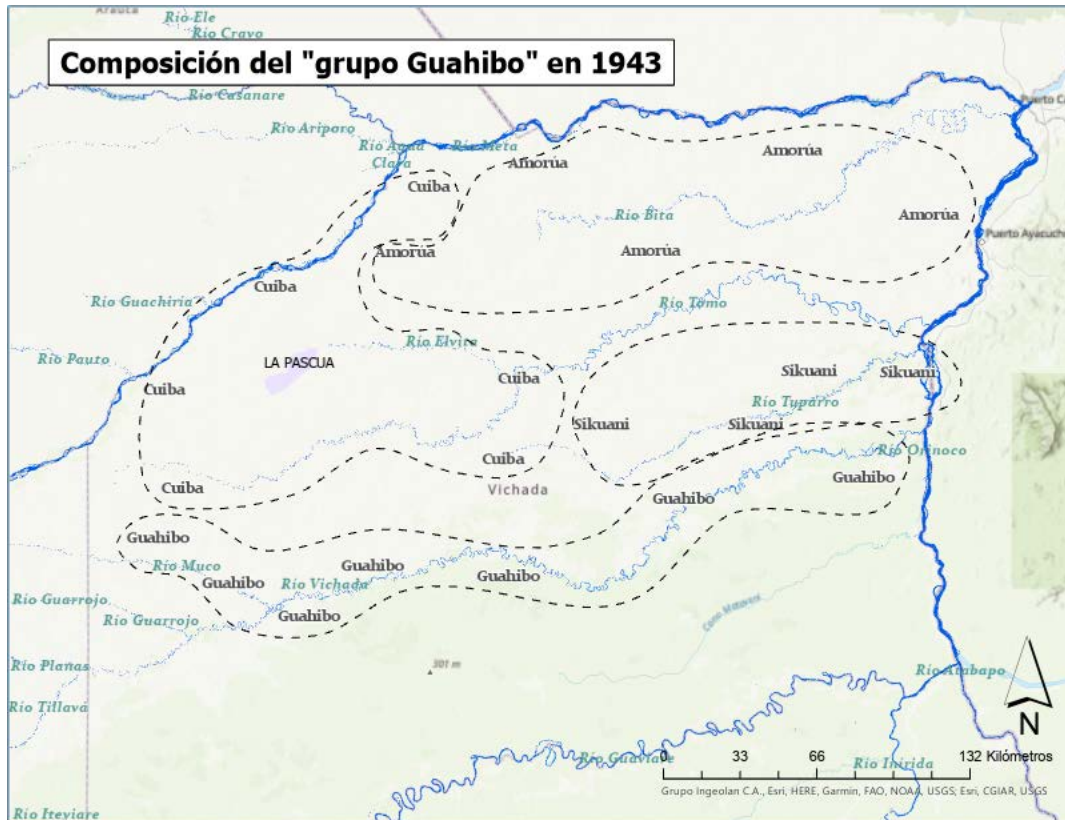
Como se ve, Reichel-Dolmatoff identifica geográficamente los grupos sociales segmentados, lo cual será muy importante para considerar modos de subsistencia y de adaptación ecológica. En este punto, coincidirá con Johannes Wilbert, destacado antropólogo alemán que, radicado en Venezuela, ayudó a fundar el Instituto Caribe de Antropología y Sociología de la Fundación La Salle de Ciencias Naturales, así como la famosa revista *Antropológica*.

A través del testimonio de Julio Jiménez, un joven de 19 años educado por la “New Tribes Mission”, misión protestante estadounidense asentada en el lado venezolano, Wilbert recuperará la siguiente segmentación:

Nuestro informante hizo una distinción entre los grupos Guahibo que viven en pequeños pueblos a orillas del río Vichada y aquellos que son nómadas en el área entre el río Tupari y el Vichada. Los nombres de los grupos se derivan de su ubicación geográfica, por ejemplo, waipihíwi, "personas de aguas arriba", tamopihíwi, "personas de aguas abajo", matatsinipihíwi, "personas en el bosque", kwibiipihíwi, "personas entre los ríos Tupari y Vichada", tupiropihíwi, "personas del Tupari". Otro grupo se llama kuliwakaihapihíwi, "personas de la cara de la luna". (Wilbert 1957, 88. Traducción propia)

Aquí hay entonces una clara segmentación entre sedentarios/ribereños y entre nómadas/interfluviales. Además, Wilbert indica que los etnónimos provienen de los lugares de ocupación, lo cual evidencia una especie de homogeneidad cultural distribuida geográficamente en un área bastante extensa de los Llanos. Once años después, Donald Metzger ofrecerá el primer trabajo monográfico sobre la “Organización Social” de los “Indios Guahibo” entre los cuales incluye a “los Cuiva, Jamarua, Chiricoa y Sikuaní” (1968, 1) y sobre los cuales afirma que habitan los Llanos Orientales, región delimitada por los ríos Meta, Orinoco y Vichada. Según Metzger, esta región estará ocupada por los grupos Guahibo de la siguiente manera:

Así que hoy en día, los llanos están habitados por (1) nómadas "puros", aquellos sin agricultura o aldeas de ningún tipo; (2) nómadas "semi", aquellos que tienen aldeas más o menos permanentes durante la temporada de lluvias y dependen en gran medida del cultivo de la mandioca amarga para la subsistencia en esa temporada, pero que son nómadas en la temporada seca; y (3) agricultores de aldeas, aquellos que tienen aldeas permanentes habitadas durante todo el año y dependen de la agricultura para al menos el 50% de su subsistencia. No es posible hacer una estimación del número en cada categoría en la actualidad. (Metzger 1968, 3. Traducción propia)



**Mapa 3.** Reconstrucción cartográfica de la segmentación y ubicación geográfica del grupo Guahibo según Reichel-Dolmatoff (1943).  
Elaboración propia.

Metzger coincide con la segmentación sedentarios / nómadas propuesta por Wilbert, a la vez que añade una nueva categoría llamada semi-nómadas; estos son grupos cuyo patrón de asentamiento es estacional. Como se puede ver, el énfasis en los territorios de ocupación de esta gran familia guahiba y su correspondencia con los modos de subsistencia empieza a cobrar mayor importancia que los criterios de clasificación lingüística. Así lo entenderá Robert Morey, quien sugiere distanciarse de una segmentación basada en criterios lingüísticos y propone una basada en los patrones de subsistencia:

La realidad Guahibo no es coherente con estas clasificaciones y no se basa únicamente en criterios lingüísticos. La población Guahibo se puede dividir en tres grupos principales según los patrones de subsistencia. Hay una transición ecológico-cultural gradual desde aldeas hortícolas permanentes en las áreas de Vichada-Muco y Orinoco (ocupación durante todo el año por un período de tres a cinco años), hasta aldeas transhumantes semi-permanentes a lo largo de los pequeños ríos interiores como los ríos Tomo y Tuparro (ocupación durante un período similar pero solo durante la temporada de lluvias de cada año), hasta cazadores y recolectores nómadas en las regiones interfluviales (ocupación de una ubicación durante no más de unos pocos meses a la vez). (R. V. Morey 1969, 17. Traducción propia)

Esta postura es reforzada un año después por el mismo Robert Morey en el XXXIX Congreso Internacional de Americanistas en Lima. En una copia de la conferencia que Morey dejó con dedicatoria a Gerardo Reichel-Dolmatoff<sup>32</sup>, titulada “Warfare patterns of the colombian Guahibo” Morey profundiza en la organización social “guahibo”, y en particular, en la inclusión de un segmento intermedio entre los nómadas y sedentarios, término que a diferencia de los dos extremos, no es reconocido en términos de lenguaje o comportamiento como una entidad diferenciada por los propios colaboradores indígenas del antropólogo estadounidense. En la **Tabla 6**, se sintetiza la segmentación que ofrece Robert Morey:

**Tabla 6.** Reconstrucción de la propuesta de Organización Social Guahibo de Robert Morey

<b>Forma de subsistencia</b>	<b>Localización</b>	<b>Forma de ocupación</b>
Caza y recolección nómada	Interfluvios	Ocupan rara vez la localidad específica por más de unos pocos días o semanas a la vez
Cultivo seminómada o semisedentario	Arroyos tributarios más pequeños (...) practican cultivo estacional	Ocupan por un período similar pero solo durante la temporada de lluvias de cada año
Cultivo sedentario	A lo largo de los ríos principales (...) predominan aldeas hortícolas sedentarias	Ocupación durante todo el año por un período de tres a cinco años

Reconstrucción a partir de datos aportados por Robert Morey (1970b. Traducción propia)

Como se ve, Morey renuncia a la adjudicación explícita de un etnónimo particular para esta segmentación, fruto especialmente de su consideración de que las categorías de identidad provenientes de la lingüística no se adecúan con precisión a la realidad observable. Sin embargo, en sus trabajos acude a la terminología de uso frecuente para indicar la pertenencia, por ejemplo,

<sup>32</sup> Agradezco infinitamente a Elizabeth Reichel Dussán por compartirme este documento inédito, tomado de la biblioteca de su padre, proveniente de una colección que él mismo organizó y empastó bajo el título “Etnología colombiana”.



de *cuivas* y *chiricoas* al segmento nómada y de guahibos propiamente dichos al segmento sedentario. ¿Qué pasa con el término *sikuani*? Volvamos con Gerardo Reichel-Dolmatoff, quien ubica a los Sikuani como un segmento Guahibo afirmando que “representa un núcleo nómada muy primitivo. La palabra Sikuani no es un nombre tribal en el sentido propio, sino que quiere decir indio y se emplea en el resto del territorio guahibo para designar este grupo” (Reichel-Dolmatoff 1943, 440).

Así pues, según Reichel-Dolmatoff, la palabra *sikuani* no es un etnónimo sino propiamente una categoría de identidad, no específica, sino abarcante. Esto mismo me fue dicho por una profesora Piapoco en un encuentro de directivos docentes de varias instituciones etno-educativas del Vichada, al que fui invitado por el Vicariato Apostólico de Puerto Gaitán, quien tiene a su cargo la “educación contratada” en una buena parte del Vichada. La referida profesora, (a propósito pariente de Marcelino Sosa), me contó que la denominación *sikuani* era equivocada, que ella era Guahibo. En su lengua, *sikuani* “se refiere a cualquier indígena, de la etnia que sea” (DC: 2022-10-20).<sup>33</sup>

En mi trabajo de campo también he podido constatar lo que la profesora piapoco me refirió; de hecho, en varias ocasiones se me indicó que la acepción *indígena* que denota el término *sikuani* tiene que ver con aquel segmento que es considerado dentro del mundo llanero como ‘salvaje’, ‘primitivo’, o ‘menos civilizado’<sup>34</sup>. Sin duda, estas connotaciones peyorativas son referidas a los grupos nómadas: “ "Sikuani" conlleva la connotación peyorativa de salvaje o primitivo y es sinónimo de la designación criolla "Cuiba" (Cuiva)” (R. V. Morey 1969, 18. Traducción propia). Con relación al modo de subsistencia, Robert Morey aclara que:

"Sikuani" es el término Guahibo utilizado para designar a la población de cazadores que ocupan la región de sabana interfluvial que bordea las zonas cubiertas por bosques de galería, adyacentes a los ríos y arroyos. Los Guahibo semi-nómadas ocupan comunidades de aldeas parte del año y son menos migratorios que las comunidades de caza Sikuani. No hay un término especial en Guahibo que identifique esta categoría de subsistencia. Puede o no designarse a esta población

---

<sup>33</sup> Fue una gran oportunidad para mí compartir una conversación con los directivos docentes indígenas de varias instituciones educativas del Vichada. Algunas de las reflexiones sobre los etnónimos fueron: “Guahibo es un loro (no se pronuncia la h: guaibo)”. “Mucha gente piensa que sikuani y guahibo es lo mismo” “Antes se les decía Guaiba” “Hay personas que utilizan la palabra *jimi*. A Los Piapoco los Sikuani les dicen *Deja* que significa también “indígena” (DC: 2022-10-20).

<sup>34</sup> También lo dirá claramente Francisco Queixalós: “. . . de ahí su rechazo a la autoidentificación *sikuani*, que los ata a nociones de “indio, atrasado, primitivo, irracional. (...) La noción de *sikuani* sufre una antonomasia amplificadora en el sentido de que se hace extensible a todo individuo, no sikuani con quien se puede suponer alguna clase de afinidad cultural. O sea que viene a significar “indígena de los Llanos” (Queixalós 1989, 64).

como Sikuaní, dependiendo de las actividades de subsistencia en las que participe el grupo del hablante. (R. V. Morey 1970b, 2. Traducción propia)

No obstante, el término *sikuani* es usado como autodenominador identitario por la población del Resguardo La Pascua, en lugar del término *guahibo* que, por la connotación que reviste a partir de las “guahibadas” resulta peyorativo. Parece ser entonces que hay una distribución geográfica de los términos: para varios segmentos del Alto Vichada (en general los localizados en el actual municipio de Cumaribo), sedentarios o semisedentarios, el término *guahibo* es el de mayor concurrencia, mientras que, para los segmentos del Bajo Vichada, el término *sikuani* sería el de mayor uso.

A partir de la experiencia desarrollada en los años 70 en la Estación Antropológica de Cravo Norte, del Instituto Colombiano de Antropología, y en el Resguardo Caño Mochuelo de Casanare, el antropólogo colombiano Francisco Ortiz realizó un estudio comparado de organización social y mitología entre población “Cuiba” y “Sikuani”, entendiéndolas como segmentos diferenciados: “De acuerdo con el uso reciente, los términos “Cuiba” y “Sikuani” designan a las etnias como identidades culturales y lingüísticas, mientras que el término “Guahibo” se reserva para la designación de la familia lingüística.” (Ortiz 1983, 2. Traducción propia). En este trabajo de antropología comparada, Ortiz enfatiza en la diferencia entre nómadas (Cuiba) y sedentarios (Sikuani). Su trabajo resulta muy interesante y pertinente porque reconstruye las distinciones de grupos sociales desde el punto de vista de estas dos sociedades.

Francisco Ortiz reconstruye entonces, desde el punto de vista de los Cuiva 46 etnónimos pertenecientes a ocho (8) segmentos propiamente cuivas, cuatro (4) segmentos guahibo/sikuani, un (1) segmento caribe y un (1) segmento piapoco (Ortiz 1983, 106-26). Existe entre los dos grupos una diferencia importante en términos de su organización: los Cuiba se organizan en forma de bandas<sup>35</sup> y los Sikuani en forma de clanes. Las características que ofrece Ortiz para efectos de la diferenciación entre bandas son fundamentales para entender varios procesos de organización Cuiba que tendré ocasión de ver en profundidad para el caso del Resguardo La Pascua (ver capítulo siguiente, a partir de la página 115)

- Un territorio, generalmente asociado a un río y sus afluentes: entre los nombres de las personas, muchos son nombres de los lugares de nacimiento.
- Un origen mítico común: los ancestros de cada grupo emergieron de una fuente de agua ubicada en su territorio respectivo; antes de nacer, los indígenas recorrían el interior de la tierra en busca de una salida, liderados por la anguila, seguida por el armadillo 'okara'. Las cerámicas enterradas

---

<sup>35</sup> Utilizo aquí como excepción la palabra “banda” en lugar de “grupo local” porque resulta más fácil su comprensión dentro del contexto de la teoría antropológica.

que se encuentran en el sitio de "La Juliana" en el bajo Casanare, lugar de emergencia de los 'kauri', son testimonio del período ctónico de los indígenas.

- Un dialecto propio o al menos características lingüísticas distintivas.
- Un nombre, generalmente proveniente de otros grupos, ya que desde el punto de vista de cada uno de ellos, son simplemente 'wamone' (nuestra gente); un grupo también se identifica por el nombre de su líder. (Ortiz 1983, 106-8. Traducción propia)

Además de la localización y el modo de subsistencia, la mitología es otro rasgo de importancia que sirve para establecer diferenciaciones entre los grupos guahibohablantes. En términos generales, la mitología guahibo/sikuani es altamente influenciada por la Arawak, lógicamente por los grupos Achagua y Piapoco quienes extendieron lo que podría llamarse “la religión de Kuwei” en medio de los grupos llaneros<sup>36</sup>. Es importante decir que la influencia no fue reemplazo y que existen notables mezclas y adaptaciones. La mitología Cuiba es enteramente diferente; su personaje principal es Namoun (ver: Arcand 2019, 264-68).

Como se ha podido ilustrar anteriormente, a través de décadas de estudios etnológicos, el desarrollo de la nomenclatura y de la segmentación de los grupos de la familia lingüística Guahibo revela una diversidad que va más allá de las categorías lingüísticas tradicionales. Desde la propuesta de Reichel-Dolmatoff hasta las contribuciones de Morey, Wibert y Ortiz, la importancia de considerar factores como la localización geográfica y los patrones de subsistencia se ha vuelto evidente. Pasemos ahora a profundizar en las segmentaciones y clasificaciones que propone la lingüística.

### 3.4.2 Segmentaciones propuestas desde la lingüística

Las primeras clasificaciones sistemáticas de las sociedades indígenas llaneras nos vienen de los misioneros jesuitas. Para el caso del denominado “Llano intermedio” José Gumilla hablará de “las dos Naciones andantes de Guayvas y Chiricoas” (1791a, 252), de quienes hará una breve mención de sus lenguas: “de la *Guajiva* salven varias ramas entre la gran variedad de *Chiricóas*” (1791b, 32). Debido a la condición nómada de estas “naciones andantes” las clasificaciones hechas por misioneros resultaron bastante generales, y no será hasta 1924 donde tendremos más detalle, a partir especialmente de la síntesis que ofrece Rivet en la sección de “Langues Américaines” de la gran compilación francesa “Les langues du monde, par un groupe de

---

<sup>36</sup> El vocabulario de la horticultura y de la astronomía de los guahibo/sikuani también proviene de la influencia Arawak. Además del trabajo de Francisco Ortiz sobre la mitología (1983), existe una compilación bilingüe de tradición oral ‘sikuani’ hecha por Francisco Queixalós y Rosalba Jiménez denominada “Entre Cantos y Llantos” / “Wajaliwaisianü” (2010) la cual consiste en una excelente recopilación de mitología.

lingüistas”. Allí consagra el nombre de la familia lingüística como “Guahibo” y pormenoriza lo siguiente:

Los Guahibo (Goahivo, Goagivo, Uajibo, Guajiva, Guayba, Guayva) habitan en ambas orillas del río Meta y en la región comprendida entre este río y el río Arauca por un lado, y el río Vichada por otro; hacia el este, alcanzan la orilla izquierda del río Orinoco.

Sus tribus principales son:

- a) los Kuiva, Kuiba, Mella o Ptamo, en la parte baja del Meta;
- b) los Tsirkoa, en el Lipa y el Ele;
- c) los Katarro, en el Yucabo;
- d) los Kuiloto, en el río Cravo;
- e) los Tsuroye o Bisanigua (Guaigua según antiguos autores) y los Pamigua, en la cuenca del Guaviare, a los que probablemente hay que vincular los Yamu en la parte baja del Ariari.

Antiguamente, los Guahibo se extendieron hasta el Guayabero, cuyo nombre original "Papa-mene" parece derivar de su lengua. (Rivet 1924, 655. Traducción propia)

Sin duda, es Francisco Queixalós el lingüista más consagrado al estudio de la familia lingüística Guahibo. Este lingüista catalán prefiere la denominación *sikuani*<sup>37</sup>, al igual que Francisco Ortiz, en lugar de Guahibo, término que hizo curso entre los misioneros lingüistas del Instituto Lingüístico de Verano (New Tribes Mission, del lado venezolano). De dicha lengua sikuani, nos dice que:

...pertenece a la familia guahibo, familia independiente que agrupa también el cuiba, el guayabero y el hitnü o macaguane. El idioma está dialectalmente poco diferenciado, más próximo al cuiba que a los demás idiomas de la familia, con la interesante característica de que entre los cuiba y sikuani parece darse un continuo dialectal. También ha tenido repercusiones sobre la lengua sikuani la influencia arawak...(Queixalós 1988a, i)

Si bien otros trabajos de Queixalós (1983; 1985; 1988b) profundizan en distintos aspectos de la lengua Guahibo/Sikuani, es el trabajo titulado “Entre duendes, blancos y perros. Aproximación

---

<sup>37</sup> Ciertamente, como afirma Robert Morey, “Los términos Guahibo y Cuiba (y sus variantes) no son de origen Guahibo; sus significados son comprendidos pero rara vez son utilizados por los propios indígenas.” (1969, 18. Traducción propia). Aquí podría estribar la preferencia en usar el término *sikuani* por Ortiz y Queixalós. Sin embargo, podrían también usar el término *Jivi/Hivi*, uso que es más frecuente del lado venezolano. Una posible razón es de carácter político, y debo esta intuición a Roberto Pineda Camacho, mi tutor. Frente al uso extendido y exclusivo del término *Guahibo* de parte de los misioneros protestantes, parece ser que los antropólogos prefieren el de *sikuani* como una clara y vehemente distinción entre dos tipos de trabajo con población indígena llanera.

lingüística a la identidad Sikuaní” (1989) el que resulta más pertinente para el análisis que pretendo, en particular por su interés en indagar “la percepción de sí” de esta sociedad llanera. Es en este trabajo donde se profundizará en la categoría de identidad *Jivi*, que significa “gente” y que sabemos, ya por la literatura, ya por mi trabajo de campo que es una forma habitual en que este grupo social se autodenomina, en su lengua propia<sup>38</sup>.

En términos generales, Queixalós hace una serie de distinciones de los usos de *sikuaní* y *jivi* según criterios culturales y biológicos, respectivamente. *Sikuaní* sería un marcador cultural, que permite diferenciar afinidades que tienden con mayor o menor intensidad a la forma de subsistencia, ocupación, y en general, comportamiento social, de “lo indígena” en contraposición a “lo no indígena” que en el concierto de sociedades que confluyen en los Llanos se refiere a los colonos mestizos, también denominados “blancos”, y que corresponde al término *wowai*.

Es común que la forma en que se refieren en el Resguardo a la gente del pueblo o de los cacceríos cercanos, o a los extraños que llegan al territorio sea la de *wowai*, y que se use *nawowaiba* para indicar que alguien está adoptando costumbres criollas (especialmente en su comportamiento), es decir que está deviniendo *wowai*, cuestión que también señala Queixalós. Por su parte, la noción *jivi*, es una distinción basada en la biología y se contraponen a los animales (categoría no marcada) y a los seres espirituales, la mayoría de ellos agrupados en torno al término *ainawi*. Los *wowai* no son *jivi*, dado que su cuerpo no enferma cuando violan los tabúes alimenticios.

Un término adicional, el de *awirri* que es el perro, funciona como una categoría de identidad que tiende hacia la animalidad sin llegar a ella por completo. Aunque también se opone a *Jivi/Sikuaní*, no lo hace como en el caso del *wowai*, puesto que, por una parte, como todos los animales, “antes eran gente”, es decir *jivi* (mientras que el *wowai* no fue, ni es, ni lo será), y por otra, el perro es un socio económico del humano, muy cercano a su actividad doméstica.

Recuerdo muy bien las ocasiones en que, durante mi estancias en el resguardo, me identificaban con varios nombres guahibo/sikuaní, provenientes ya sea de su mitología o de otros entes dentro de su vocabulario. Justamente uno de ellos fue el de *awirri*, perro. Entre mis amigos y colegas presentes, fue motivo de mucha risa dada la connotación peyorativa que entre los mestizos tiene el llamarle a alguien perro. Sin embargo, pronto me aclararon que no se trataba de chiste –como los que se acostumbran a hacer con frecuencia en la conversación informal y cotidiana–, ni mucho menos un insulto. Esa tarde me explicó uno de ellos que me decían así

---

<sup>38</sup> Tuve ocasión de hacer una exposición didáctica del empleo de la categoría “gente” como autodenominador de varias sociedades indígenas en “¿Quién es la gente? Categorías de identidad en la lingüística y la etnología” (Hernández-Bello 2022)

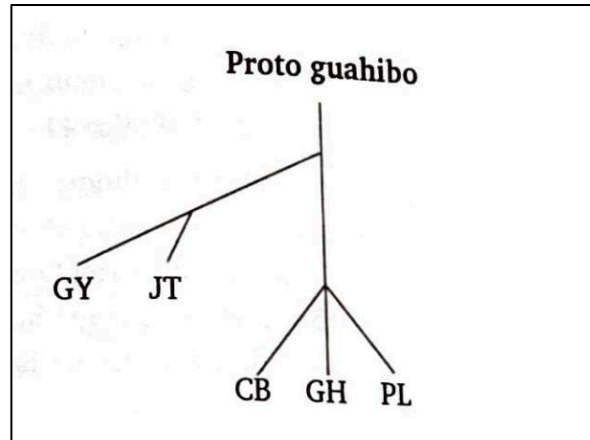
porque “yo les ayudaba mucho”. No es entonces que perro signifique *awirri*, sino que, en tanto socio y colaborador de los humanos, el perro está en el campo de significación de *awirri*.

También existen denominaciones intensivas para indicar un comportamiento “similar a los animales” y que puede expresarse con el término *be-awirri*. Queixalós organiza entonces una segmentación alrededor del *Sikuani/Jivi* con dos términos opuestos en los extremos y dos términos intermedios: “( ( ( *ainawi* ( ( *wowai* ( JIWI ) *awirri* ) ) ) ) “animal” ) )” (1989, 71). Lo que resulta contundente en el análisis de Queixalós es que todo el tiempo se basa en el comportamiento social de las clases que representan una u otra categoría de identidad y que dicho comportamiento puede ser indicador de transformaciones: devenir animal, devenir blanco, devenir espíritu.

Las clasificaciones reconstruidas y analizadas por el lingüista catalán, ofrecen entonces una relación entre las categorías de identidad y los campos de significaciones de las mismas en razón del comportamiento social. Este marcador lingüístico, además de la ocupación geográfica y el modo de subsistencia, contribuye a enriquecer la comprensión de los sistemas clasificatorios indígenas.

De parte de los misioneros lingüistas del Instituto Lingüístico de Verano, la pareja conformada por Víctor y Riena Kondo fue la más prolífica en cuanto a la investigación de la familia Guahibo, tanto desde el punto de vista estrictamente lingüístico (V. Kondo 1973; 1977; 1978; V. Kondo y Kondo 1979; Riena Kondo 2001), como el didáctico ((Riena Kondo 1985a; 1985b; Riena Kondo y Kondo 2014). Sin embargo, el trabajo más reciente de Riena Kondo, “En pos de los guahibos. Prehistóricos, históricos y actuales: con pistas lingüísticas” (2002), representa una importante labor de síntesis que arroja evidencia importante para la reconstrucción de las migraciones de la familia Guahibo.

Kondo realiza una reconstrucción de dos grandes migraciones provenientes de un grupo matriz que denomina *proto guahibo*, y cuyo origen estima al norte de los Llanos en inmediaciones del lago de Maracaibo. Según la evidencia lingüística que recopila, Riena Kondo deduce dos grandes ramas que se desprenden del grupo matriz; la primera y más antigua (2550 – 3000 AC) es la que corresponde a los *Jitnü* (también llamados *Macaguane*) y a los *Guayabero*, seguida de otra gran migración, hipotéticamente realizada en tiempos de la colonización europea, en donde se dividen los grupos conocidos como *Cuibas*, *Guahibos Vichadenses* y *Guahibos Playeros*. Los *Guahibos Vichadenses* son los mismos *sikuani* término que recalca Kondo como un nombre que “puede ser peyorativo, y se usa por este grupo para designar a otros indígenas, entonces es confuso además”(Riena Kondo 2002, 13).



**Esquema 1.** Ramificaciones del Protoguahibo según Rienda Kondo.

GY=Guayabero; JT=Jitnü; CB=Cuiba; GH=Guahibo Vichadense; PL=Guahibo Playero. Fuente: Kondo (2002)

Esta segmentación de la familia guahibo en dos (2) grandes migraciones y en cinco (5) grupos correspondientes dibuja un panorama global y de larga duración, desde la perspectiva lingüística. Sin embargo, deja en el mismo grupo de *Guahibos Vichadenses* a grupos tan diferentes como los Guahibo ribereños del Muco y el Vichada, y a los Sikuaní de los alrededores del río Tuparro.

Es quizás la reconstrucción de la toponimia de los afluentes norte y sur del río Vichada, como los del piedemonte del Casanare lo que constituye uno de los aportes más valiosos de Kondo a la etnohistoria de la región. El detalle de los nombres de los ríos y caños y su afiliación lingüística son un testimonio importante que permite reconstruir ocupaciones antiguas del territorio.

En este cortísimo recorrido por la lingüística, hemos notado cómo el estudio de las clasificaciones de las sociedades indígenas llaneras, desde las primeras observaciones jesuitas hasta las investigaciones contemporáneas de lingüistas como Queixalós y la pareja Kondo, revela una evolución en la comprensión de la identidad Guahibo. La amplia gama que implica el término "Guahibo", señalada por Rivet, así como el campo de significación de los términos "Sikuaní" y "Jiwi", analizado por Queixalós, ofrece una visión profunda de las categorías de identidad y sus conexiones con comportamientos sociales específicos.

Las reconstrucciones de migraciones y toponimias de Rienda Kondo proporcionan una perspectiva de larga duración, que ilumina la complejidad y diversidad de los Guahibo. En conjunto, estas investigaciones subrayan la necesidad de integrar la lingüística, la etnohistoria y la antropología para una comprensión completa de las sociedades indígenas llaneras, y resaltan la importancia de considerar las múltiples capas que conforman la sociedad "Guahibo".

Es hora de proponer. A continuación, quisiera aventurar una propuesta de segmentación de los grupos de la familia Guahibo presentes hoy en los Llanos colombianos y lanzar una posible

hipótesis –quizás de manera arriesgada– sobre el origen y evolución de la terminología usada para los Sikuaní y los Cuiba.

### 3.4.3 Propuesta de segmentación e hipótesis sobre el origen de los etnónimos Cuiba, Sikuaní y Guahibo

Es importante comenzar diciendo que no intento definir aquí una segmentación en la que se sientan representados todos los grupos guahibohablantes. Como se ve, esta misma denominación “guahibohablante” ya es una agrupación abarcadora que toma el criterio lingüístico como común denominador de un conjunto heterogéneo de grupos. Debido a que –especialmente en el presente–, las distinciones lingüísticas operan a un nivel diferente al de la organización social, y a la luz de la revisión anteriormente hecha, voy a proponer explorar tres tipos de segmentaciones observables en la actualidad, las cuales corresponden a los criterios de ocupación (localización), modo de subsistencia y mitología de las unidades sociales observables en los Llanos colombianos.

**Tabla 7.** Propuesta de segmentación y denominación según los modos de subsistencia actuales.

Grupos	Mitología	Forma de subsistencia	Localización
Cuiba	Propia / Namoun	Nómadas – Cazadores / Recolectores. En proceso de sedentarización	Interfluvios, mosaico de bosque-sabana, con preferencia de habitación en el bosque.
Sikuaní	Influencia Arawak	Semi-sedentarios. Horticultura estacional y permanente.	Tributarios de los principales ríos. Caños.
Guahibo	Influencia Arawak	Sedentarios, horticultores.	Principales ríos y afluentes.

Fuente: elaboración propia.

La anterior segmentación corresponde muy bien a la desarrollada por Robert Morey y, la cual mostré detalladamente al inicio de esta sección. Lo que hago aquí es actualizar la información a partir de los datos recogidos en el Resguardo La Pascua, así como de la información que he podido recoger durante mis recorridos por todo el Departamento del Vichada.

A pesar de los grandes impactos que los distintos frentes de colonización han infringido a las sociedades indígenas llaneras, forzándolas a múltiples desplazamientos y confinamientos, el panorama de la ocupación del Departamento sigue las pautas de la relación entre forma de subsistencia y localización a escalas diferentes. Como podremos observar en los siguientes



capítulos, en el Resguardo La Pascua se reproduce a una escala micro, las disposiciones de los grupos que antiguamente vivían separadamente, aunque inter relacionados.

Como el Resguardo La Pascua está conformado por familias Cuiba y Sikuni (principalmente), junto con alguna presencia de asociación Sikuni-Piapoco, y como el Resguardo se encuentra en una zona interfluvial, distante de los grandes cursos de agua, se puede colegir que su segmentación corresponde a los dos primeros niveles señalados en la **Tabla 7**. Las diferencias entre estos dos primeros niveles se dan a escala reducida en la forma de ocupación al interior del resguardo y especialmente en las diferencias entre el manejo ecológico y la organización social de cada segmento, a saber, el Cuiba y el Sikuni.

Tendré oportunidad de profundizar en estas diferencias en los próximos dos capítulos, donde será constante la advertencia sobre las adaptaciones diferenciadas de los grupos presentes en el Resguardo La Pascua. Pasemos ahora a mi propuesta de análisis lingüístico.

Si bien no soy lingüista, ni pretendo fungir como tal, quiero plantear una hipótesis sobre el origen de los términos *sikuni* y *cuiba*. Sobre el primero, Francisco Ortiz atribuye una cercanía de los términos *Chiricoa* y *Sikuni* a través del término *tsirkua*:

Por otro lado, según E. Mosonyi (1969), el nombre 'Chiricoa' sería el término utilizado por los Yaruro para referirse de manera genérica a los grupos guahibo. Sin embargo, si consideramos la palabra 'makaguane, tsirkua', encontramos una continuidad entre el término 'chiricoa' y el término 'sikuni' utilizado por los Sikuni para autodenominarse y, con mayor frecuencia, a los grupos más tradicionales, los nómadas. (Ortiz 1983, 115. Traducción propia).

Ciertamente, la /ch/ no existe en el alfabeto sikuni, por lo que se usa el fonema /ts/, que transmitido al término *Chiricoa* (y cambiando el diptongo /oa/ por /ua/ resulta en *Tsirkua*, lo que sin duda refuerza la hipótesis de Ortiz. Haciendo uso de una libertad de interpretación lingüística propongo una hipótesis adicional, la cual –aunque por mis escasos conocimientos lingüísticos me es imposible de corroborar por completo–, me permite llegar a la misma conclusión por otro camino.

La “misma conclusión” tiene que ver con el campo de significación del término *sikuni*, es decir, que se refiere al segmento social nómada, lo que implica la combinatoria de un modo de subsistencia, una forma y lugar de ocupación y un comportamiento social. Si tomo entonces el término *tsikuane* como referencia para mi hipótesis, y teniendo en cuenta que la lengua Guahibo/Sikuni es acumulativa, propongo la siguiente descomposición basada en el Diccionario Sikuni-Español de Queixalós(1988a):

*tsi*: acción dirigida a

*kua*: autonomía, libre albedrío

*ne (a)* primera persona, complemento

*ne (b)* dependencia de segunda persona

Así pues, mi hipótesis es que la raíz de la palabra *tsikwane* es *kua* y que el prefijo y el sujifo indican la acción que realiza determinada persona, y lo interpreto como “la persona que se comporta libremente” lo cual encaja perfectamente con la percepción y atribución que hacen los grupos sedentarios de los nómadas y la misma autopercepción de los nómadas y ex nómadas sobre sí mismos y sobre su territorio: “somos la gente libre”, andamos por “territorio libre”.

En todo caso, el término *sikuani* no deja de designar a un segmento o grupo social dentro del universo de los guahibohablantes, designación que, si bien algunos la toman como propia, está lejana de ser un consenso. Sin duda alguna, el término *jimi* goza de tal consenso, aunque del lado colombiano no es (tan) usado como un marcador de identidad atribuido ni autoatribuido.

Sobre el término *cuiba* también se puede colegir una hipótesis a partir de la lingüística. Recordemos que no es un término propio de la lengua, no tiene ningún significado y cuando he interrogado a los Cuiba del Resguardo, todos coinciden en señalarse a sí mismos, o en decir, “es la propia sangre de uno”, no en el sentido del fluido vital sino en el sentido de una pertenencia a un grupo. Sin embargo, nuevamente el campo de significación nos puede dar una pista.

Hay una proximidad entre los términos Guayva y Cuiva. Interrogando el diccionario Sikuaní-Español, notamos que el término *kuibo*, cuyo significado es “boca” posee dos equivalentes: *koibo* y *kuaibo*. Dado que la denominación más antigua de estos grupos proviene de los misioneros jesuitas y que para el caso de Gumilla él solo distingue dentro de “los grupos andantes” a *Guayvas* y *Chiricoas*, podemos deducir que hay dos proximidades establecidas: *Guayva/Cuiva* y *Chiricoa/Tsirkua(ne)*, ambos conjuntos contienen etnónimos atribuidos.

Planteo aquí dos hipótesis. La primera es que, siguiendo el procedimiento utilizado por los misioneros, de interrogar a través de señales sobre el habla/lengua de un grupo, irremediablemente tendrían que señalar la boca y que la respuesta natural de varios grupos sería entonces pronunciar la palabra “boca” en la lengua propia, ante la interrogación por señales. Si le sumamos a esto la adopción rápida de este vocabulario –conseguido fugazmente dada la continua movilidad de estos grupos–, junto con la fuerza de la costumbre y el peso del tiempo, tenemos un etnónimo atribuido para un segmento muy grande las sociedades nómadas de los Llanos. Curiosamente, el término Guayva se descompondrá en dos acepciones que hoy se encuentran en extremos opuestos: los Guahibo sedentarios, especialmente a lo largo de los ríos Muco y Vichada y los Cuiba, nómadas y exnómadas ubicados a lo largo del Meta y particularmente en los interfluvios compuestos por el mosaico de bosque-sabana.

La segunda hipótesis parte de la descomposición de la palabra Guahibo (y por extensión sus variantes anteriores) en dos morfemas, a saber /gua/-/hibo/, que escrito según la convención fonética del sikuni, sería /Wa/-/jibo/ o /Wa/-/jiwo/. Tenemos entonces que *wa* sería un prefijo que corresponde al pronombre posesivo de la primera persona (inclusivo)<sup>39</sup> del plural, como vimos que se usa en el caso de *wa-monae*, esto es, “nuestro grupo”. Siguiendo la misma ruta, nos queda la palabra *jivo*, sin duda alguna una transformación de *jivi*, esto es, “gente” o “seres humanos”. Con esto, tiene todo el sentido que ante la interpelación identitaria por la denominación de un grupo, los interrogados hayan respondido “nosotros-gente” o “nuestra gente”, es decir, “somos gente” como se sabe es el significado de no pocos etnónimos autoatribuidos.

Quedan entonces planteadas unas hipótesis por alguien menos que *amateur* en la materia. Sin embargo, considero que son plausibles y que siempre vale la pena aventurar conjeturas sobre áreas que se dan por sentadas, y que son de la máxima importancia, como la representación propia y del otro.

---

<sup>39</sup> En la lengua Guahibo/Sikuni, existen dos pronombres para la primera persona del plural, uno exclusivo (*paja* o *paxá*) que significa “nosotros dos”, y otro inclusivo (*waja* o *paxá*) que significa “nosotros todos”. (Cfr. Riena Kondo 1985a)



## 4. Los Cuiba. Una antropología de la libertad

Cuando en 1968 el antropólogo canadiense Bernard Arcand llegó a Colombia en búsqueda de los Guahibo, Gerardo Reichel-Dolmatoff le había advertido que era muy posible que los cazadores recolectores de los Llanos ya hubieran transformado su modo de vida y se hubieran asentado y adoptado la agricultura. Curioso y obstinado, Arcand se dirige a Los Llanos de Arauca y cinco meses después escribe en su diario: "por navidad, volvía a la ciudad para enseñar mis fotos y convencer a don Gerardo de que los Cuiba<sup>40</sup> existen de verdad".(Arcand 2019, 55. Traducción propia)

El diagnóstico de Arcand, luego de su trabajo, no será alentador. Advierte del peligro que los Cuiba enfrentan debido a la extensión de la frontera agrícola y ganadera y se compromete en su denuncia en el escenario internacional: "Tras cuatro siglos de lucha contra la invasión europea de su territorio, los Cuiba se ven ahora amenazados no sólo de extinción cultural, sino también de exterminio físico a manos de los ganaderos colombianos" (Arcand 1972, 3. Traducción propia).

Cinco décadas después, y luego de pasar más de 10 años rondando los territorios ancestrales de los Cuiba, me encuentro con Arcand a través de su obra póstuma "Les Cuivas" (2019) para decirle esta vez a él –aunque sea imaginariamente– que "les Cuibas existent vraiment". Cuando llegué por primera vez al Resguardo La Pascua, en el año 2011 un grupo reducido y marginalizado de gente Cuiba habitaba los alrededores de la Misión (el actual Internado Theodoro Weijnen) y eran conocidos como "Los Rafeles". Los lugareños (gente indígena y colona) nos advertían que tuviéramos cuidado con ellos, pues eran reconocidos porque tomaban cosas de la Misión, especialmente los alimentos guardados en la despensa. Incluso, para alguna parte de la gente indígena alrededor de la Misión, los Cuiba serían "unos salvajes".

---

<sup>40</sup> Arcand emplea la grafía *Cuiva*. En esta traducción he empleado el término *Cuiba*, según expliqué en la sección preliminar dedicada a la nomenclatura de los grupos.



**Figura 32.** Imagen satelital de las dos comunidades contiguas a la Misión La Pascua.  
Elaboración propia.

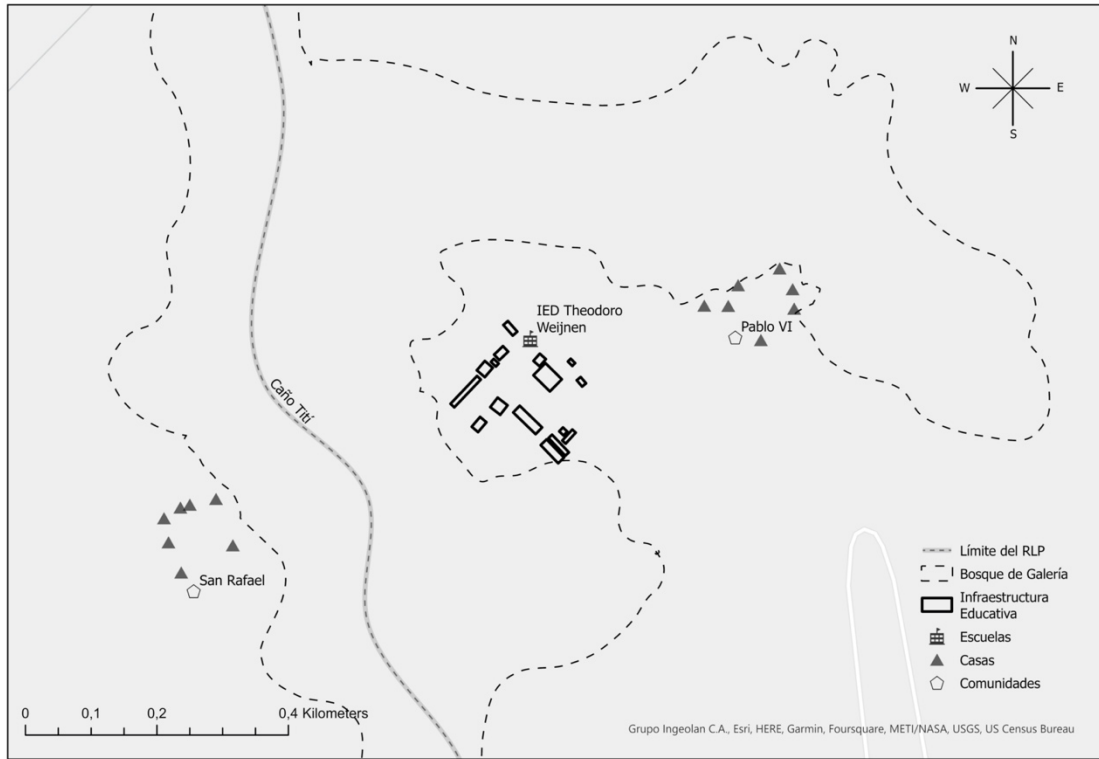
Dos unidades domésticas conforman actualmente la vida indígena alrededor de la Misión. Como se ve en la Figura 32 a ambos lados del centro educativo encontramos dos comunidades. La de la derecha, denominada en la actualidad Pablo VI, fue el lugar de asentamiento de las primeras familias indígenas (Amorúa y después Sikuaní) invitadas por los misioneros. En un primer momento, dicha comunidad se conoció como "Pascualito" y posteriormente fue el lugar de llegada de muchas otras familias.

En la margen izquierda, al otro lado del Caño Tití, podemos observar a la comunidad hoy conocida como San Rafael: los Cuiba.

Estrictamente hablando, su asentamiento se encuentra por fuera del territorio legal del resguardo, cuyo margen (como vimos en la sección 1.1) va hasta el caño Tití. De alguna manera, esta situación es una muestra adicional de su condición marginal.

Sin embargo, los pobladores del Resguardo La Pascua coinciden en señalar que los Cuiba -en su deambular nómada- fueron los primeros ocupantes de este territorio, cuestión que podré demostrar más adelante. Reconocidos bajo la estela de una radical diferencia respecto a las otras sociedades que habitan el Resguardo La Pascua, los Cuiba no se resignan a desaparecer.

Para tener en cuenta los primeros testimonios escritos, es importante considerar que bajo el apelativo Cuiba se incluyen los siguientes grupos Cuiba, Kuiba, Wamonae, Deja, Masiwali o Maciguare (Romero Moreno, Castro Agudelo, y Muriel Bejarano 1993, I:126) así como las variedades dialectales tales como el Amaruwa, Chiricoa, Chiripo, Masiguare - Masiware, Mayayero, Mochuelo-Casanare-Cuiba, Tampiwi y Yarahuuraxi-Capanapara («Glottolog 4.7 - Guahibo-Cuiva», s. f.) o incluso Tampiwi (Mariposas), Amaruwa (Amorua), Mella, Ptamo y Sicuane (Sicuari) según otras fuentes («Cuiva - ELP», s. f.).



**Esquema 2.** Disposición de las unidades domésticas con relación al bosque de galería y a la Institución Educativa Departamental Theodoro Weijnen.  
Elaboración Propia.

Esta impresionante variedad dialectal que se da dentro de una de las variantes de la lengua guahibo (la cuiba) denota y corresponde con la diversidad de grupos al interior de esta macro sociedad. Si bien el patrón de organización Cuiba es el grupo local o “banda” se conoce de diferenciación entre grupos Cuiba dada su distribución territorial así como el reconocimiento intergrupales de diferencias en sus dialectos, costumbres e incluso aspecto (como es el caso de los mariposos de quienes se dice que poseen manchas en la piel y que corresponde también con una subclasificación de un clan Sikuaní, según mis hallazgos en campo).

En adelante, y en consonancia con lo postulado en el Capítulo 0 (pág. 81 y ss.) utilizaré la noción de grupo, en lugar de banda, para evitar una connotación peyorativa que suele tener este término no sólo en la lengua castellana sino también en la región de los Llanos. Así, la organización Cuiba será (de menor a mayor): familia, grupo local, grupo regional y -para el caso de asentamientos permanentes- comunidad, de acuerdo como se encuentra en la actualidad en el Resguardo La Pascua. Esta segmentación es de algún modo similar a la propuesta por Ortiz:

Es el sistema de parentesco e intercambio el que organiza alrededor de Ego una red de relaciones que determina una jerarquía de unidades sociales: el grupo doméstico, los parientes cercanos y aliados, la banda, las bandas aliadas y las bandas distantes, e incluso hostiles. Ninguno de estos niveles tiene límites perfectamente distintos y fijos. (Ortiz 1983, 104-5. Traducción propia)

Si bien cada grupo local se encuentra asociado a un área de ocupación específica, no se trata de grupos cerrados (Richard B. Lee y DeVore 1968, 11); por el contrario, la flexibilidad de su organización (dispersión y agrupamiento) da cuenta de una especie de ritmo social marcado tanto por la estacionalidad como por la agilidad para adaptarse a las situaciones cambiantes. Con el fin de distanciarnos de una discusión abstracta, a continuación presento el caso específico de los Cuiba del Resguardo La Pascua.



## 4.1 El caso de un grupo Cuiba que huye de la colonización y la violencia o por qué no es lo mismo nómada que desplazado

A la noble edad de 95 años, Luisa recuerda vívidamente cómo llegó al Resguardo La Pascua. Recostada en su hamaca, despliega sus manos señalando su trasegar en el inmenso espacio; cuenta los días con un movimiento del dedo índice que dibuja la trayectoria del sol, seguido por su mirada, figurando un arco sobre su cabeza. Interrogada por su hijo, va hilando su relato, el cual transcribo íntegramente aquí<sup>41</sup>:

Luisa Flores nos cuenta que la Familia o Tribus de la etnia kuiwa (sic) son provenientes de Tsalubayo, que ahora le dicen Guachiría, Departamento de Casanare. De allá salieron 60 familias aproximadamente y más de 200 habitantes que le invadieron su zona los colonos donde habitaban. Después llegaron al caño Kasibalinajato hoy en día le dicen caño Tití. En ese tiempo no habían llegado toda había los curas Monfortianos; solo se miraba banco de sabana y montes vírgenes y en abundancias de frutas silvestres para sus alimentos.

Que de ahí vivían unos tiempos. Después se habían regado entre el caño Wiripali (Gavilán) y el Río Tomo, pero la familia de Luisa Flores se había ido para el monte La Luna (Eriweiba) y se habitaban era en el monte y eran nómadas que no utilizaban ropa, solo Mapato (Matapalo).

Después comenzaron a llegarse algunos colonos a invadirse sus sitios donde se habitaban y le asesinaron el papá de Jesús Alfonso Flores (Casuna); el papá se llamaba Alfonso Mejía en el Monte que ahora le dicen La Mañanita.

En ese tiempo el cacique Mayor era Martin Magne Mawipa, el papá de Rafael Jimenes. Un 16 de Marzo, el año no se acuerda, pero es antes de la llegada de los Monfortianos, la Señora Mereibayo, la mamá de Diego Gaitán, la asesinaron a tiro en el Monte Jetsorbayo, monte que queda al frente de la finca El Encanto cuando su hijo Diego tenía 9 años y quedó huérfano, pero resistieron viviendo unos pocos tiempos en esos Montes de Jetsorbayo hasta la desembocadura del caño Wiripali (caño Gavilán) con caño Kawirinae (caño Negro), Después otra vez algunos compañeros cayeron en manos de los colonos y los asesinaron: la señora se llamaba Mureibayo junto con el hijo que tenía 2 años y la otra Mareibayo y el otro Tsure en el Monte Jetsorbayo frente de la finca El Encanto.

---

<sup>41</sup> He realizado una transcripción literal de este relato, tal como fue escrito y redactado por el secretario del Cabildo, quien escuchaba a Casuna. Este traducía del cuiba al español el relato de su madre. Sólo he hecho algunas modificaciones de ortografía y puntuación. Hay una grabación de video donde se reconstruye esta escena, en la cual se observa al Gobernador del Cabildo haciendo preguntas en español a Casuna para que este se las transmita a su madre. El texto entonces pasó por dos filtros, uno oral y otro escrito, el primero traducido y el segundo reconstruido en tiempo real por el secretario.

Ahora, Luisa Flores también fue tiroteada en el Monte Betsura que ahora [se llama] el Monte La Palmita, junto con Rafael Jiménez y la señora Teresa Andueza que todavía lo cargaba por el brazo izquierdo. Después se recogieron y llegaron en Casibalinajato que hoy en día le dicen caño Tití, donde habían llegado primero. Pero entonces, ya estaban los curas Monfortianos fundándose. Algunos caciques hablaron con el Padre Domingo pero le dijeron que vivieran en el Punto Colombia que ahora llamamos Mata Azul, que el Padre les ayudaba mucho. Pero tuvieron problemas con el grupo Amurua (sic) que vivía cerca de la Misión que se llamaba Pascualito. Comenzaron a fundarse cerca de la Misión que se llamaba San Rafael. Con el tiempo venían organizándose hasta que crearon una comunidad San Rafael. (HC-02)

Interrogada por su hijo Casuna<sup>42</sup>, Luisa narra el desplazamiento de su parentela que es simultáneo en el tiempo y en el espacio. A diferencia de la gente sedentaria, los que tienen el privilegio de moverse no sólo ven pasar las horas sino el paisaje, pues el tiempo y el espacio concurren en el fluir. Se podría decir que la gente sedentaria ve pasar el tiempo en un mismo lugar, mientras que la gente nómada ve pasar diferentes lugares a lo largo del tiempo.

La historia de Luisa, que es la de su gente y sus montes<sup>43</sup>, estuvo marcada por una constante: la expulsión. La primera sucedió cuando tenía cerca de 20 años: unos colonos invadieron los terrenos alrededor de la desembocadura del Guachiría (Tsalubayo<sup>44</sup>) en el Meta, del lado de Casanare. 60 familias, aproximadamente 200 personas (es decir, al menos unos 4 grupos diferentes) huyeron de esa costa del Meta.

El grupo de Luisa escoge ir al Kasibalinajato<sup>45</sup>, el actual caño Tití, lugar que ya conocían y habían nombrado antaño. El grupo regional conformado por varios grupos locales (o subgrupos) recorre unos 80 kilómetros hasta llegar allí: "solo se miraba banco de sabana y montes vírgenes y en abundancia de frutas silvestres" dice Luisa (HC-02, 28-30). A su llegada los distintos grupos se dispersan en el interfluvio del Gavilán y el Tomo. El subgrupo de Luisa se queda al sur del caño El Boral, en el monte La Luna (*Eriweiba*<sup>46</sup>) el cual bordea el caño del mismo nombre; allí se encuentra actualmente la Inspección de San Teodoro. Cerca de *Eriweiba*, es asesinado su esposo.

---

<sup>42</sup> El liderazgo de Casuna, capitán durante muchos años de la comunidad San Rafael, estuvo dado por su habilidad en la caza: es muy famoso por haber matado un oso hormiguero y haberlo cargado en su hombro durante largas distancias.

<sup>43</sup> Monte o « montaña » es el término que se usa para referirse al bosque de galería.

<sup>44</sup> *Tsaluwaii*, pez. Este y el resto de nombres en Cuiba son traducidos del Diccionario Sikuni – Español de Francisco Queixalós (1988).

<sup>45</sup> *Kasibali*, (1)barretón; (2) topónimo (río Casibare). *Najato*, caño.

<sup>46</sup> *Eriwuiibo*, topónimo (caserío). *Eriwuii*, hilo para la flecha.

Otro de los grupos se dispersa al norte, al otro lado del Caño Negro, en el monte conocido por los Cuiba como *Jetsorbayo*<sup>47</sup> frente a la finca El Encanto. Allí unos colonos asesinan a la señora *Mereibayo*<sup>48</sup> dejando huérfano a su hijo Diego. Deciden entonces tomar rumbo oriente a la desembocadura del *Kawirinae*<sup>49</sup> (caño Negro) en el *Wiripali*<sup>50</sup> (río Gavilán) donde hacen un campamento que luego alternan con otro en el Monte La Palmita. En una mañana, varios tiros de escopeta alcanzaron a Luisa, a Rafael Jiménez y Teresa Andueza, por lo que deciden volver a Kasibalinajato, donde ya hacían presencia los misioneros.

A partir de ese momento, empieza el largo proceso de asentamiento de estos grupos alrededor de la Misión. Primero cerca de los Amorúa con quienes tempranamente conflictúan, razón por la cual deciden tomar rumbo hacia el caño Kasibali en la otra orilla. Allí los misioneros fundaron la Finca Guayabal, destinada al levante bovino.

Rafael Jiménez asume el liderazgo de los grupos, el cual es reconocido rápidamente por todos (incluidos los colonos); poco a poco, este grupo local Cuiba va a ser identificado por sus vecinos como "Los Rafaeles", quienes sucedieron a "Los Emilianos", otro grupo local que ocupaba anteriormente los alrededores del caño Kasibali. Este reconocimiento de la alteridad hacia los Cuiba da cuenta de la especificidad de las situaciones de contacto; su variación es muestra, a su vez, de la condición histórica de dicho reconocimiento, lo cual podemos notar en el testimonio de una comunera del resguardo, del pueblo Piapoco: "Había un grupo de personas nómadas que yo recuerdo que se llamaban que los Emilianos, que los Rafaeles...ellos andaban de monte en monte, a los cuales le tenían miedo las personas. ¡Esos sí andaban...!" (HR-01:121).

Volvamos al caso concreto de la gente Cuiba hoy asentada en el Resguardo La Pascua. En la Tabla 8 se puede apreciar una síntesis de esta historia, con énfasis en las sucesivas expulsiones y por lo tanto en los recorridos hechos. Cubre un periodo aproximado de 50 años el cual se ha reconstruido a partir de la historia recogida por la gente del Resguardo. He indicado el lugar de expulsión y el lugar de llegada con los topónimos Cuiba para indicar que los lugares de expulsión y de confluencia eran ya conocidos y ocupados por ellos.

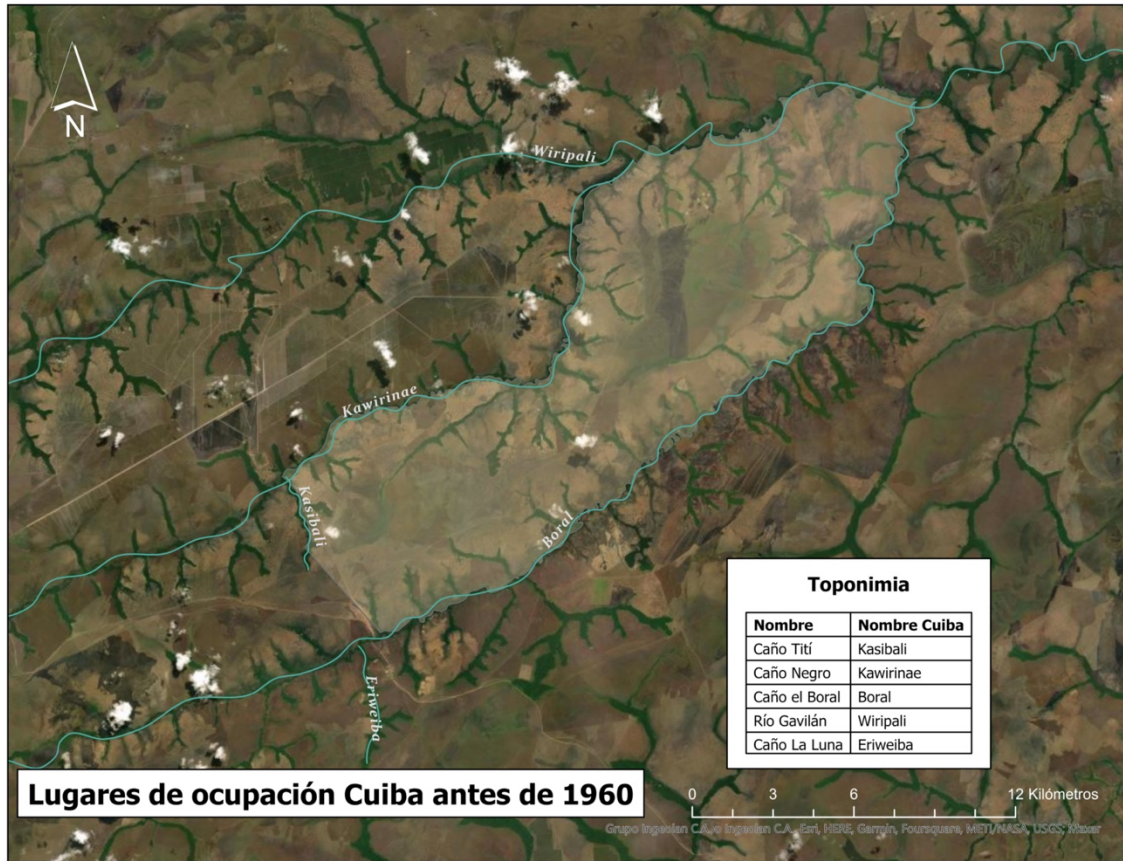
---

<sup>47</sup> *Jetsoro*, ave (carpintero, *Hypnelus ruficollis*). *Bara*, a propósito de; en compañía de. *Barii*, junto con. El sufijo *bayu*, en la transcripción que realiza el secretario, se utiliza en Cuiba para designar el nombre propio construido a partir de un sustantivo.

<sup>48</sup> Puede tratarse de un nombre propio a partir de la planta del Merey (*Anacardium occidentale*).

<sup>49</sup> *Kawiri*, nombre propio, un duende (hombre caribe antropófago, alto, fornido, velludo). *Nae*, sufijo para indicar planta. Es probable que la alusión al *Kawiri/Caribe* esté fundada por el hecho de que alrededor del Caño Negro se produjeron varios asesinatos a mano de los colonos.

<sup>50</sup> *Wiripabo*, fruta (guama).



**Figura 33.** Lugares de ocupación Cuiba anteriores a la llegada de los misioneros monfortianos.  
Fuente: reconstrucción a partir de la historia oral.

**Tabla 8.** Cronología de las expulsiones Cuiba con la identificación de los lugares

Fecha	Lugar actual	Nombre en Cuiba	Tipo de lugar	Hecho relacionado
1950	Río Guachiría	Tsalubayo	Desembocadura	Invasión – Desplazamiento
1950	Caño Tití	Kasibalinajato	Caño	Llegada de 3 o 4 grupos Cuiba
1950-60	Río Gavilán - Río Tomo	Tomo - Wiripali(najato)	Interfluvio	Dispersión de los grupos Cuiba
1950-60	Finca La Mañanita	Monte La Luna - Eriweiba	Monte-Finca	Asesinato de Alfonso Mejía
1960-70	Finca El Encanto	Monte Jetsorbayo	Finca (al frente de)	Asesinato de Mereibayo
1960-70	Desembocadura del Caño Negro en el Río Gavilán	Desembocadura del Kawirinae en el Wiripali	Desembocadura - Inmediaciones	" <i>algunos compañeros cayeron en manos de los colonos y los asesinaron</i> ": Mureibayo y su hijo de 2 años y Mareibayo

Fecha	Lugar actual	Nombre en Cuiba	Tipo de lugar	Hecho relacionado
1960-70	Finca El Encanto	Monte Jetsorbayo	Finca (al frente)	Asesinato de Tsure
1960-70	Finca La Palmita	Monte Betsura	Monte-Finca	Tiroteo a Luisa Flores, Rafael Jiménez y Teresa Andueza
1960-70	Caño Tití - Punto Colombia	Kasibalinajato - Mata Azul	Monte	Reagrupamiento de los grupos Cuiba
1970	Caño Tití	Kasibalinajato	Monte	Fundación de la Comunidad San Rafael al otro lado de la costa del Tití (fuera del actual territorio legalizado)

Fuente: Reconstrucción a partir de la historia oral del grupo Cuiba asentado en el Resguardo La Pascua.

La anterior tabla nos permite sintetizar y a la vez ilustrar las sucesivas expulsiones de sufrió Luisa y su familia. La dinámica de desplazamiento que desencadenó estas sucesivas expulsiones ilustran la reducción paulatina del territorio libre Cuiba. Como se ve, la expulsión ocasiona un desplazamiento hacia un lugar previamente conocido y ocupado estacionalmente...pero como dicho lugar ya está siendo ocupado por otros colonos, sucede una nueva expulsión y en consecuencia otro desplazamiento hacia otro lugar ya conocido, en donde vuelve a suceder otro encuentro con los nuevos colonos y así, de manera interminable. La sabiduría ecológica y geográfica del nomadismo se convierte en ventaja cuando se tiene que huir, pero prontamente el confinamiento obligará a que los grupos empiecen a adoptar una forma de vida sedentaria, aunque nunca de manera completa. Toda la lógica que subyace a la dinámica de “asentarse o morir” es permanentemente contestada por los Cuiba, quienes de maneras sorprendentemente originales, conservan una movilidad “entre asentamientos”, una vez más, resistiendo al límite.

En la actualidad, luego de una dinámica original de sedentarización, los Cuiba del Resguardo La Pascua constituyen una población de 75 comuneros, 38 hombres y 37 mujeres, según el último censo. La historia que se reconstruyó en el caso anterior, está movilizadora por el contacto e interacción con otros grupos, especialmente los colonizadores, criollos llaneros. A continuación, voy a proponer un análisis del presente caso.

## 4.2 Análisis. La tensión entre opuestos y las configuraciones relacionales interétnicas.

El caso reconstruido ofrece un panorama de las relaciones interétnicas de Los Llanos, en particular la de los Cuiba con los colonos criollos. El escenario de dichas relaciones, está marcado por las expulsiones violentas de antiguos territorios de ocupación y tránsito de los

Cuiba. Las aterradoras historias de las matanzas indígenas conocidas como *guabibiadas* y *cuibiadas*<sup>51</sup>, son testimonio del extremo al que llegó el conflicto derivado en etnocidio.

Dichos conflictos encuentran expresiones diferenciadas según como se encarnan en cada uno de los grupos sociales, sus formas de vida y sus lugares y formas de ocupación. Las representaciones que implican dichas relaciones se pueden ilustrar de la siguiente manera:

**Tabla 9.** Diagrama de relaciones de oposición entre marcadores de diferencia

<b>Marcador de diferencia</b>	<b>Indígenas Cuiba</b>	<b>Colonos</b>
Autopercepción	Familia / Aliado ( <i>wamona</i> )	Civilizados/racionales
Representación del otro	Invasor / enemigo ( <i>wonai</i> )	Salvajes
Forma de vida	Nómada	Sedentario
Lugar de asentamiento	Monte	Finca/Sabana
Forma de ocupación	Territorio libre	Propiedad privada

Entremos en el detalle. Los términos opuestos consignados en la Tabla 9 dan cuenta de las diferencias de percepción, representación, acción e interacción de dos agrupaciones sociales: por un lado los Cuiba y por otro “los colonos” los cuales representan aquí un conjunto heterogéneo principalmente formado por campesinos y hacendados que expandieron la frontera de colonización en las tierras de ocupación Cuiba por múltiples motivos, entre los cuales cabe mencionar el desplazamiento forzado por causa de la violencia, la búsqueda de mejores oportunidades o la promesa de riqueza en territorios inexplorados.

Estos términos que presento bajo la forma de una oposición, dan cuenta de la diferencia de perspectivas de los dos grandes grupos sociales presentes en escena. Los conflictos que se dan entre ellos con ocasión de la ocupación de un mismo territorio ponen en juego el encuentro y tensión de otras dimensiones a su vez relacionadas entre sí, lo que en últimas se nos presenta ante nuestro análisis como una disputa entre dos sistemas sociales totales, entre dos cosmovisiones. La forma conflictiva del encuentro, que ha llevado en ocasiones al genocidio, ha sido la forma privilegiada del contacto, razón por la cual ambos grupos se han configurado mutuamente como enemigos, no obstante, los abundantes casos de relacionamientos pacíficos y de mutuo interés y ventaja para ambos.

<sup>51</sup> Son tristemente célebres las matanzas de indígenas en los Llanos colombianos. Algunas de ellas se convirtieron en casos judiciales de renombre. Estos asesinatos en masa han sido examinados por Augusto Gómez (1989; 1991; 1998; A. J. Gómez López, Molina Gómez, y Suárez Pérez 2012), y denunciados en la literatura, especialmente para el caso de la matanza de Planas en el Departamento del Meta (Pérez Ramírez 1971; Acevedo Amaya 1972).

Desde 1924, tenemos un testimonio literario sobre estos conflictos. En “La Vorágine”, José Eustasio Rivera retrata de manera vívida los conflictos y disposiciones entre cuibas y colonos, y la diferencia entre la preferencia de hábitat, es decir, entre el monte y la sabana. El relato cuenta, desde el punto de vista de unos campesinos llaneros, el hábil asalto de un grupo de – curiosamente 20– personas Cuiba, al ganado de los colonos:

–Tuve cautivao unos días, pero lo supo el hombre y me *empajó*. Y como dicen que son montes y más montes, onde no se puée andá a cabayo, jeso pa qué! A mí me pasa lo que al ganao, sólo quero los pajonales y la libertá.

–Los montes, pa los indios –agregó la vieja.

–A los *pelaos* también les gusta la sabana: que lo diga el daño que hacen. ¡En qué no se ve pa enlazá un toro! Necesita hayarse bien remontao y que el potro empuje. ¡Y eyos los cogen de a pie, a carrera limpia, y los desjarrean uno tras otro, que da gusto! Hasta cuarenta reses por día, y se tragan una, y las demá pa los *zamueros* y los *caricarís*. Y con los cristianos también son atrevíos: ¡al dijunto Jaspe le salieron del matorral, casi debajo del cabayo, y lo cogieron de estampía y lo *envainaron!* Y no valió gritarles. ¡Aposta, andábamos desarmaos, eyos eran como veinte y echaban flechas pa toas partes!

No se sabe si los ataques al ganado eran una venganza por la persecución, o si esta misma era una retaliación por estos ataques a los preciados animales y a los campesinos llaneros. El conflicto se convirtió en parte del paisaje:

La vieja, apretándose el pañuelo que llevaba en las sienes, terció en esta forma:

–Era que el Jaspe los perseguía con los vaqueros y con el *perraje*. Onde mataba uno, prendía candela y hacía como se lo taba comiendo asao, pa que lo vieran los fugitivos o los vigías que atalayaban sobre los moriches.

–Mamá, jue que los indios le mataron a él la familia, y como puaquí no hay autoridad, tié uno que desenrearse solo. Ya ven lo que pasó en El Hatico: *macetearon* a tóos los racionales y toavía humean los tizones. Blanco, ¡hay que apandillarnos pa echarles una buscáa!

–No, no! ¿Cazarlos como a fieras? Eso es inhumano.

–Pues lo que usté no haga contra eyos, eyos lo hacen contra usté.

–¡No contradigas zambo aleguista! El blanco es más leído que vos.<sup>52</sup>

Los dos mundos –el indígena y el campesino/colono– que vívidamente nos deja ver Rivera, retratan la interacción y conflicto que se da en un territorio de ocupación indígena que es

---

<sup>52</sup> Tomado del texto establecido por mi querida maestra y amiga Erna von der Walde, publicado en la hermosísima “edición cosmográfica” de La Vorágine que publicó recientemente la Universidad de Los Andes. (Rivera 2023, 45-46).

percibido como un territorio de colonización por parte de los frentes de colonización. También, muestra las disposiciones sociales emergentes frente a la novedad del nuevo paisaje social: a la “banda” Cuiba, le corresponde la “pandilla” campesina. Importante testimonio —de hace un siglo!—, de las formas de organización *ad hoc* que surgen en los procesos de contacto y conflicto en los Llanos.

Quiero analizar este “choque de mundos” a partir de tres niveles distintos de interacción: la relación “consigo mismo”, la relación con otros humanos y la relación con el medio; dicho de otro modo, las ontologías, las cosmologías y las ecologías diferentes y en confrontación. Esta distinción terminológica es una propuesta interpretativa y analítica que puede fungir como herramienta útil para comprender los relacionamientos que se dan en el contacto cultural. A partir de los marcadores de diferencia sintetizados en el bosquejo anterior (Tabla 9) ofrezco a continuación un esquema que articula los niveles de relacionamiento y las perspectivas que implican:

**Tabla 10.** Perspectivas y niveles de relacionamiento según los marcadores de diferencia.

Marcador de diferencia	Nivel de relacionamiento	Perspectiva
Autopercepción	Consigo mismo	Ontológica
Representación del otro	Consigo mismo / con otros	Ontológica
Forma de vida	Con otros	Cosmológica
Lugar de asentamiento	Con el medio	Ecológica
Forma de ocupación	Con el medio	Ecológica

A continuación discutiré sobre las tres perspectivas en profundidad (ontológica, cosmológica, ecológica). Se distinguen aquí con propósito analítico y didáctico aunque están íntimamente ligada. Para acentuar la dinámica de una “relación de contrarios”, utilizaré el término *disputa* con el fin de describirlas.

#### 4.2.1 La disputa ontológica

Empleo aquí el término ontología para señalar la reflexión sobre determinadas existencias (la propia, la de los otros -humanos, animales, plantas, etc.), la cual pasa por el registro de la percepción y el de la representación. La ontología implica la enunciación de una relación que quiero tratar en primer medida bajo la figura de la relación consigo mismo.

Los Cuiba, al igual que no pocas sociedades indígenas del continente, utilizan el término “gente” (*jimi*) o “pariente” (el sufijo *monae*) para designarse a sí mismos como colectividad. Los Cuiba identificados como *wamonae* de Caño Mochuelo, por ejemplo, no han dicho otra cosa sino que



son un “nosotros” - “(nuestra) familia” = *wa(ja)monae*. Desde otro lado, el término *Cuiba*, parece ser un nombre propio: en mi trabajo de campo varios de ellos me han dicho que *Cuiba* significa “su propia sangre” y parece ser, en estricto sentido, un marcador étnico<sup>53</sup>.

La denominación de los miembros del grupo como *ta(ja)monae* o *wa(ja)monae* (mi pariente o nuestro pariente, respectivamente) indica no sólo las relaciones de parentesco sino también de alianza. Todo aquel que no esté dentro del grupo de los parientes es virtualmente “un desconocido” y, por lo tanto, un potencial aliado o enemigo. La autodenominación, que funge como una (auto/hetero) clasificación da paso también a la (auto/hetero) percepción.

Tomando como referencia la interpretación que hace Francesc Queixalós de las categorías de identidad en la lengua sikvani y extendiéndola para los Cuiba, se puede comprender por qué el término *jivi* (gente) se configura en contraposición con el de *wowai*, la palabra para “blanco” o colono. *Wowai* es una subclase de *ainawi* el cual a su vez es un término que se usa para hablar de un espíritu maléfico, y por lo tanto de no-gente (Queixalós 1989). Queixalós ha demostrado cómo el término *jivi* presenta dos tipos de discontinuidades: la biológica (diferencias con otros animales) y la cultural (diferencia con otros grupos humanos). Los Guahibo en general, llaman a “los blancos” *wowai*, denominación que obedece en el sikvani “a la necesidad de integrar conceptualmente el terrífico poder con que la sociedad indígena siempre ha visto manifestarse al blanco” (Queixalós 1989, 70).

Según lo anterior, la percepción del peligro del blanco (es decir el colono, sea campesino o hacendado) se incorpora en la representación como *wowai* en oposición al *jivi/sikvani* como designación propia. En cuanto a categoría lingüística el blanco no es gente, y en cuanto a relacionamiento histórico, el blanco es por antonomasia el enemigo y la encarnación del terror. Esta bina percepción/representación del blanco para el Cuiba será un determinante en las relaciones sociales con los colonos, incluyendo las que no están atravesadas por el conflicto.

Desde la otra orilla, la auto representación del colono va a asumir, en términos generales, la del pionero. El campesino llanero – o criollo como también se le conoce –, estructura su identidad en torno al fundo, es decir a la colonización y levantamiento de una porción de terreno con todo el trabajo que esto implica: el establecimiento de los límites del mismo, el cuidado del ganado y de los cultivos, la construcción de una casa o “rancho”, así como las actividades relacionadas con la vida en el campo, especialmente con la vaquería. Estos trabajos representan

---

<sup>53</sup> En tanto nombre propio parece ser un nombre impuesto desde tiempos de la colonia. Robert Morey recuerda bien que “Los términos Guahibo y Cuiba (y sus variantes) no son de origen guahibo; se entienden sus significados, pero rara vez son utilizados por los propios indígenas” (1969, 18. Traducción propia).

una clara acción sobre el medio, la cual se expresa en términos de dominación (se doma la naturaleza, se doman los animales, etc.) que connota -según ellos- la idea de civilización.

Frente al Cuiba (y en términos generales frente a las sociedades indígenas) el llanero se auto percibe y se auto representa como el civilizado; en consecuencia los otro pertenecen al grupo considerado como “los salvajes”. Esta última connotación también tiene su carga histórica: el llanero teme a los indígenas y ha sufrido importantes pérdidas humanas y materiales durante los conflictos. Por salvaje no sólo entienden un estado contrario a su idea de civilización, sino la ferocidad y hostilidad. También el llanero le teme al indígena.

Así pues, nos encontramos en el terreno de la percepción y representación “del otro”. Estas ontologías, que presento aquí ortogonalmente construidas y relacionamente contrapuestas, son un buen catalizador de la dinámica histórica de la región y muestran cómo cada grupo ha puesto en juego todo su aparato perceptual y representacional para describirse a sí mismo, y describir al otro, haciendo uso de las categorías de identidad de su propio repertorio ideológico y cosmológico. Estas “particiones de lo sensible” para utilizar el término de Jacques Rancière (2000) se expresan también políticamente. Una ontología histórica las configura, una ontología política las pone en pugna. En el juego de la diferencia ontológica, de las distintas formas de relacionamiento y de las consecuencias para cada uno de los grupos en cuestión, existe una gramática más profunda: la referida al mundo nómada o sedentario que cada ente habita, constituido también por el bucle percepción/representación.

#### **4.2.2 La disputa cosmológica**

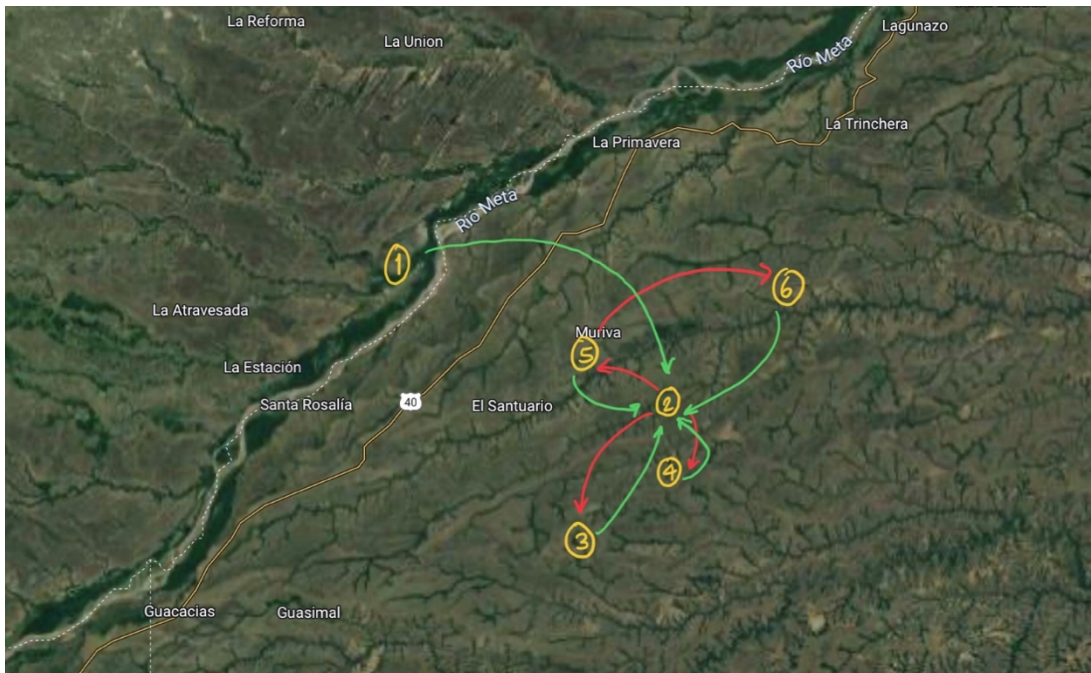
Al igual que el mundo de los colonos, el mundo de los Cuiba está marcado por el movimiento, aunque ambos son de diferente tipo. Podemos describir el movimiento Cuiba como un movimiento circular y estacional, mientras que el movimiento colono como un movimiento lineal y fijo. Un flujo de movimientos permanentes (el de los Cuiba) contrasta con un movimiento fijo que luego tiende a la concentración y al establecimiento, como tuvimos ocasión de señalar en el segundo capítulo.

Veamos el caso de Luisa y los diferentes grupos que giran alrededor de su historia. Si levantamos el mapa de los movimientos encontramos una especie de patrón. Los grupos se concentran y se dispersan en diferentes momentos del año y cada uno ocupa un lugar de manera temporal, fruto de un gran conocimiento geográfico y de un complejo manejo ecológico. El parentesco hace que la unidad familiar “nuclear” que puede estar compuesta por unas 5 personas en promedio, en ciertos momentos del año se agrupe con otras familias, en promedio unas 10, lo

que da como resultado el emplazamiento temporal de unos 50 individuos en lo que se conoce como campamento.

Según mis datos de campo, los Cuiba no tienen un nombre particular para lo que denomino aquí “campamento”, en concordancia con Arcand, quien tampoco refiere un nombre particular para esta configuración. Mi hipótesis es que la constancia del desplazamiento y la dinámica de agrupamientos y des agrupamientos resta novedad al principio de operación, en ventaja de la novedad que implica moverse y llegar a territorios desconocidos: “Esta rutina diaria se ve regularmente interrumpida, en promedio, una vez cada siete días, cuando los Cuivas se desplazan y cambian de campamento”. La decisión de abandonar un sitio rara vez toma por sorpresa. Para los nómadas, es un tema constante de conversación” (Arcand 2019, 105).

Quienes hemos sido viajeros sabemos de qué se trata esto: alistar equipaje, partir, emocionarse con la novedad del sitio de llegada, quedarse un rato y volver a repetir el patrón. En ocasiones, varios campamentos pueden reunirse y agrupar a unas 250 personas, cifra que corresponde no sólo con la etnografía de la región sino con el testimonio de Luisa. Si tomamos la totalidad de este grupo Cuiba podríamos decir que es un grupo que se atomiza y se dispersa para luego concentrarse y formar un núcleo. Todo lo anterior implica un manejo territorial de gran extensión aunque no por ello ilimitado. Se trata del **movimiento de la gente en el espacio**.



**Figura 34.** Detalle de los desplazamientos Cuiba.

Las líneas verde indican las concentraciones y las rojas las dispersiones. Los datos son tomados de la historia oral que se presentó en el caso analizado. El dibujo se hizo durante el trabajo de campo en un soporte digital.

A partir del caso objeto del presente análisis, se puede ilustrar los sucesivos desplazamientos que hicieron Los Cuiba al momento de establecerse en el Resguardo, previo a la llegada de los misioneros monfortianos. Bien vale la pena leer la detallada descripción que ofrece Arcand en su etnografía de los Cuiba, a propósito de estos desplazamientos (Arcand 2019, 15-110). En la **Figura 34**, dibujada a mano sobre un mapa digital, se observan los desplazamientos desde el Guachiría hasta el Caño Kasibali (línea verde), desde allí la dispersión en varios bosques de galería aledaños (línea roja) y luego la concentración, nuevamente en el Kasibali. Parece ser que los desplazamientos a larga distancia se prefieren hacer entre grupos unidos para tal fin. Según vimos en el testimonio de La Vorágine, esto previene a los colonos y de paso, sirve como mejor disposición en caso de un ataque.

Si luego comparamos con el movimiento de los colonos, encontraremos un contraste interesante, el cual podemos considerar como un verdadero **movimiento del espacio sobre la gente**. En tanto que expansión de una frontera, la colonización implica la extensión de un espacio sobre otro, o la imposición de una forma de ocupación del espacio que lo incorpora a una lógica de ocupación precedente y perteneciente a otros espacios. La frontera agrícola, por ejemplo, no está dada por el desplazamiento y ocupación de la gente, sino por la modificación del espacio en términos de incorporación del mismo al patrón de expansión colonial (ocupar será delimitar, talar, sembrar monocultivo, levantar ganado y hacer mejoras, de lo contrario no será considerado como colonización legítima<sup>54</sup>). Es en realidad un espacio que ocupa otro espacio y que en ese solapamiento se expande. Si la gente Cuiba se mueve en un espacio en ejercicios de ocupación estacional de dispersión y (re)nucleamiento, en el caso de los colonos lo que en verdad está en movimiento es el espacio mismo. Esto es más patente aún en el modo de establecimiento de las grandes industrias agrícolas y ganaderas, que consiste en la ocupación de un espacio por otro sin el concurso de gente alguna, es decir sin ocupación humana. Veamos un ejemplo:

Al lado del Resguardo La Pascua, existe una finca perteneciente a un empresario e importante político. Es un lugar de antigua presencia Cuiba, nombrado en el relato de Luisa. Además de ser un lugar donde varios jóvenes y adultos de la región (incluida gente del resguardo) se emplean para tareas agrícolas y ganaderas, desde hace una década aproximadamente fue lugar de ocupación de un agente no-humano, el cual consolidó con su presencia la expansión de una

---

<sup>54</sup> En la actual política colombiana de restitución de tierras, estas actividades – conocidas como “mejoras”– son usadas como evidencia de ocupación de las personas reclamantes. Debo esta claridad a la generosa explicación de mi amiga geógrafa Patricia Gómez Nore, quien compartió conmigo una de las estancias de investigación en la Sorbona Nueva en París.

frontera agrícola: la palma africana<sup>55</sup>. Dicho monocultivo, que ocupa varias decenas de miles de hectáreas (cuando se cruza el camino que pasa por el medio se recorren varios kilómetros en línea recta) se superpone con el paisaje llanero y lo interviene a gran escala. Pero también se superpone con la gente, lo que configura un modo de ocupación basado en la expansión de una frontera. Es la imposición de un espacio sobre la gente.

Hoy, la palma africana que puebla la finca en mención (y que podemos considerar como un verdadero agente no-humano) no cumple ninguna otra función salvo la de estar, permanecer...ocupar. No hay ningún emprendimiento asociado a ella, no se explota y ni siquiera se cuida. Está ahí para marcar, para yuxtaponerse al territorio y comérselo, no para integrarse al lugar sino para fagocitar el lugar e integrarlo a su propia lógica. Es una dinámica de territorialización que en el Capítulo 2 llamé “establecimiento”.



**Figura 35.** Cultivo de palma africana de una finca aledaña al resguardo.  
El camino municipal pasa en medio de la finca. Fotografía tomada por el autor el 5 de septiembre de 2022.

<sup>55</sup> El reciente libro de Michel Taussig sobre el cultivo de la palma africana (incluyendo la región de la Costa colombiana) retrata de una manera profunda y bien detallada los conflictos alrededor de este cultígeno. Referencio aquí la edición en francés (Taussig 2021).

Este contraste que he propuesto analizar aquí bajo la contraposición de *la gente que se mueve sobre el espacio* y del *espacio que se mueve sobre la gente*, es expresión de la visión de mundo y de la lógica que lo acompaña (cosmo-logos) está por completo vinculada con el relacionamiento de la gente con el lugar, es decir con las ecologías concomitantes con estas cosmologías.

### 4.2.3 La disputa ecológica

Luisa y su familia atravesaron las sabanas en búsqueda de los montes, los cuales nombraban en su lengua propia. Allí, en cada monte, se rozaba una parte del terreno y se disponían esteras en el piso para dormir; algunos colgaban sus chinchorros y en general, se levantaba un campamento en donde estarían por periodos que van desde un par de días hasta un mes. A pesar de la fuerte marca que la sabana representa en el paisaje, son los montes “la casa”, el *oikos* de los Cuibas, el verdadero lugar de referencia en su manejo del mundo.

Contrariamente, para el colono el monte es un lugar salvaje e inhabitable. Su lugar -su *oikos*- es la sabana, la inmensidad del paisaje sin límites. Allí, siembra árboles para hacerse sombra y protegerse del viento y con esto, conforma verdaderos jardines gigantes que enmarcan su habitar inmediato. De alguna manera, el colono crea artificialmente su propio monte, pero delimitado a unas pocas especies que rodean su rancho; fuera de él, se encuentra su fundo, el espacio donde establece su finca; su lugar es la sabana, a la cual se llega bordeando los montes, esquivándolos lo más posible.

La memoria de la expulsión de Luisa y su grupo familiar se enmarca en estas dos formas de manejo ecológico: la del monte y la sabana/finca. Así se puede leer en el testimonio que acompaña el caso que analizamos: “...se había ido para el monte La Luna (Eriweiba) y se habitaban era en el Monte”; “...en el Monte que ahora le dicen La Mañanita (finca propiedad de unos colonos)”; “...el monte que queda al frente de la finca...”; “en el Monte Jetsorbayo frente de la finca...” (consultar en la página 119 y ss).

Vemos aquí que la relación monte/finca, como lugar de habitación de los dos grupos, está asociada a la relación bosque-sabana, la cual comporta una serie de diferencias de manejo ecológico de los dos ecosistemas en contraste; estudiar estos diferentes manejos nos puede dar pistas importantes sobre el relacionamiento interétnico en la región. Forzando un poco la distinción, propongo el siguiente esquema explicativo:

El monte (o montaña como también se le conoce) –asociado al bosque–, y la finca –asociada a la sabana–, se encuentran profundamente relacionados, aunque de manera diferenciada según el punto de vista desde donde se contemple. Para Luisa y su grupo el monte es un lugar habitado

por una diversidad increíble de seres: plantas y animales que a su vez están relacionados profundamente unos con otros; la gente Cuiba llega a un lugar ya habitado y a integrar una serie de relaciones que enmarcan el habitar. Allí, pasan la mayor parte del día.

Se puede decir que existe entonces una adaptación del humano al medio. Los Cuiba hacen parte de una red de relacionamientos entre plantas y animales configurados de manera estacional, como se puede ver con ocasión de su calendario ecológico (Ortiz 1983, 49-62). Utilizo la palabra adaptación para señalar una configuración relacional no antropocéntrica.

Desde otra perspectiva, la sabana es un lugar por habitar. Se la considera como un espacio vacío, aunque susceptible de llenarse. Al ser un lugar de paso, debe también despejarse para ocuparse no solo por la gente sino por los cultivos y el ganado: otras plantas y animales cuya función no sólo consiste en brindar provisiones al humano sino marcar el territorio y delimitar su extensión. La sabana, desde el punto de vista del colono llanero, es un lugar expectante de ser habitado en un punto y ocupado en su alrededor. Hay que limpiar la sabana... ¡incluso de indios!

En el caso de la finca, existe una adaptación del medio al humano, es decir una configuración antropocéntrica. El establecimiento de lo que en el lenguaje de la política agraria se conoce como “mejoras”, tiene que ver con una serie de intervenciones en el suelo y en el paisaje que modifican sustancialmente las relaciones previas para incorporar otras nuevas. La ocupación del humano en la lógica de la colonización, supone la incorporación de nuevas especies (plantas y animales), el establecimiento de límites (cercas) y la expulsión de los otros seres que no son funcionales a su lógica o su proyecto.

La finca establecida en la sabana, es entonces un proyecto siempre en expansión. La extensión de la frontera agrícola y ganadera resulta en una fagocitación del territorio, en una incorporación (y por lo tanto modificación) del paisaje y los entes a dicha lógica de ordenamiento, cuya consecuencia es el descarte o expulsión (o eliminación) de los otros entes y paisajes no funcionales. La finca es un destino al cual se llega.

A diferencia de esta concepción, el monte es un lugar de origen. Cada agrupamiento Cuiba suele tener un lugar de origen en un monte, el cual consiste en una suerte de hueco (real o imaginario) de donde dicen que salió toda la gente en el principio de los tiempos<sup>56</sup>.

La selección de determinados montes como lugares de origen mítico de cada grupo Cuiba debe ocurrir por una especial relación con dicho monte, la cual puede darse en razón de su mayor permanencia constante o en razón de su carácter como lugar de referencia circular, una especie

---

<sup>56</sup> En la siguiente sección ilustraré la cuestión de los “huecos” como lugar de origen.

de "estación" permanente Cuiba, la cual reúne una serie de características que la vuelven especial con relación a otros montes. El monte es un lugar de donde se proviene: el lugar de origen Cuiba.

Sin embargo, la finca como destino es un punto que genera arraigo y es bien conocido en la cultura popular llanera el orgullo del campesino por "su fundo". Este arraigo se ve nuevamente interpelado por nuevas olas de colonización, una superposición de fronteras en expansión que, como en las novelas policiacas, hacen del primer sospechoso la segunda víctima: aquel campesino que fundó, será conminado a vender para los hacendados más ricos o para las empresas. Esta canción de "Cachi" Ortegón, interpretada por Orlando "El Cholo" Valderrama retrata mejor la situación de esta segunda expulsión/encierro, la de la gente ("botó al viejo Segundo") y la del paisaje ("encerró lo que era suelto, levantó una callejuela")

Ofrezca lo que me ofrezca

porque la pena me mata

yo no le vendo mi fundo.

Aunque tenga mucha plata

y por más que haya juntado

todos los reales del mundo;

usté' compró el casco 'el ható,

embarcó la fundadora

y botó al viejo Segundo.

Y cambió la lambedora,

la grama y la guaratara

por un pasto vagabundo.

Encerró lo que era suelto,

acabó las mañoseras

y revolcó los bajumbos;

levantó una callejuela

pa' deja' un solo camino

en donde había tanto rumbo.

Y cambió por un letrero

el nombre que hizo baquianos

por uno del otro mundo.

¡Aunque compre el resto 'el llano,

aunque compre el resto 'el llano,

yo no le vendo mi fundo!

(Valderrama 2001)

El profundo arraigo al fundo que el campesino llanero desarrolla se profundiza con los años y con su permanencia en un mismo lugar. En cambio la persona Cuiba, nómada, no desarrolla ningún arraigo a un punto en específico. Su trasegar, expresión de su preferencia por la variedad de la alimentación y del paisaje, hacen que su arraigo tenga que ver con su forma de andar en



los múltiples lugares que conforman “el territorio libre”, como gustan llamar los Cuiba a su territorio en nuestras conversaciones.

**Tabla 11.** Diferencias de manejo ecológico del monte y la finca

	<b>Monte</b>	<b>Finca</b>
Ecosistema	Bosque	Sabana
Percepción	Habitado (por plantas y animales)	Por habitar (con plantas y animales)
Adaptación	Del humano al medio	Del medio al humano
Tipo de lugar	Lugar de origen (pero no se genera arraigo en ningún punto en específico)	Lugar de destino (pero se genera arraigo en un punto en específico)

Estas dos ecologías que se relacionan, se enfrentan y conflictúan, marcaron la pauta del patrón de movilidad Cuiba que se definió en la yuxtaposición de su nomadismo con la realidad del desplazamiento forzado. Los nómadas-desplazados, en virtud de su constante expulsión, serán ahora confinados a un solo lugar y por lo tanto, forzados a modificar su estilo de vida nómada por uno sedentario. Sin embargo, estas nuevas adaptaciones no están del todo resueltas, ni se han podido completar. Aún confinados, Luisa y su familia –reiteramos–, se resisten al límite.

### **4.3 De la cosmo-topología a la genea-topía: hacia una reconstrucción del territorio histórico Cuiba**

Como vimos atrás, el bosque es considerado no sólo como un espacio de habitación sino también como un verdadero lugar de origen de la sociedad Cuiba. En efecto, en sus relatos tradicionales es frecuente escuchar la narración de unos túneles “de donde salió toda la gente”. Dichos relatos no han sido desconocidos por los etnólogos y lingüistas de la región y también yo los he podido recoger en el trabajo de campo. Estos investigadores han considerado estas narrativas etiológicas como parte de la mitología Cuiba; sin embargo, si las tomamos en conjunto, estas narraciones nos pueden dar pistas importantes de la dispersión territorial de este pueblo.

La gente (*jimi*) Cuiba viene de Namon, un héroe cultural, creador de los primeros Jiwi. Arcand (2019) y Ortiz(1983), entre otros (Wilbert y Simoneau 1991) han documentado esta mitología, la cual ciertamente se diferencia de la sikuni, de bastante influencia Arawak. Sugiero que los relatos sobre los túneles de donde sale la gente no se pueden confundir con los relatos de la creación, y son más bien narraciones sobre la difusión/dispersión de los distintos grupos locales Cuiba. Veamos el siguiente relato, recuperado por Bernard Arcand, el cual será la clave de lectura de las otras narraciones y de nuestro análisis:

Al principio, todos los Hiwi vivían muy lejos debajo de la tierra. Un día iniciaron una larga marcha, encabezada por Nonto y Watseuil. Caminaron a través de un bosque muy hermoso y luego comenzaron a subir una pendiente suave a través de la tierra. Nonto y Watseuil encabezaron la marcha y, con sus aletas, excavaron un túnel en la tierra. Toda la gente los seguía y subieron por este agujero. Finalmente llegaron a la superficie del suelo tal como es hoy y han vivido allí desde entonces. Los que participaron en la marcha llevan mucho tiempo muertos, y somos sus descendientes.

Cada grupo de personas (cada banda) salió de la tierra en un lugar específico, y ahora hay manantiales de agua en estos lugares. (Wilbert y Simoneau 1991, 75)

Por supuesto, los Cuiba saben muy bien dónde se encuentran esos “lugares específicos” por donde ascendieron del subsuelo cuando fueron guiados por los dos peces (*Nonto* y *Witseuil*, cucha y caloche, respectivamente). Más adelante vamos a identificarlos y a reconstruir su cartografía; pero antes, detengámonos en la noción de “origen” implícita en los relatos sobre los túneles, puesto que, como pretendo demostrar, no sólo indican un lugar mítico o una descendencia ancestral, sino una forma de pertenencia a un grupo de referencia específico y localizado: “Cada grupo se considera único, se refiere a sí mismo como 'nuestra gente', y generalmente se identifica haciendo referencia al río principal dentro del territorio del grupo” (Richard B. Lee y Daly 1999, pt. I.II.4. Traducción propia).

Esto resulta muy interesante porque sabemos que el parentesco Cuiba está conformado por dos generaciones ascendentes y dos descendentes con respecto a ego: +2, +1, 0, -1, -2 (Ortiz 1983, 90). -1 y -2 adoptan los nombres de +1 y +2 de tal suerte que existe un ciclo genealógico<sup>57</sup> cerrado, el cual no sólo previene de la conformación de linajes y por lo tanto de la creación de instancias de concentración de poder: “L'amnésie généalogique devient un outil politique” (Arcand 2019, 223); también desplaza la cuestión genealógica hacia la ecológica, configurando una especie de parentesco topológico que es mucho más que una simple referencia toponímica. Es como si la segmentación en distintos grupos configurara una filiación en un *topos* y no en un *ethnos* o *γένος*. A esto le quiero llamar una *genea-topía*, concepto que desarrollaré en las conclusiones del presente capítulo.

Si bien Ortiz considera que los grupos locales poseen notables características comunes (territorio y origen mítico común, un dialecto y nombre propio) igualmente los describe como formaciones bastante espontáneas; coincide al respecto con Arcand quien entiende que el grupo local (la banda) es una agrupación volátil que está lejos de considerarse como una organización

---

<sup>57</sup> “Todo nacimiento es una especie de re-encarnación, y supone entonces la “disponibilidad” de un ancestro cuya alma habite al niño por venir” (Arcand 2019, 167).

política. Sin embargo, entre los Cuibas existe una clara pertenencia a dicho grupo local, a pesar de la dispersión y en ocasiones fisión. A pesar de que Ortiz lleva más allá la consideración de Arcand sobre la “volatilidad” de la conformación del grupo, al decir que la “La pertenencia al grupo se considera un hecho natural. No hay reglas explícitas de filiación”(Ortiz 1983, 105. Traducción propia), me parece que ambos dejan de lado el hecho de que los Cuiba manifiestan explícitamente su pertenencia al grupo de origen, lo que representa una filiación geográfica de su descendencia, o en otras palabras, la extensión topológica de su parentesco.

Mi punto de vista es que la flexibilidad de sus agrupamientos (caracterizada incluso como volátil) no significa ausencia de filiación. Por el contrario, la pertenencia viene dada por el origen común del grupo y este es un criterio de filiación muy importante para los Cuiba y, por lo tanto, distinto a la filiación genealógica. El grupo local es la familia extendida: *wamona*, o en palabras de Arcand, “el grupo de Nosotros”:

Las reglas de pertenencia al grupo de “Nosotros” son al mismo tiempo imprecisas, confusas y fascinantes. Primero está esa vaga noción de ser los descendientes lejanos de los primeros miembros del grupo original que, un día, todos juntos, emergieron del sótano para venir a vivir a la Tierra. Así, en los primeros tiempos de la humanidad, cada banda salía de la tierra en un lugar específico, ubicado en la mayoría de los casos en el territorio actual del grupo, donde hoy podemos ver una fuente, un plan de agua y algunas palmeras. Detalle crucial, es el conjunto de los integrantes de la banda lo que está en el origen del grupo y no un par de ancestros de los que seríamos descendientes. Emergiendo de la tierra, todas estas personas tuvieron hijos que a su vez tuvieron hijos y así hasta el día de hoy. Esta es una proposición general que explica el origen del grupo "Nosotros", pero nadie traza un vínculo de filiación preciso entre "Nosotros" y estos ancestros comunes. Esto significa que no existe un árbol genealógico y que la pertenencia al grupo, hoy en día, nunca se establece sobre la base de relación alguna entre vivos y muertos.

Ciertamente no existe un árbol genealógico, pero ¡sí existe un lugar preciso de origen! Quizás lo que debemos ver aquí es que la filiación del gran nosotros no viene dada por la consanguineidad o por la alianza o proximidad de habitación, sino por la proveniencia en conjunto de un lugar común y específico a cada grupo local (banda). Posiblemente, debido al carácter sincrónico de los estudios de Arcand y Ortiz, esto no era tan fácil de ver, pero con el beneficio de la distancia combinado con una permanencia prolongada en campo, se puede establecer que estamos en presencia de un sistema social Cuiba organizado en un amplio territorio, es decir una organización social compleja que nos permite comprender los procesos históricos de desplazamiento más allá de la lógica de dispersión o expansión. Un macrocosmos regional que se replica en los microcosmos de cada grupo local. Tal vez, para hacer más justicia al carácter territorial y ecológico de estas conformaciones sociales, debemos llamarlos *grupos regionales*, en lugar de grupos locales.

A continuación, vamos a profundizar en los datos que tenemos a disposición y a reconstruir el mapa de la ocupación Cuiba. He reunido y comparado los relatos recogidos por Bernard Arcand, Walter Coppens, Isabel Kerr y Francisco Ortiz disponibles en el volumen editado por Johannes Wilbert y Karin Simoneau “Folk literature of the Cuiba Indians” así como mis propios datos recogidos en campo sobre los túneles de donde salió la gente Cuiba.

Para la familia de Luisa existen al menos dos túneles en la zona de influencia del Resguardo La Pascua: Wayurimaje (en la mata del Gavilán) y otro que queda en el monte del Kasibalinajato que he escuchado con el nombre de *Yumejé*. Así también lo cuenta Marianito, un Cuiba del Resguardo La Pascua:

Hagamos de cuenta que cuando Dios hizo el mundo, de ahí salieron nuestros familiares, allí en ese sitio sagrado, ese túnel sagrado. Esta gente que está por allá en Venezuela, allá nos fuimos, y la que está en Teresita, allá en Teresita yo estuve una vez en una reunión y allá hay Cuibas. Tal vez los Cuibas que usted nombró por aquí que estaban en el Tomo, se desplazaron para allá.

Pero la base principal es en este territorio, en el túnel de *Yumejé*. Cuando todo esto eran puros montes vírgenes, sabanas vírgenes y puros *jivi*. Entonces se cuenta más de 250 familias que manejaba cada capitán y habían cinco capitanes. Pero la base principal de nuestra historia es que era libre. (SR 04)

Si ubicamos en el mapa los sitios nombrados en la etnografía de la región obtendremos un mapa de la distribución espacial de los Cuibas. Pero antes de pasar a la representación gráfica, debemos precisar la relación que existe entre los puntos y los grupos regionales de los Cuibas. En la Tabla 12 se sintetizan estos hallazgos :

**Tabla 12.** Túneles de origen de los grupos locales Cuiba.

Fuente	Gentilicio	Lugar actual	Nombre del túnel	Héroe o personaje
W&S-38	Gente del río Meta	Río Meta	Athumyo	SN
W&S-38	Gente del río Ariporo	Río Ariporo	Matsourina	Yamawi
W&S-39	Pueblo Tari / Mari (Siripu)	Agua Verde	Matsunei	Ananawutoxi
W&S-39	Masiguare/Aitowapiwi	Río Tame	Bora	Wopi
W&S-40	Pinmenepiwi / Carabo	Río Agua Clara	Matune	Burusi
W&S-40	Menepiwi	Río Cauyei	SN	SN
W&S-41	SN	Río Wewecuel	SN	SN
W&S-41	Wipiwi	Río Wewecusi	SN	Carabo, Ware, Puruma
W&S-41	SN	Río Beyausi	SN	Ope
AHB	Rafaeles/Emilianos	Río Gavilán RLP	Wayurimaje	SN
AHB	Rafaeles	Caño Kasibali/Tití RLP	Yumejé	Yumejé

Reconstrucción a partir de Wilbert y Simoneau (1991) según los testimonios de Arcand (38) , Kerr (38, 40, 41) y mis propios datos (AHB). SN=Sin Nombre referido. Elaboración propia.

La anterior reconstrucción que se realiza a partir de las narraciones sobre los túneles debe complementarse con la descripción de la movilidad del pueblo Cuiba. Como sabemos, y según como se indica en las narraciones, los túneles son lugares de origen a partir de los cuales se sucede la dispersión en subgrupos.

Conocemos por la etnografía regional que el territorio de ocupación Cuiba era muy extenso antes de las distintas oleadas de colonización y que se encontraba rodeado y relacionado con los territorios de otros grupos. A pesar de su estado actual de confinamiento, los Cuiba no sólo guardan la memoria de su territorio libre sino que aún realizan extensos recorridos con motivo de visita a sus parientes, para el intercambio o en búsqueda de mejores lugares (temporales) de habitación. El territorio Cuiba es un efecto de su movimiento en el espacio, tal y como se puede ver en este extracto de una conversación con un comunero Cuiba del Resguardo:

—Álvaro: ¿Y dónde más tiene familia ustedes?

—Tungo<sup>58</sup>: Pues nosotros tenemos familia... aún, aún me cuenta mi abuelita que tenemos familia hasta Tame, hasta Tame Arauca. Y algunos acá de nosotros, de otros familiares, se fueron por allá, pero no se sabe si están vivos o están muertos, no se sabe. Eso ya son muchos años, ¡tiempísimo!

—Álvaro: ¡Tame es lejos!

—Tungo: ¡Sí! y eso le tocaba andar, de a pie por ahí, por allá, eso me cuenta mi abuelita. En la época no había ciclas, y ellos anduvieron hasta por allá. Tame Arauca

—Álvaro: ¿Descalzos?

—Tungo: ¡Descalzos! Eso me cuenta mi abuela por allá, pa'l lado del Tomo. Por allá pa'l lado del Tuparro, por allá anduvieron de pa' arriba, también pa' abajo, así andaban.

Unos duros, así estuvimos. Correderos se llaman, por eso se llaman los correderos... ¡antiguos! Donde ellos anduvieron.

—Álvaro: ¿Cuánto puede andar uno en un día? Cuando la gente caminaba le hacía de chorro, caminaba de largo o paraba un poco.

—Tungo: Sí, se paraba, en los montes se paraban, en las montañas, pero dos días o dos noches se quedaban ahí.

—Álvaro: Y se camina durante el día o mejor en la tarde...

—Tungo: En la mañana, porque al medio día ya se descansa. Ya por el sol, claro, y por el agua, le da sed a uno.

—Álvaro: ¿Y después en la tarde vuelven a caminar?

—Tungo: No, ellos se descansan ahí, se quedan dos noches, dos días, o sea van andando. (SR 01)

---

<sup>58</sup> Sobrenombre.

A continuación, presento en un mapa los recorridos que nombra “Tungo”, poniendo como referencia a Tame, un punto en cercanías de la vía nacional próxima al resguardo, y un punto al interior del Parque Nacional El Tuparrao, sobre el río del mismo nombre. La distancia en línea recta entre el primer punto y el segundo es de 180 km y entre el segundo y el tercero de 220 km, para un total de 400 km entre las dos líneas rectas trazadas.



**Figura 36.** Lugares nombrados de la familia Cuiba de Tungo y sus trayectorias. Distancias trazadas en línea recta). Elaboración propia. Fuente: Google Maps © 2023.

Ya habíamos conocido también el relato de Luisa que retrata los lugares de expulsión y de acogida (ver página 119). La misma información es resumida dos años después por Marianito:

...sino que también venía gente de por allá del otro lado del Pauto. Gente brava, blancos, *wowai*. (...) Vinieron ellos, así, grupos grandes y comenzaron a matarnos nuestra gente y aquí estamos en este territorio y de aquí se fueron para el lado del Guanapalo así como cuenta esta historia. Y allá murieron varios parientes de nosotros, Cuibas. Volvieron otra vez aquí a nuestro territorio y otros se desplazaron para Mochuelo, otros terminaron por allá en Tame, y ellos hablan así como nosotros hablamos. Ese grupo que está por allá es lo que es el Merrey el Peyajota, la comunidad Merrey que está en el Resguardo Caño Mochuelo, esa es la misma sangre nuestra, *Waiþijwi*, dicen que porque se fueron de aquí para allá. *Waiþijwi* es el título no más del pueblo, pero la propia sangre es Cuiba. (SR 04)

A continuación, presento también el mapa con los recorridos señalados por Marianito. Tomando como pivote el punto número dos del mapa anterior, tenemos una distancia en línea

recta entre Guanapalo y la Pascua, y entre La Pascua y el punto fijado en Caño Mochuelo de 100 km cada uno. En total 200 kilómetros.



**Figura 37.** Lugares nombrados por Marianito y sus trayectorias.

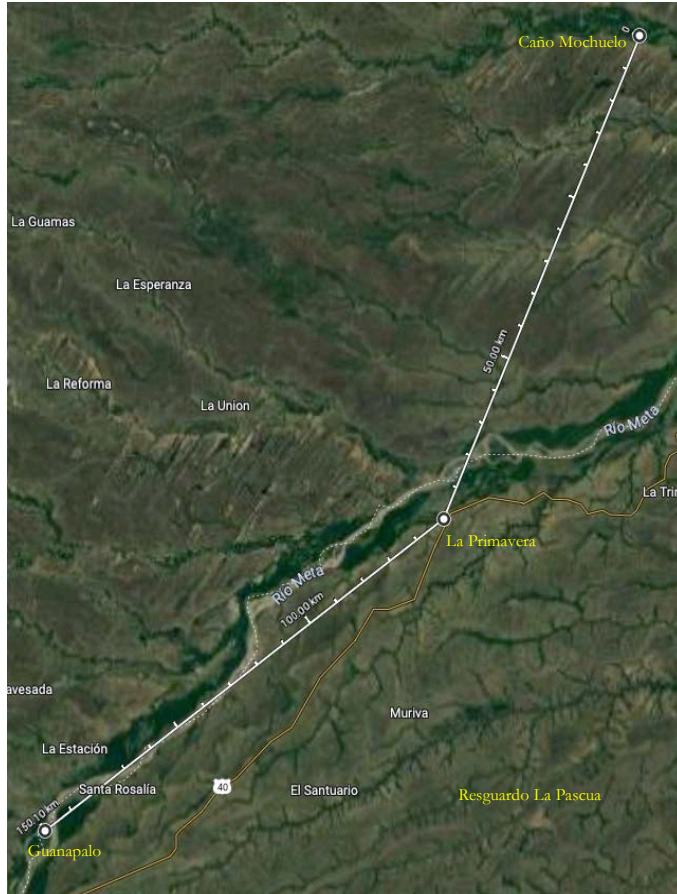
Distancias trazadas en línea recta y con el río Pauto resaltado. Elaboración propia. Fuente: Google Maps © 2023.

Antes de profundizar un poco más, señalemos algunos datos de estas conversaciones que son relevantes para entender la ocupación del territorio Cuiba a partir de su movilidad. Se trata de un territorio familiar, un verdadero espacio extendido del parentesco, que ocupa los lugares de Tame y Cravo Norte en Arauca, Guanapalo y Mochuelo en Casanare y La Primavera y ríos Tomo y Tuparro en Vichada.

Todas las distancias señaladas en los mapas (200, 400 kms) son practicables por los grupos Cuiba según hemos podido demostrar y comparar con la etnografía de la región. Al parecer, una migración Cuiba se da entonces desde Guanapalo / Guachiría hasta La Primavera (Caño Kasibali/Tití). De allí se dispersan, yendo unos hacia Caño Mochuelo y otros hasta el interfluvio Tomo-Tuparro, lugar donde no había familiares Cuiba ni ocupación anterior –según mi hipótesis–, razón por la cual se regresan de nuevo a La Primavera (Caño Kasibali/Tití).

Además, los relatos nos indican los caminos que se toman para ir de un monte a otro: “Los correderos”, son las rutas practicables que permiten ir de monte en monte esquivando los bajos. Hacia el sur del Meta (trayecto de Guanapalo hasta La Primavera), la ruta es practicable con

más facilidad, puesto que en general son suelos altos. En cambio, hacia el norte del Meta (ruta de La Primavera hasta Caño Mochuelo), la ruta es más difícil de completar puesto que esta zona se caracteriza por los suelos bajos inundables.



**Figura 38.** Vista satelital de la selección de las trayectorias de Marianito.

Elaboración propia. Fuente: Google Maps © 2023.

reproducen y nos permite entender que la cultura nómada no sólo reside en su elemento más obvio como es el de la movilidad, sino en todo el conocimiento y serie de disposiciones perceptivas, cognitivas e ideológicas que subyacen a determinado modo de vida y que a pesar del confinamiento subsisten y gozan de cierta vitalidad.

El estudio del territorio histórico Cuiba nos ayuda a comprender los relacionamientos profundos de las estructuras de pensamiento y de acción sobre el medio (cosmología y ecología) y contribuye a profundizar en el conocimiento sobre la etnohistoria regional. Para determinar la extensión de la ocupación Cuiba, es importante considerar la forma de delimitar los distintos lugares por donde se han desplazado. Sugiero que la reconstrucción de la delimitación del territorio ocupado por los Cuibas debe considerar las siguientes variables:

Si bien esto depende mucho de la temporada del año (estación de verano o de invierno), en la Figura 38 se observa con facilidad desde la vista satelital los suelos bajos y altos así como los bosques y sabanas, es decir, los montes y correderos.

Según la información obtenida en campo, los tiempos de caminata son de máximo 8 horas en una jornada, lo cual puede representar un recorrido de hasta 50 kilómetros al día. El zigzaguo buscando los montes (que tienen sombra y agua), el cruce de los caños y las dificultades propias de la itinerancia cuando se viaja en grupo, serán factores que afectan la distancia recorrida o la velocidad.

Esta movilidad, que aún existe, es testimonio del complejo manejo ecológico que los Cuibas conservan y



1. Ecológica: se refiere a la disposición de los recursos de subsistencia que dicha sociedad requiere y prefiere para su modo de vida. Se puede hablar aquí tanto de adaptación ecológica del humano al medio como de modificación ecológica del medio a las necesidades humanas, sin ser ambas excluyentes.

2. Social: se refiere a los límites establecidos por las relaciones con otras sociedades, los cuales son claramente transparentes para los habitantes de la región.

3. Histórica: tiene que ver con las circunstancias y procesos sociales que contribuyen a la movilidad de una sociedad en el territorio: va desde la voluntad de moverse y extenderse, hasta la presión económica, del uso de la tierra, la guerra y el genocidio, todas ellas presentes en la región.

Continuemos esta reconstrucción con los testimonios que nos brinda la etnografía y etnohistoria de la región. Francisco Ortiz estudió las migraciones anuales de los grupos Cuiba, enmarcándolas en la estacionalidad propia del año, que se divide en las dos temporadas de invierno y verano; sin embargo, señala que el constreñimiento del clima no determina mecánicamente el movimiento y describe dos modalidades diferentes de migración:

- A) Los Sikuaní semisedentarios del bajo Vichada, así como los Cuiba de Mochuelo, se desplazan anualmente según el siguiente ciclo:
  - Temporada seca: dispersión de las familias río abajo en busca de huevos de tortuga, yopo y miel.
  - Fin de la temporada seca: regreso a la aldea para las labores agrícolas.
  - Temporada de lluvias: permanencia en la aldea; caza y recolección en los alrededores; breves expediciones de caza. Este ciclo no es seguido por gran parte de la población Cuiba, que permanece en el pueblo durante todo el año.
- B) Antes de su sedentarización en Mochuelo, los Cuiba de Casanare seguían un ciclo diferente:
  - Temporada seca: agrupamiento de las familias para viajar a lo largo de los grandes ríos.
  - Temporada de lluvias: dispersión de las familias en los pequeños cursos de agua. (Ortiz 1983, 71. Traducción propia)

Las variaciones que se dan entre las diferentes estaciones se combinan con dos tipos de variación en el patrón de movilidad: dispersión/concentración (reagrupamiento) a nivel de grupo y migración/asentamiento a nivel de familia: mayor movilidad durante el verano y menor movilidad durante el invierno (es decir, su estancia en los campamentos es más prolongada).

Como hemos visto, durante las sucesivas expulsiones la dinámica de movimiento de los grupos y familias Cuibas (dada por su preferencia de vida nómada y por la determinación ecológica) les

ofreció una ventaja comparativa frente a otros pueblos indígenas sedentarios, y en consecuencia, a pesar del genocidio relacionado con las *guahibidas* (ver página 123 y ss) la disposición a la movilidad fue un factor determinante en su supervivencia como grupo.

Según lo anterior, podemos considerar el impacto diferenciado de un frente de colonización no sólo en retrospectiva histórica (es decir, reconstruyendo cómo se dieron los hechos) sino además haciendo una sencilla comparación de quienes tienen dinámicas de desplazamiento por opción o por condición. Los que la tienen por opción, es decir los pueblos nómadas han desarrollado un modo de vida que les permite moverse sin establecer una residencia fija. Están habituados al movimiento y son hábiles en ello. Los que tienen una dinámica de desplazamiento por condición, es decir con ocasión de una determinada coyuntura (un desastre natural o social como la invasión de otros pueblos) y que llevan un modo de vida sedentario, se encuentran menos preparados para el desplazamiento (y mucho menos para un desplazamiento continuo no solo en el tiempo sino en el espacio). Ambas dinámicas suponen impactos distintos de los frentes de colonización.

Lo anterior no solo se puede deducir sino demostrar. En "Foragers and Farmers: Differential Consequences of Spanish Contact" (1973) Nancy y Robert Morey describen el impacto diferenciado de la conquista española en dos grandes grupos llaneros: los Achagua y los Guahibo (incluyen aquí a Guahibo, Chiricoa, Cuiba, Sicuani, Homas, Amoruas, Guisaniguas, Manaicas, Guayabero, Catarros, Churrúyes, Catomaes, and Masivariven, cfr. pág. 233). Estos últimos "...parece que aprendieron desde temprano a mantenerse alejados de los invasores extranjeros. También aprendieron temprano a aprovechar al máximo la interrupción causada por los españoles" (Morey y Morey, 1973, p. 236).

La supervivencia fraguada por la capacidad de movilidad de los grupos Guahibo, modificó el paisaje regional luego del auge y posterior caída de la iniciativa misionera durante los siglos XVIII y XIX. Se sabe que los grupos Guahibo se "aislaron" (si así puede decirse al desplazamiento y deambular por una extensión de más de 50.000 km<sup>2</sup>) por la costa sur del río Meta, lugar que ciertamente ya recorrían y ocupaban de antaño y que representó una familiaridad que resultó en ventaja para su supervivencia: " "Los Guahibo tuvieron la suerte de controlar un territorio que aún es relativamente escaso en población colombiana y venezolana, las llanuras al sur del río Meta en el actual Vichada (Colombia)"(N. C. Morey y Morey 1973, 242. Traducción propia). Hoy la gran familia Guahibo ocupa principalmente esta región del Vichada, con importantes excepciones como es el caso de los Cuiba de Arauca y Casanare.

El impacto diferenciado entre los Achagua y los Guahibo que estudiaron los Morey nos permite entender la fluidez del habitar Cuiba. Enfrentados a un continuo frente de colonización desde el siglo XVI, a diferencia de otros grupos, ellos persistieron. Aún hoy en día se tienen noticias

(incluidas las *guabibiadas* y *cuibidas*) como testimonio de dos cosas: tanto de la permanencia y crecimiento de frentes de colonización como de la pervivencia y resistencia de grupos indígenas.

La gente del Resguardo La Pascua en general, y la gente Cuiba en particular, son herederos de esta situación social de la permanente e incesante colonización. Al mismo tiempo nómadas y al mismo tiempo desplazados, los Cuibas siguen aportando un caso especial de resistencia a la colonización, la cual posee características distintas en cada caso donde sucede.

Existen otros registros etnográficos de lugares particulares de ocupación Cuiba como de la extensión de su territorio. Años antes del establecimiento de la Estación Antropológica de Cravo Norte, Michel Romieux fue comisionado por el entonces Instituto Colombiano de Antropología para realizar al menos dos informes "sobre la comisión al territorio Cuiba" (Romieux 1965; 1971); luego del primer informe, en 1966 escribe un trabajo monográfico titulado "Los Kuiva, Llanos Orientales" donde indica la ocupación de la siguiente manera: "Ocuparon la orilla izquierda del bajo río Meta, justamente en la confluencia con el Orinoco; las cabeceras del río Tomo, la orilla izquierda del Tuparro; los ríos Lipa, Ariporo y Guachiría" (Romieux 1966, 5; citado en Romero Moreno, Castro Agudelo, y Muriel Bejarano 1993, I:164)

Unos años después, Bernard Arcand, establecido en lo que hoy es el Resguardo Caño Mochuelo, al nordeste del Departamento de Arauca, realizará una estancia de cerca de 2 años en el seno de algunos grupos Cuibas. El testimonio de los recorridos que realiza con ellos así como la información recogida sobre su itinerancia son quizás los datos más precisos con los que contamos sobre su movilidad. A propósito de un grupo (banda, como le denomina) compuesto por 80 personas que en tiempo de verano se dividió en dos secciones, Arcand afirma que una de ellas se va "200 kilómetros al sur" (Arcand 2019, 99).

Esto quiere decir que hay un manejo del territorio muy grande: "200 kilómetros al sur" indica que tienen la capacidad de hacer más recorridos similares en todas las direcciones en donde el mosaico de sabana, bosque y río ofrezca las mismas condiciones para su estilo de vida. Mi propia inquietud acerca de cómo era posible que atravesaran el río Meta fue resuelta al comprobar sus viajes en canoa por las corrientes de los ríos (vale decir que en tiempo de verano, en algunos puntos se puede cruzar el Meta con el agua a la cintura). Según Arcand (2019, 109) durante los dos años de su estadía estuvieron en 28 campamentos (por 30 días de duración máxima) lo cual reitera que el grupo Cuiba puede cubrir distancias enormes en el territorio.

¿Qué dirección tenían esos recorridos? ¿circulares, en línea recta...o, mejor dicho, seguían algún patrón? Si no seguían ningún patrón aparente, era improbable que luego escogieran un lugar previamente ocupado, por lo cual la distancia tendería a aumentar: "La mayoría de los sitios ya eran conocidos desde hace mucho tiempo, y cada uno tenía, al comienzo del viaje, una idea bastante clara de su destino" (Ibid., 109).

Sobre la base de mi trabajo de campo (en especial del amplio conocimiento histórico y geográfico de la gente del Resguardo La Pascua y de otros asentamientos indígenas con los que interactué y aprendí), de la etnografía y etnohistoria regional y de los datos oficiales sobre territorios indígenas del Estado colombiano, propongo algunas hipótesis.

Según la historia de la comunidad San Rafael recogida por los propios comuneros del resguardo y entregada a mí durante mi investigación y que tuvimos ocasión de ver al inicio de esta sección, la gente Cuiba que llegó al Resguardo La Pascua provenía de la desembocadura del Guachiría en el río Meta, la cual se encuentra aproximadamente a 100 km del sector donde trabajó Arcand. He hecho algunos mapas de esto y registré en el diario del 11 de septiembre de 2022 lo siguiente:

En términos generales, afirmo que la desembocadura del Guachiría puede ser el centro de una circunferencia de unos 100 km de radio. Esto nos permite entender el territorio de influencia Cuiba, o la "tierra libre" como ellos le dicen. Sabemos de los Cuibas en Arauca, sabemos de los de Caño Mochuelo pero también los que llegan hasta el río Tomo (Diario de campo 2022-09-11)

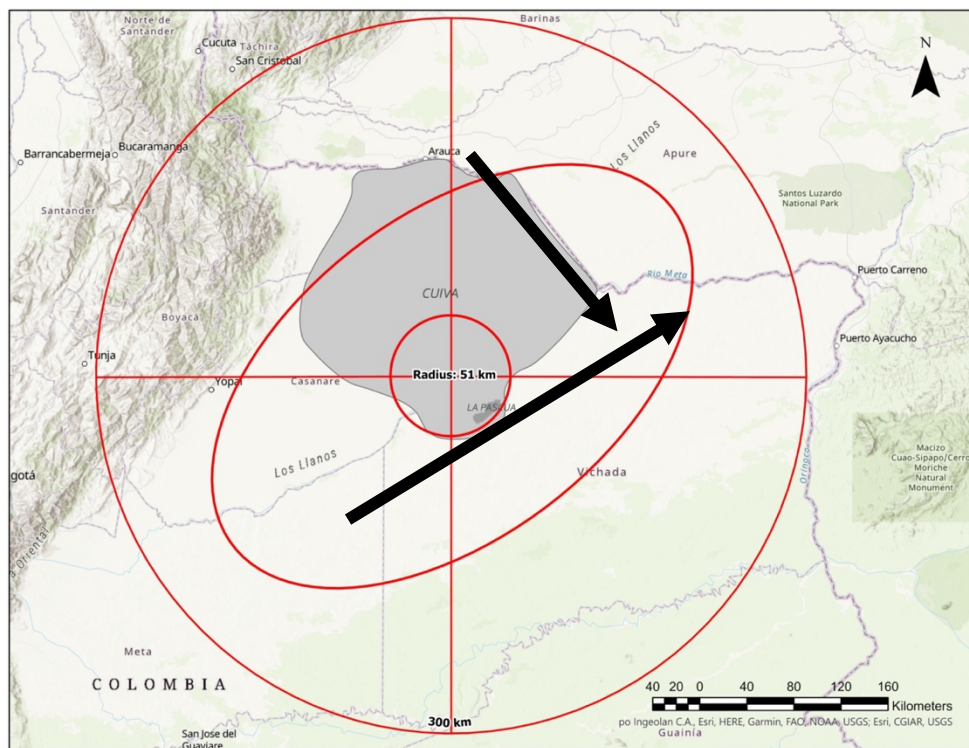
Mi ejercicio consistió en escoger un radio de 100 km a partir del Guachiría que coincidiera con la información de Arcand, de tal suerte que pudiera calcular hipotéticamente los 200 km señalados de la siguiente manera: 100 km hasta las bocas del Guachiría, 100 km en dirección sur oriente, lo cual da hasta el río Vichada o el río Tomo. De hecho, en línea recta hay 40 km desde las bocas del Guachiría hasta el Resguardo La Pascua. Hice algunos mapas:



**Figura 39.** Delimitación del espacio de ocupación Cuiba. Circunferencia de radio de 100 km con centro en la desembocadura del río Guachiría

El primer mapa traza una circunferencia de 100 km de radio a partir de las Bocas de Guachiría, lo cual ilustra el alcance del espacio acotado y lo circunscribe al área de las llanuras hasta el límite sur del río Vichada (y en consecuencia el inicio de la zona de transición hacia la selva) y hasta proximidades del límite noroccidental con el piedemonte de los Andes de la Cordillera Oriental:

Dado que los Llanos se extienden de manera diagonal, tracé una elipse de aproximadamente 200 kilómetros de radio en un ángulo inclinado hacia el nororiente ( $53^\circ$ ). Luego tracé una circunferencia de 300 km de radio con el fin de estimar un territorio suficientemente amplio como para incluir territorios de piedemonte al noroeste y de selva al sureste, y que igualmente se acercara tanto al territorio venezolano y al límite de Puerto Carreño por el noreste como a Puerto López y Puerto Gaitán en el Meta por el suroeste, los cuales son recorridos posibles y documentados por la literatura para la gran familia Guahibo. También, tracé la circunferencia de 50 km radio que permite incluir el Resguardo La Pascua como un límite posible de la ocupación histórica de los Cuiba:



**Figura 40.** Radios de ocupación territorial de 50 km y 300 km y elipse construida sobre los llanos con el eje del Río Meta en el centro.

La región sombreada se estableció con base en los registros de resguardos Cuiba de la Agencia Nacional de Tierras (2020), los límites nacionales de la frontera con Venezuela, el río Meta y en

general con la información obtenida en campo. Si bien esta región señalada es una aproximación, nos permite comprender en un primer nivel regiones de ocupación histórica que aún hoy en día son reconocidas por la población indígena. El área total de ocupación es de 3 millones de hectáreas aproximadamente.

#### **4.4 Algunas conclusiones. El rechazo al sedentarismo en el corazón de la organización social Cuiba.**

Las reconstrucciones etnohistóricas de los Llanos (N. C. Morey y Morey 1973; R. V. Morey y Morey 1974; N. C. Morey 1975; N. C. Morey y Morey 1975a; N. C. Morey 1976; Useche Losada 1983; Heinen y García-Castro 2000) enfatizan las profusas relaciones interétnicas de la región. Dichas relaciones moldearon de manera profunda a cada uno de los grupos, razón por la cual no se puede entender su situación y trayectoria de manera aislada.

En particular, la historia de los Cuiba ha estado marcada de manera importante por el contacto y la interacción con otras poblaciones indígenas y no-indígenas. A partir de esta constatación, decidí enmarcar la historia de las migraciones de la gente Cuiba al Resguardo La Pascua en las situaciones de contacto —especialmente conflictivas— con los colonos, la mayoría de ellos campesinos llaneros.

La tensión entre los Cuiba y los colonos se manifiesta en una compleja red de disputas ontológicas, cosmológicas y ecológicas. Estas diferencias fundamentales han moldeado el relacionamiento histórico en la región, generando conflictos pero también momentos de colaboración y mutuo interés. La identidad y percepción del "otro" se entrelazan con las prácticas ecológicas y cosmológicas, profundizando las brechas entre dos mundos aparentemente incompatibles.

No obstante esta rica dinámica de inter relacionamiento, quise detenerme en algunos aspectos de la sociedad Cuiba, en sí misma. A través de la recuperación de algunos relatos sobre los orígenes de la gente Cuiba, pude comprobar cómo las tradiciones orales son formas de conservar y reproducir la historia de los distintos grupos, y en particular, su geografía histórica y sagrada, en el sentido que da Silvia Vidal, en su estudio sobre los Baré de la cuenca del Orinoco (1993; 2000). Los Cuiba guardan en su memoria los puntos exactos de donde emergieron cada uno de los grupos de su gran sistema social, uniendo en una sola concepción su parentesco con la geografía. Estrictamente hablando, el origen (gen) es/está en un lugar (topos), y por lo tanto la filiación es fundamentalmente *genotópica*.

La evidencia encontrada en la historia oral, donde se refiere que la genealogía está inscrita en el paisaje, me obligó a construir un enfoque cosmo-topológico, en el cual era muy importante considerar los puntos específicos de origen en la geografía sagrada, así como trayectorias, áreas de ocupación y toponimia. La noción de "Nosotros" con relación al grupo original que emergió de la tierra, revela una filiación que va más allá de la consanguineidad o la alianza. Aunque no hay un árbol genealógico preciso, la pertenencia al gran "Nosotros" se establece a través de la proveniencia conjunta de un lugar específico para cada grupo local o regional. Esto sugiere una forma única de filiación, arraigada en el territorio y la ecología, y no únicamente en relaciones familiares.

También, nos ofrece pistas importantes para comprender las segmentaciones de los grupos Cuiba. Estas no se basan entonces en afinidades con especies animales o vegetales como en las clasificaciones totémicas (que vemos en los *momowi* Guahibo), y más bien son el "resultado de una simple acta de comprobación: el mito levanta un acta de que el ancestro apareció en tal lugar, que recorrió tal trayecto, que realizó aquí y allá algunas acciones que lo designan como el autor de accidentes del terreno que todavía se pueden observar" (Lévi-Strauss 1997, 331). La denotación de ciertos lugares como sitios de origen no constituye un carácter etiológico como sucede en otro tipo de cosmologías. Por el contrario, el papel que cumple es puramente demarcador, pero sus efectos no se centran únicamente en favorecer una segmentación social. La ocupación histórica de un lugar se introduce dentro de una estructura mítica y con ello, la disrupción (a veces traumática) de la diacronía encuentra un lugar de estabilización en la sincronía de la cosmología, o para decirlo de una manera "levistraussiana" los Cuiba enfrían los procesos históricos disruptivos:

...estos mitos son falsamente etiológicos (en el supuesto de que un mito pueda serlo verdaderamente), por cuanto que el género de explicación que aportan se reduce a una exposición, apenas modificada, de la situación inicial; desde este punto de vista, ofrecen un carácter redundante. Más que etiológico, su papel parece ser de remarcación: no explican verdaderamente un origen, y no designan una causa; pero invocan un origen o una causa (en sí mismas insignificantes) para destacar algún detalle o para "marcar" una especie (...) La historia se introduce subrepticamente en la estructura, en una forma modesta y casi negativa: no explica el presente, pero efectúa una elección entre los elementos del presente, concediendo a algunos de ellos, solamente, el privilegio de tener un pasado. (Lévi-Strauss 1997, 334-35)

El origen "común" del "nosotros" (*wamonaë*) tiene una consecuencia política: la ausencia de linajes, cuyo efecto es un mecanismo que evita la concentración de poder. Arcand muestra en su etnografía sobre los Cuiba, los diferentes modos en que esta sociedad evita conscientemente cualquier tipo de desigualdad que genere concentración de poder, incluido por ejemplo el

prestigio derivado del éxito en la cacería o cualquier otro desempeño de beneficio social. Más interesante aún, el trabajo de Arcand muestra la importancia de guardar el desequilibrio en la intensidad del trabajo entre hombres y mujeres:

En realidad, no tengo manera de verificarlo, pero es posible que sean principalmente las mujeres las que frenan el abandono del nomadismo y la transición a la vida sedentaria de agricultores. Al menos, sería fácil comprender sus motivaciones. Por un lado, es evidente que la vida sedentaria, por razones aún poco conocidas, conlleva un aumento en el número de embarazos y, por lo tanto, en el número de hijos. Además, la creciente importancia del trabajo y de los productos de las huertas aumentaría considerablemente la carga de trabajo de las mujeres, mientras que la caza, practicada de manera más intensiva en un mismo territorio, podría proporcionar cada vez menos presas. (Arcand 2019, 213. Traducción propia)

Las disposiciones que buscan garantizar el equilibrio en las tareas del hombre y de la mujer, expresan también la norma social Cuiba de la igualdad, o al menos, la intención de evitar los desequilibrios. En mi trabajo de campo pude observar dicha igualdad en las instancias de participación del Resguardo La Pascua. En las innumerables reuniones de Asamblea en que participé, pude notar que la representación de la comunidad Cuiba la hacía el capitán con su esposa y que indistintamente ambos tomaban la palabra y ejercían la representación y deliberación por igual. Este trabajo en equipo fue observado en otras facetas de la vida cotidiana de la pareja. En mis visitas a su asentamiento, me fijé que muchas de las tareas del día a día las comparten por igual y que pasan la mayor parte del tiempo juntos.

Prontamente descubrí que la igualdad representada en esta sólida unión tenía una arista imprevisible. Un buen día, la mujer abandonó el asentamiento y dejó a su marido. Esta manera clara de establecer el divorcio consistió en contestar con el nomadismo a la dinámica del desequilibrio de la vida matrimonial sedentaria. Así lo constaté en conversaciones particulares que tuve con la mujer, en otra ciudad de los Llanos a donde fue para buscar otra vida. Si bien la mujer libertaria vuelve por temporadas al antiguo asentamiento, su voluntad de separarse se concretó a través de la fisión al interior del núcleo familiar.

Parece ser que la libertad de andar no se circunscribe a una decisión grupal. El 10 de septiembre de 2022, la comunidad de los Cuiba amaneció con dos integrantes menos. Elder, un joven de 19 años vino a buscarme a la comunidad donde me andaba hospedando para decirme que sus dos hermanas adolescentes habían escapado. Logró atinar a decirme que habían pasado por Múriba, cerca de la finca La Guardia. Con toda seguridad iban para el Pueblo.

La Primavera se encuentra a 40 km de distancia en línea recta, y a unos 70 kilómetros en moto desde el punto donde se encuentra la comunidad de San Rafael. Las dos adolescentes de 13 y 14 años “se volaron a pie. Se fueron sin desayunar, no llevaban cuchillo ni nada. Cruzaron el



caño nadando... mi papá fue a ver y el caño estaba crecido, no me explico cómo hicieron” (DC, 2022-09-10) me dijo Elder. Además del arroyo, el viaje de las dos adolescentes estaba fundado en un profundo conocimiento ecológico y geográfico. Entre otras habilidades puestas en práctica, una habilidad semiológica compleja les permite descifrar innumerables signos, desde cuándo salir, cómo hacerlo, por dónde andar, dónde hay agua, qué comer...

Estos “chispazos” de nomadismo combinan muy bien dos dimensiones: la voluntad política de moverse (y por lo tanto de rechazar el sedentarismo) y la posibilidad real de hacerlo, es decir, la puesta en práctica de todo un Repertorio de Habilidades de Adaptación<sup>59</sup>. Se pueden encontrar en la región relatos similares de “mujeres que se escapan”: algunas contestando el sedentarismo, otras huyendo de la violencia machista y todas, expandiendo las posibilidades de la vida cotidiana y las oportunidades de ocupación territorial de sus grupos de referencia. Así se podrá ver en el caso que reconstruyo en el siguiente capítulo (Ver: “

El caso de familias Sikuaní y Piapoco que después de múltiples migraciones arriban al Resguardo La Pascua.” a partir de la página 154).

Que la igualdad entre los sexos sea una motivación del nomadismo me resultó una idea muy sugerente. En particular, revela no sólo una preferencia por la movilidad constante y sus ventajas, sino también un rechazo consciente al modo de vida sedentario. De aquí que los procesos de sedentarización de los grupos nómadas en todo el llano representen diferencias fundamentales con los de los otros grupos indígenas.

De igual forma, que dicha igualdad sea la expresión de una libertad individual con respecto al grupo de referencia es un dato muy importante. La dinámica de movilidad y de equilibrio de poderes en las relaciones interpersonales configura distintos niveles de pertenencia: el individual (consigo mismo), el de la pareja como un todo, y el del grupo de referencia. Ninguno de estos tres niveles de filiación e identidad son abstractos, y su dinamismo se basa en el consenso y la deliberación y no en reglas fijas. Esto se traduce en la ausencia de imposiciones y constreñimientos explícitos, en la incapacidad de que otra persona mande sobre otra. Sin embargo esta considerable flexibilidad no significa ausencia de filiación.

Así se revela en la mitología asociada a los relatos etiológicos de los túneles. Los relatos históricos y míticos circunscriben el origen mítico a un lugar específico y diferente para cada uno de los grupos. Estos relatos cosmo-topológicos revelan la importancia del grupo local,

---

<sup>59</sup> Sobre este particular, profundizaremos en el último capítulo de esta parte.

criterio de filiación esencial para los Cuiba y seguridad de que la común proveniencia deriva en una común dignidad e importancia. La “banda” es la garantía de la igualdad.

Si la filiación Cuiba se revela como una conexión más arraigada en el lugar de origen compartido que en la genealogía directa, las consecuencias no radican únicamente en el desafío que esto supone a las concepciones tradicionales de parentesco. En mi reconstrucción de los lugares de ocupación Cuiba he podido notar cómo dichos puntos de origen son centros de dispersión y nucleamiento de los grupos regionales. La dispersión territorial no supone la ausencia de una organización macro, de alcance regional. El principio rector de su movilidad les brinda la capacidad de múltiples ensamblajes, similares a los vagones de un tren que pueden acoplarse a otros vagones o andar aparte.

La importancia de considerar el espacio geográfico en la interpretación de las dinámicas sociales y culturales, más allá del lugar de asentamiento es una de las enseñanzas más importantes para mí en este trabajo. El estudio de la gente Cuiba implica siempre el abordaje de una escala regional. No es posible entender la parte sin el todo, y por ello es necesaria la conciencia de tratar con un sistema social complejo donde se hace evidente la interconexión entre movilidad, territorio e identidad.

Pasemos a ver, a continuación, los otros grupos sociales que componen el Resguardo La Pascua, a través de la reconstrucción de tres casos

## **5. La asociación Sikuaní – Piapoco. Interacciones y adaptaciones diferenciadas e interdependientes.**

El presente capítulo analiza en conjunto los pueblos Sikuaní y Piapoco y las sociabilidades logradas entre ellos. He decidido presentar dicha asociación a través de la reconstrucción de un caso compuesto a su vez de tres casos específicos. La escogencia de la asociación Sikuaní-Piapoco se da por la constatación lograda en mis trabajos de campo de que así viven buena parte de ellos: asociados. También lo he querido hacer para contrarrestar el excesivo énfasis que algunos investigadores dan a las descripciones de grupos étnicos en el sentido en que los conciben como entidades discretas y autocontenidas, según pude exponer con más detalle en la sección “Límites de la noción de grupo étnico” (ver página 86). Las relaciones interétnicas que aquí se describen, son una realidad histórica bien antigua en los Llanos, y no sólo van desde la interacción propia dada por la residencia y convivencia en común, sino que también se encuentran presentes en el seno mismo de las comunidades, de las unidades domésticas e incluso de las familias. El caso de los inga-kamentsá del Valle de Sibundoy puede ser un buen ejemplo de lo que sucede aquí entre Sikuanis y Piapocos: una asociación antigua estrechada por afinidades e intercambios recíprocos, la cual mantiene en todo caso algunos límites étnicos, como por ejemplo la lengua.

El primer caso trata de las múltiples migraciones de Leinerio, un Sikuaní que luego se casará con Rosa, una Piapoco. El segundo, cuenta la historia de familias Sikuaní congregadas alrededor de la figura de uno de sus líderes, Antonio Pónare. El tercero, reconstruye las migraciones de un grupo de familias Sikuaní-Piapoco cuyo primer movimiento fue originado por dos mujeres jóvenes que huyeron de sus familias. Los tres casos están entrelazados, por lo que no se narran aparte sino entreverados. Las historias de todas las familias confluyen en el Resguardo La Pascua, lugar donde llegan a establecerse luego de muchas expulsiones y migraciones. Con el fin de comparar, he seleccionado la experiencia de dos familias Sikuaní-Piapoco y de una familia sólo Sikuaní. La principal fuente usada para esta reconstrucción son los relatos narrados de forma escrita y oral recopilados por los habitantes del Resguardo La Pascua, en un ejercicio autónomo de reconstrucción histórica.

## 5.1 El caso de familias Sikvani y Piapoco que después de múltiples migraciones arriban al Resguardo La Pascua.

[*Los niños Leinerio y Antonio*]

Cinco años antes de que comenzara la oleada de violencia de 1950 en el Llano, la Vereda La Venturosa vio nacer a Leinerio Estrada. En una costa del río Meta ubicada en el norte del Departamento del Vichada —donde el afluente separa a Colombia de Venezuela—, aquel quien sería un gran sabio reconocido en toda la región dio sus primeros gritos. Apenas cuatro años después de su nacimiento, otros fueron los gritos que se escucharon de Leinerio, quien no entendía por qué sus padres corrían con él en sus brazos. Ellos le contaron que tuvieron que salir “por la violencia” y le señalaron la ruta tomada: bajaron por el río Meta y se refugiaron en la costa venezolana, en un pequeño caserío llamado San Carlos. Allí pasaron un día y embarcaron rumbo a Puerto Páez también del lado venezolano, en la confluencia del Meta con el Orinoco. Luego de pasar la noche, tomaron “ese río Orinoco hacía abajo, pasando tres raudales: uno el Caribén, otro el Mono, La Tigra...” (EC\_BH-2: 20).

Luego de seguir rumbo por la costa occidental del Orinoco la familia se detuvo en un caserío que se encontraba muy cerca de una empresa que habían fundado unos cubanos, la cual por cierto le llamaban “San Antonio”. Durante varios años los padres de Leinerio trabajaron allí hasta que el negocio se acabó, razón por la cual la familia migró de vuelta río arriba hasta un lugar conocido como Amapure, cerca de Puerto Carreño y siempre del lado venezolano: “...mirando desde el muelle hacia allá se mira un picachito así *shhh* [hace un silbido entre los dientes], es el cerro Gavilán, ahí viví yo unos siete años hasta el 57, estuve yo allá. Ahí yo perdí mi padre y mi madre allá. ¡Quedé huérfano!” (EC\_BH-2: 20).

Aguas arriba se encuentra Casuarito, un caserío cuyo carácter fronterizo se expresa no sólo en las divisiones territoriales sino en las sociales. Compuesto en su mayoría por gente indígena, fue y sigue siendo un punto importante de comunicación nacional e internacional dominado por los colonos. Leinerio tenía 12 años cuando llegó al lado colombiano en búsqueda de sus abuelos, quienes lo acogieron y criaron durante varios años más.

Mientras Leinerio crecía, otra historia comenzaba en lo que hoy es el Municipio de Puerto López —centro geográfico de la República de Colombia—, al cual se llega cruzando hacia el suroccidente las extensas llanuras de los departamentos del Vichada y del Meta a lo largo de 650 km. Antiguamente, Puerto López era un territorio Sikvani, así como su vecino Puerto Gaitán, el cual

se encuentra emplazado en las márgenes del río Manacacías. Allí, un lugar llamado en lengua propia “*Humea*”<sup>60</sup>, vio crecer a Antonio Pónare.

Humea era un lugar donde varias sociedades indígenas construyeron singulares formas de organización y convivencia. Unas más nómadas como los Sikuaní, otras más sedentarias como los Piapoco; unas con más contacto con la gente blanca como los Sáliba, otras configurando sólidas relaciones interétnicas como la de los Sikuaní con los Piapoco, y en fin, todas ellas aprendiendo unas de otras los diferentes modos de vida: el de los ribereños o vegueros, el de los caminantes nómadas, el de los conuqueros, el de los navegantes expertos en la curiara y el canaleta, por nombrar solo algunos.

Frente a la colonización que desde los años 50 había entrado con fuerza en esta región central del país, la gente indígena organizó su vida en torno a dos estrategias: la primera, retirarse de las vías principales por donde las oleadas de colonización penetraban su territorio; este fue su modo consuetudinario de proceder con el fin de evitar conflictos, incluso cuando las contradicciones venían desde dentro de los grupos. La segunda estrategia fue reunirse en núcleos “multi-familiares”, los cuales, aunque ciertamente los dejaron un poco confinados, les hacían sentir más protegidos frente al nuevo panorama regional. También este fue su modo de proceder desde que tenemos registros: reunirse temporalmente en grandes núcleos y dejar a ciertos “encargados” en los lugares de origen mientras hacían los largos desplazamientos. Ya para la época “habían dos reservas indígenas donde habitaban varias etnias como era el Piapoco, Sikuaní y Sáliba” (HC-10:16). Un pariente Guahibo del Alto Vichada, Marcelino Sosa, lo explica mejor:

Pero no había muchos colonos blancos en el Vichada hasta el año 1950, cuando llegó la violencia a los Llanos Orientales y la policía y el ejército perseguían a quienes encontraban por delante. Esta violencia duró hasta 1953 y fue la época en que mataron a muchos de los guahibos, y los que quedaban vivos tenían que dejar sus tierras (casas y conucos) y refugiarse en las partes más retiradas de las vías de comunicación. Después de 1953, los guahibos no podían regresar a las tierras que ocupaban antes de la violencia, porque ya estaban en manos de colonos venidos de diferentes departamentos del país. Este fue el motivo de ir trasladándose poco a poco más hacia el oriente. Desde 1953 hasta el presente, se ha acelerado más la colonización. (Sosa 1987, 7)

“Los Pónare” como se le llamará a la familia de Antonio, deciden migrar para alejarse de esta nueva dinámica social y así encontrar lugares más amplios y propicios para continuar su estilo

---

<sup>60</sup> Actualmente este territorio quedó reducido al Resguardo Achagua y Piapoco (El Turpial La Victoria (Umapo)), constituido legalmente el 21 de julio de 1983.

de vida. Toman rumbo río abajo, hasta un lugar conocido como Remolino, en la costa del Meta, cerca de Orocué. La ventaja de tener familiares, amigos y conocidos en el lugar les brinda la posibilidad de asentarse y probar cómo se desenvuelve la vida. Dos años habían pasado apenas cuando decidieron cruzar el río, alejarse de la costa del Meta (principal vía de comunicación y por lo tanto de colonización) y asentarse cerca al caño Kemataribo, próximo al caserío formado a las afueras de la Finca El Porvenir.

Cuando en 1952 la guerrilla de Guadalupe Salcedo atacó Orocué ya la violencia se había metido al Llano. Aunque por fortuna Los Pónare se encontraban alejados de la costa del río, el efecto colateral se hizo sentir bajo la forma del hambre y el terror. La única opción fue el desplazamiento como forma de resistir al reclutamiento de sus hijos, y a verse envueltos en los enfrentamientos. En el Llano toda la gente se escondió; campesinos e indígenas se desplazaron llano adentro y algunos, de tradición nómada, escogieron la espesura del bosque como la mejor barrera contra la violencia. Así lo recuerda Gabriel, el hijo mayor de Antonio: “Huimos andando de monte a monte más de un año” (HC-10:16).

Las cosas se habían calmado un poco cerca de Carreño. Buena parte de la gente indígena y campesina decidió permanecer refugiada en Venezuela, a la otra orilla del Meta, distanciándose internacionalmente –aunque a pocos cientos de metros– de la violencia en Colombia. Luego de los sucesos del 9 de abril de 1948, de la violencia política y partidista, del auge de las guerrillas liberales y de las Leyes del Llano, para el año 1955 los movimientos revolucionarios se habían disuelto; dos años más tarde Guadalupe Salcedo muere “en confusos hechos” en Bogotá y todo siguió, más o menos, como venía sucediendo: la colonización se metió con fuerza en el Llano.

\*\*\*

*[San Rafael de Planas]*

Cien kilómetros al suroeste del nacimiento del río Muco se encuentra San Rafael de Planas. Antonio Pónare migró hasta allí junto con su familia, luego de bajar durante más de dos días desde el caño Kemataribo. Parecía que se devolvían cerca a Puerto Gaitán y que la violencia los atraía y expulsaba como el remolino de un río que lo atrapa y lo arroja a uno en un mismo movimiento. Sin embargo, allí las aguas estaban más tranquilas y parecía que aquel rincón alejado lo suficiente del conflicto podría convertirse en un hogar. Finalmente, en San Rafael de Planas la gente se organizó, fundó una comunidad y nombraron un nuevo líder puesto que “el cacique había fallecido” (HC-10:22).

La vida en San Rafael de Planas era un poco extraña. Del río Manacacías hacia el oriente, y del río Meta hacia el sur, se extendió la presencia de un grupo heterogéneo de colonos. Ya no sólo

campesinos, con quienes desde hace un par de décadas habían empezado a aprender a convivir, sino también grandes finqueros que iniciaron la búsqueda y apropiación de tierras para el levante de ganado. Por esa época, un personaje ciertamente contradictorio, según el punto de vista desde el cual se lo mire, hizo confluir en un mismo lugar dos formas opuestas de llevar la vida y de ocupar el territorio:

Después de varios años llega un comerciante llamado Jaramillo: este señor les regala ropa, sal y otras cosas más; pero a la vez los ponía a trabajar y a sembrar arroz y plátano. El producto era para él. Después de unos años este señor empezó a reclutar jóvenes y a enseñar el manejo de armas. En esta época fue donde hoy en día llamamos la Masacre de Planas. (HC-10:24).

De nuevo, otra violencia de escala regional aparece con fuerza: la matanza de indígenas conocida como *guahibiadas*. Al norte la cuestión no era diferente: conocidas también como *cuibiadas*, las matanzas de indígenas Cuiba llegaron a ser tristemente famosas. La mayoría de familias indígenas asentadas ya hace una década en Planas tendrán que huir, profundizar la ocupación nororiental de las sabanas, y en consecuencia, contactarse y relacionarse con otras sociedades indígenas de la región.

A los cuantos años de estar Leinerio en Casuarito su abuelo –el gran *Lima-Lima*– muere, razón por la cual queda al cuidado de su abuela quien había venido del lado del alto Vichada. El joven Leinerio decide emprender un viaje hacia la tierra de su abuela y llega a inmediaciones del río Muco. Siendo un veinteañero recio y apuesto, se enamora de Rosa, una linda joven Piapoco de ojos vivaces y mirada astuta. A los dos años tuvieron su primer hijo, Luis Eduardo, quien al cabo del tiempo será un reconocido profesor en la región. Se esperan siete (7) años y nace Carlos Alberto y dos (2) años después Pablo José, quien más adelante asumirá la tarea de profundizar las historias y tradiciones de sus padres y abuelos.

Leinerio y Rosa caminaron mucho. Anduvieron arriba por la selva, recorrieron montes, sabanas, ríos y conocieron mucha gente. El carácter carismático de Leinerio junto con el buen juicio de Rosa los hicieron una pareja que gozó de gran reconocimiento; se hicieron amigos de muchos. Prontamente las organizaciones indígenas que empezaron a consolidarse a nivel nacional se fijan en estas cualidades que hacían de la pareja una unión virtuosa y contratan a Leinerio para que trabaje con la ONIC, en la primera presidencia de Manuel Trino Morales. Viaja al Tolima, al Cauca, a la Sierra Nevada, hasta que decide volver al territorio de sus padres y abuelos: el Muco Warrojo.

Arriba, en el río Muco la gente se encontraba en situación más favorable; las familias también gozaban de más de una década de vida lejos del conflicto, y ensayaban singulares formas organizativas y productivas que los hermanaban en medio del contacto entre distintas

sociedades indígenas y campesinas. Es allí donde una singular historia de amor y libertad acontece.

\*\*\*

*[Dos mujeres, libres y pioneras]*

En el año de 1968 dos astutas jovencitas, María Concepción y Erminda (quien iba con su hijo pequeño en brazos), se escapan dejando atrás sus familias, asentadas por ese entonces en lo que hoy es la Inspección del Viento. Toman rumbo norte, saltando de una punta de mata a otra, burlando los caños pequeños y nadando por los grandes; sin duda sabían cómo andar largas distancias, disfrutar de los senderos y leer los signos de la tierra y el cielo; anduvieron así hasta encontrar un camión que las llevó cerca al río Gavilán, a más de 90 kilómetros de su tierra.

En inmediaciones del Gavilán, Los Busuy, una familia campesina que había migrado desde Paz de Ariporo, del otro lado del Meta y en jurisdicción del Casanare, fundaron una pequeña finca en plena sabana; allí tuvieron y criaron a sus hijos. La sagaz e intrépida Erminda, hija de padres Piapoco, se enamora de un hijo de Los Busuy, Darío, un noble joven criollo de grandes ojos negros, mientras que Conchita –como le decían de cariño a María Concepción–, hija de padres Sikuaní y más joven que Erminda, se enamora de José, el hermano de Darío. Las jóvenes parejas recién conformadas encontraron un lugar dónde vivir cerca una de la otra y deciden comenzar una nueva vida.

Isaías Moreno –el padre de Conchita– preocupado por la suerte de su hija le pide a Santiago Errenumá, su amigo cercano, que tome su bicicleta y salga rumbo norte a buscarlas. Santiago, mejor conocido como "Caracol", es famoso por ser un excelente baquiano; conoce en profundidad el territorio y domina un área de más de 150 km de radio. Es el mejor para emprender esta tarea: sabrá esquivar los bajos, identificar las huellas de humanos y animales, y entablar cordiales conversaciones con los peones, caporales y hasta dueños de fincas. Sabe identificar las señales del cielo, el estado del tiempo según la forma, color y sabor de varias especies de palmas y árboles, o según el vuelo y comportamiento de al menos dos docenas de aves; reconoce dónde descansar y guindar su chinchorro, dónde beber agua y cómo tasar un tabaco o una barra de chimú para que le alcance durante la jornada. También domina el Piapoco y el Sikuaní, además del castellano. Durante una conversación en el 2015, Caracol nos dijo:

“Nos vinimos por aquí, yo me hice baquiano fue aquí, para conocer por aquí. Para levantar la escuela a nombre de los indígenas, para que aprendieran esto y aquello”...“Yo soy piapoco, y una parte de sikuaní...como mezclados. Mi papá era sikuaní y mi mamá era piapoco, del lado por allá del Guaviare. Yo sé hablar piapoco” (E-SE\_15.03.31\_1).



Finalmente, este baquiano Piapoco-Sikuaní “sale en búsqueda de las señoras que se volaron” (HC-01:43) y en dicha aventura, desanda el rumbo tomado por Erminda y Conchita. Luego de obtener información imprecisa en varias fincas que por entonces ya se habían fundado, vuelve con noticias: “El señor Caracol se devolvió hacia Chorruba dando la información que dos señoras habían llegado por el lado de la finca de Las Cachicamas” (HC-01:41).

La comitiva crece. A los pocos días Caracol emprende viaje con Isaías Moreno y con Eduardo Mancipe un amigo, vecino y pariente cercano. Toman rumbo hacia la región septentrional hasta topar con la “Misión La Pascua”, sin encontrar aún a Conchita ni a Erminda. Atrás dejaron temporalmente a sus familias, asentadas en el territorio de El Viento, más al norte del río Muco y en inmediaciones del Caño Mayoragua, uno de sus afluentes; allí “cada uno tenía su finca” (HC-01:28).

La década del 60 fue relativamente tranquila y propició el asentamiento y arraigo de varias familias en distintos lugares de los llanos del Meta y el Vichada. En el interfluvio Muco – Tomo las migraciones se dieron principalmente por la propia voluntad de la gente de moverse, fusionarse con otras familias o apartarse cuando los conflictos internos a los grupos empiezan apenas a asomarse.

\*\*\*

*[En la Misión La Pascua]*

Caracol, Isaías y Eduardo llegan hasta el río Gavilán y se acercan hasta donde unos curas habían levantado una escuela algunos años atrás bautizada como “La Pascua”. Luego de presentarse ante los misioneros les manifiestan el motivo de su visita: ¿encontrar a las muchachas que se escaparon! Los religiosos les brindan hospedaje y alimentación, e incluso les proponen traer sus familias y “fundarse” alrededor de la Misión. En una mañana fresca hacen un recorrido bordeando la costa del Caño Negro y observan el territorio hasta la desembocadura en el río Gavilán. Atraídos por el ofrecimiento y al ver “la posibilidad de mucha cacería” (HC-01:69), retornan a su tierra con una idea fija en la mente: ¿venir a esta nueva tierra de promisión!<sup>61</sup>

---

<sup>61</sup> “Tierra de promisión” es el título del libro de poemas en forma de sonetos que José Eustasio Rivera publicó, tres años antes de *La Vorágine*. La alusión a Rivera que hago aquí además tiene otro propósito. Una de las escenas importantes de *La Vorágine* tiene que ver con la transición entre dos mundos, el del Llano y el de la selva, que se da durante la búsqueda de dos mujeres que se han escapado. La resonancia literaria con el caso que he reconstruido es –por decir lo menos–, curiosa. En palabras de Erna von der Walde y Margarita Serje en la introducción a la

Los tres amigos se devuelven al Viento y un año después deciden migrar en un camión hasta La Pascua, cada uno con su familia, junto con dos familias más. “Llegan a la costa del caño Tití a las 12:00 am de 1970, y los misioneros les cubren las necesidades” (HC-01:84-85). “Luis Alberto Andueza fue quien lideró el grupo de esas familias Sikuaní Piapoco (HC-01:96-97). Estarán allí cerca de un mes para luego iniciar la construcción de sus casas muy cerca de la escuela, fundando la comunidad de Pablo VI. “Tres años después las familias empiezan a dispersarse en busca de sus trabajaderos” (HC-01: 99-100).

Mario Gaitán era apenas un niño cuando se dio esta primera migración. A sus 7 años conoció la oscuridad del encierro en el camión que lo llevaba junto con su familia hasta La Pascua. Era medianoche cuando llegaron, y sólo hasta el otro día pudo observar el novedoso paisaje que se presentaba a sus ojos: casas y casas... algunas como las que tenía su familia, otras novedosas, como las de los misioneros y las que servían de aulas de clase. También estaban las casas de Los Amorúa y conoció la vida de los Cuiba que “nunca tenían casa” (HC-03:26)” y se hospedaban principalmente en los montes.

La colonización criolla había avanzado y a la llegada de Mario “ya existían las fincas El Encanto, El Boral, El Tero, La Porfía y La Margarita” (HC 03: 27-29). Estas fincas, dedicadas al levante de ganado principalmente, serán puntos de referencia muy importantes en el nuevo paisaje llanero de comienzos de los 70’s en el Vichada. De forma paralela a la fundación de las fincas, una muy original institución social llegó – a decir verdad, retornó – a enriquecer este paisaje: se trata de las Misiones, regentadas por congregaciones religiosas católicas.

Para la época, la Misión La Pascua era ya un proyecto consolidado. Era regentada por los misioneros monfortianos quienes fundaron a su alrededor dos fincas ganaderas: antes de 1970 la finca “Puerto Belo”, y después de 1973 la otra finca, llamada “Guayabal”. Isaías Moreno será “El Encargado” de la finca Puerto Belo, cargo que ganó apenas dos años después de la llegada de las primeras familias provenientes del Muco. Hoy en día se encuentran vestigios de esta finca en la comunidad asentada en las costas del caño Janipa.

\*\*\*

*[Una expulsión tras otra]*

---

“edición cosmográfica” de La Vorágine se lee: “Lo que había comenzado como una travesía en busca de las mujeres se convierte en un viaje de descubrimiento...” (Rivera 2023, XXVII). Así pasó con el viaje de Caracol en búsqueda de Erminda y María Concepción, travesía que significó el tránsito entre dos mundos.

La expansión de las fincas de colonos fue un fenómeno heterogéneo. Por una parte, están los pequeños campesinos, pioneros y pioneras, que fundaron y levantaron fincas con sus propias manos. Por otra parte, están los grandes finqueros, terratenientes fundadores principalmente de hatos ganaderos que no necesariamente vivían en dichos territorios y para los cuales muchos campesinos se empleaban como peones para el levante del ganado y como obreros agrícolas. La diferencia en la ocupación extensiva e intensiva, y entre la el poseer y habitar, marcará también el avance de esta heterogénea colonización que avanzó con fuerza en los llanos en la década del 70. Algunos conflictos que se originaron en el contacto con estos nuevos frentes de colonización fueron tristemente memorables.

La masacre de Planas será un acontecimiento traumático para muchas familias Sikuaní y una dura advertencia para las Piapoco, Achagua y Sáliba. Los Cuiba de Arauca habían sufrido pocos años antes la masacre de La Rubiera, y en el paisaje regional el ciclo de colonización – conflicto – matanza empezó a consolidarse. El terror no da tiempo a ninguna organización posible más allá de la familiar y prácticamente cada núcleo doméstico huye despavorido por donde mejor puede.

En San Rafael de Planas corría el año 1970 y por segunda vez, la familia Pónare buscó la selva para huir, tomando rumbo oriente por la costa del río Vichada. “Esta guerra nuevamente nos trajo dolor, pérdidas de familiares, pérdida de bienes, amenazas, hambre. Sin cómo conseguir nuestras necesidades, ropa... pero gracias a la naturaleza: nuestra riqueza, la tierra madre nos alimentó y nos sostuvo. Tuvimos que andar de monte a monte, durmiendo entre él más de dos años y medio” (HC-10:26-28).

Luego de volver durante este tiempo al modo de vida nómada, Los Pónare llegan a Chololobo Matatú, un asentamiento indígena cerca al río Muco. Allí se encuentran con la familia Reyes, quienes también fueron desplazados de Planas. En Chololobo sólo permanecen dos meses, y emprenden de nuevo camino más al norte buscando llegar al territorio indígena de San Luis del Tomo, pero en el camino se dan cuenta que no es aconsejable llegar hasta allá por lo que tuercen el rumbo y andan nuevamente de monte en monte durante un mes hasta llegar a un lugar conocido como “La Tristeza”, en lo que hoy es el Resguardo La Llanura-Tomo.

Después del Vichada el río Tomo es el río más grande del Departamento, seguido por el río Muco, el Bitá, el Tuparro y los afluentes de estos. Es en el Tomo donde Los Pónare se encuentran con al menos cuatro familias también expulsadas por la violencia de Planas. Debido a las buenas condiciones que observaron para conseguir comida, y fatigados por el estado constante de huida, decidieron quedarse allí y asentarse.

Otra vez la calma vuelve, y las familias asociadas por el destino compartido de la violencia se organizan a través del trabajo en común para levantar sus casas, abrir sus conucos, cazar y

mariscar. A este modo de asociación donde los parientes trabajan unos para otros en tareas grandes y específicas, más allá de las que les competen al interior de cada familia, se le conoce como “*Unuma*” y es muestra de un modo especial de organización que estrecha los lazos de varios grupos familiares cuando se encuentran durante un tiempo juntos. Al cabo de dos años de asentamiento, y como es costumbre muy antigua de su modo de organización social, los Pónare se separan del grupo de familias provenientes de Planas y fundan una comunidad nueva llamada “La Campiña” junto con otras dos familias con quienes estrecharon fuertes lazos de amistad y alianza.

\*\*\*

[*De Misión a Resguardo*]

Cinco años de una vida tranquila fueron interrumpidos por una nueva oleada de violencia, esta vez la del narcotráfico. Era el año de 1980 y el foco del conflicto se encontraba en una finca cerca al asentamiento de Los Pónare. Ante la perspectiva de repetir una historia que ya conocían de antaño, deciden buscar “...refugio donde tenían un familiar llamado Alfonso Jiménez y la familia Carlos Gaitán que habitaban en las orillas del caño Janipa” (HC-10: 36), cerca de la Misión La Pascua.

Aquí empieza la historia de la familia Pónare en lo que pocos años más adelante será el Resguardo La Pascua. Junto con otras familias recién llegadas crean una nueva comunidad llamada “La Esperanza”, la cual no dejará de crecer con el tiempo, debido especialmente a la migración de más gente. Comienza de nuevo el ciclo de organización comunal, de asentamiento y de movilidad social al interior del territorio. Así, queriendo encontrar un lugar más tranquilo para vivir, los Pónare se asocian con los Mesa, familia que venía también de Planas; hacia 1982 ambas familias se desprenden del gran grupo que conforma La Esperanza y se unen para conformar “Pueblo Nuevo” y así continuar la costumbre de unirse al llegar para luego de asentarse separarse y fusionarse con otros núcleos domésticos.

La Misión la Pascua fue un factor de cohesión muy importante que motivó no sólo la llegada de muchas otras familias indígenas como los Pónare y los Mesa, sino también de varias familias de colonos. Debido a la fuerte inclinación de parte de los misioneros por fundar un *pueblo de misión* conformado por indígenas y a la necesidad de la gente de encontrar un modo de

organización, poco a poco fue naciendo la idea de crear una reserva<sup>62</sup> alrededor de la Misión, conformada por los grupos de familias que ya se habían asentado y generado un arraigo.

La década de 1970 fue muy propicia para que, tanto la gente del actual Resguardo La Pascua como la de otros asentamientos indígenas de la región buscaran el reconocimiento legal de estos territorios. Animados por la experiencia de La Pascua, quien será el primer territorio de toda la Orinoquia en constituirse como resguardo indígena, la gente de La Llanura empieza a considerar esta posibilidad. Pasa igual con la gente del Muco, donde está Leinerio Estrada, quien desempeñará un papel fundamental para lograr no sólo dicho reconocimiento sino para afianzar la organización propia indígena en este sector de los Llanos. Para Marcelino Sosa este movimiento organizativo se puede entender como una respuesta a las distintas oleadas de colonización:

La costumbre guahiba antigua era de evitar cualesquier crisis, trasladándose a otra parte, pero en los últimos años se han encontrado acorralados por colonos, sin donde irse para escapar enfrentamientos con ellos. La escasez de terrenos no ocupados por blancos les ha obligado a buscar la forma de permanecer en sus sitios y defender sus terrenos de los invasores. Es por eso que han comenzado a pedir ayuda del gobierno nacional y del Instituto Colombiano de la Reforma Agraria (INCORA). (Sosa 1987, 8)

Así pues, a finales de la década del 70, las comunidades ya asentadas alrededor de la Misión designan a un grupo de líderes que viajan “para la ciudad de Villavicencio con la compañía del Padre Theodoro Weijnen a diligenciar un documento para La Reserva Indígena La Pascua” (HC-03: 51-54). El Padre Theodoro es el misionero monfortiano fundador de La Misión. Muchos debates se dieron sobre los linderos que debería tener la reserva, dado que además de los límites espontáneos que los asentamientos familiares marcaban, había que prever los lugares de cacería, los trabajaderos y la estimación de un territorio adicional para las posibles familias que emigraran en adelante. Una comisión del Instituto Colombiano de la Reforma Agraria visita el territorio para hacer los estudios conducentes a armar el expediente para constituir legalmente los espacios ocupados como un territorio indígena legal, bajo la figura de Resguardo. Finalmente, el 15 de diciembre de 1981, mediante la resolución No. 108, el INCORA constituye legalmente el Resguardo Indígena La Pascua.

Mario Gaitán se hizo joven prontamente y vio a sus hermanos y hermanas mayores crecer y casarse. Sus padres, Demetrio Gaitán (Sikuni) y Clemencia Chipiaje (Piapoco), fueron pioneros

---

<sup>62</sup> Antes de que se hiciera popular el término *resguardo*, la palabra *reserva indígena* fue de uso corriente para referirse a esos lugares tanto de refugio como de confinamiento.

también en crear nuevas comunidades dentro del Resguardo. El hermano de Clemencia y cuñado de Demetrio, Aquilino, casado con María Andueza, también Piapoco, venía en el camión junto con sus hijas Belén, Celina y Magola. Mario desposará a Belén y luego a Celina, debido a la muerte de la primera. Celina también muere y Mario quedó viudo de sus dos primas paralelas y a cargo de sus seis hijos.

Paula, hermana mayor de Mario, se casó con un hijo de Isaías Moreno, José Elisio, con quien tendrá seis hijos. Fundaron una nueva comunidad llamada “Manguito”, mientras que la intrépida Erminda y Darío, con seis hijos también, se unieron con Mario y Magola, una joven Piapoco, para fundar una nueva comunidad llamada “El Progreso”. Magola se casa con Eliécer, un Piapoco venido de los lados del Casanare, con quien tuvo también seis hijos. Luego de estudiar en la Misión, Magola se forma como normalista, convirtiéndose luego en la profesora de una escuela que se funda en su comunidad. Todos estos hijos, múltiples de seis, se integraron al variopinto grupo de estudiantes indígenas y criollos de la Misión La Pascua.

Mientras esto sucede, un nuevo grupo de familias llegará al Resguardo hacia 1980 provenientes también de la zona del Muco pero de una comunidad diferente a la de los Moreno, los Mancipe y los Errenumá. Ellos se establecerán primero en algunas comunidades que hoy son resguardos sobre el río Tomo, para luego llegar hasta La Pascua.

Fue por la época en que se realizaban los trámites del INCORA, que los Pónare y los Mesa fundaron Pueblo Nuevo, cerca de la comunidad de Agualinda-Viejo, y aunque la proximidad los hermanaba, cada una tenía su independencia. Eran la comunidad más lejana de la Misión y una muestra de la independencia que las nuevas asociaciones de familias tenían del centro misionero, un ejercicio de ocupación del interfluvio Caño Negro – Caño Boral hasta el límite natural que impone el río Gavilán. Ya por ese entonces hacía presencia la guerrilla de las FARC.

\*\*\*

*[Nuevas colonizaciones, nuevos conflictos]*

Abajo en el Muco, Leinerio Estrada, convertido en un líder destacado, impulsa la creación del Resguardo “Ríos Muco y Guarrojo” de 84.000 hectáreas, con resolución del 27 de febrero de 1989. Su trabajo en la ONIC y el reconocimiento del que gozaba como gran conocedor de sus tradiciones y lengua atraerá a su órbita a destacados antropólogos y lingüistas; su carisma y oratoria lo volverán una leyenda viviente. Mientras cuenta su historia durante el tiempo en el Muco Warrojo, Leinerio nos dibuja un triángulo con sus manos, explicando el territorio de su asentamiento figurando en el vértice superior a La Palmita, a la izquierda a la inspección del Viento y a la derecha al Centro Gaviotas. La precisión geográfica es impresionante:



**Figura 41.** Imagen satelital del triángulo conformado por la inspección del Viento, La Palmita y Las Gaviotas.  
Fuente: Google Maps - Imágenes © 2023 TetraMetrics

La gente del Muco-Warrojo estaba acostumbrada a las visitas. Su territorio sirvió de refugio a muchísimas familias que, ya sea desde el Casanare o desde el Meta (especialmente Planas), huían de las distintas oleadas de violencia. Poco a poco, también fueron conociendo la visita de colonos, pues la frontera ya los estaba alcanzando. La colonización de pequeños campesinos dio paso a la de grandes hacendados ganaderos y más recientemente a la industria forestal, como se observa en la Figura 41.

En La Pascua, empezaron a llegar también nuevas visitas, esta vez de las ONG. Los Pónare, asociados con los Mesa acogerán a la familia Moreno, luego de la muerte del capitán José Domingo y en conjunto se embarcan en un proyecto ganadero propuesto por la cooperación alemana. A mediados de los 90 las 22 familias crean una nueva comunidad llamada “Agualinda Nuevo” y fundan una escuela llamada “San Marcos” para que sus niños estudien la educación primaria. Esta escuela ha sido un signo y un motivo de arraigo de esta comunidad.

Como los proyectos implicaban el manejo y distribución de dinero, pronto se dieron desacuerdos entre los comuneros, especialmente entre las familias y las autoridades. La gente

decidió vender poco a poco el ganado y emprender otros rumbos para evitar los conflictos entre ellos. “Algunos viajaron para La Primavera (en el actual asentamiento El Trompillo), otros para otros lugares del país. (HC-10: 42). “Al ver este caso de desacuerdo el Señor Nicolino Mesa presenta la creación y aprobación de una nueva comunidad llamada El Palmar” (HC-10: 44), la cual sigue existiendo en la actualidad, con 22 familias y 115 habitantes, siendo la comunidad más alejada de la antigua Misión La Pascua.

Esta misma dinámica conflictiva en torno al manejo colectivo del dinero se acentuó en 1994 cuando entra en vigor la asignación de recursos económicos a los resguardos indígenas por parte del Sistema General de Participaciones. Años más adelante, la gente tuvo que ponerse a la tarea de inventar proyectos para acceder a dichos recursos que les pertenecen, asumiendo funciones mitad de gobierno y mitad de ONG para sí mismos. Mientras eso sucedía, la guerrilla de las FARC realizó varias incursiones armadas en el Municipio de La Primavera.

Eran los años 90. Con el fin de repeler a la guerrilla y de paso controlar las rutas del narcotráfico, otros visitantes llegan a la región: los grupos paramilitares. Controlaban una extensa región del Muco al Tomo y consiguieron llegar hasta orillas del caño El Boral, donde se había fundado un pequeño caserío de colonos que orbitaban alrededor de los servicios y oportunidades de la Misión La Pascua, al cual llamaron “San Teodoro” en honor al religioso monfortiano fundador de la Misión. En este lugar los paramilitares cometieron una masacre en 1999.

La historia en el Muco no será muy diferente. Entre los años 1998 y 1999 los grupos paramilitares hicieron sentir su fuerza y el liderazgo de Leinerio no pasó desapercibido. El sabio Estrada lo recuerda bien: “Me tocó [se toca el pecho varias veces con las palmas de las manos], me tocó huir porque me habían dicho que me iban a matar (...).Entonces me tocó huir de ahí y dejé mi casa: 28 metros, una casita de zinc con piso de cemento, paredes de bloque [hace un sonido chocando las palmas]... me fui” (EC\_BH-2: 29). Elsa, una de sus hijas, andaba por el Meta, más exactamente en el Resguardo Wacoyo, cerca de Puerto Gaitán. Allí buscaron refugio en su casa durante un año. Sin embargo, hasta allá llegaron también las amenazas; cierto señor le dijo:

“...yo lo vi a usted en Wanape”. Y le dije, sí, allá está mi casa. Y qué pasa ahora...yo dije: no, me tocó desplazarme así [hace un gesto separando las manos desde el centro del cuerpo como indicando que no tiene nada]. Y dijo, “es mejor que no regrese porque si usted regresa, mire, le van a dar [se pone el índice en el cuello]. “Es mejor que no vuelva” (EC\_BH-2: 30)

Como destino habitual de muchos desplazamientos, Leinerio y Rosa se dirigen hacia el Tomo, lugar donde trabajaba como profesor uno de sus hijos: “cruzamos por la 14, llegamos ahí a Cacerolo, de Cacerolo cruzamos por Malacua, por Malacua crucé la comunidad La Llanura y llegué a un rincón donde estaba el Profesor Luis Eduardo Estrada” (EC\_BH-2: 31).



Luego de algunos encargos momentáneos que lo ocupaban en escuelas del Tomo, para 1997 el Profesor Luis Eduardo fue nombrado en una escuela del Resguardo La Pascua, donde permanecerá trece (13) años. Como sus padres lo acompañaban con frecuencia en sus estadias en el Resguardo, la gente de La Pascua los acogió y les propuso que se fundaran en el extremo occidental, dentro de la antigua finca Guayabal la cual corresponde al territorio que no quedó demarcado en la resolución de 1981. Así lo dice Leinerio: “En vista de que éramos desplazados, un compañero, amigo de nosotros, muy allegado de acá, nos dijo: “¡Vengal, pero de pronto allá hay otro lugar que les puede servir a ustedes, está solo y es peligro que de pronto vengan unos blancos y se pueden adueñar” (EC\_BH-2: 33).

\*\*\*

*[El Resguardo consolidado]*

Luego de la expedición de la resolución de 1981, las distintas familias crearon originales estrategias de convivencia y organización. Cuando se enfrentaban a retos que las involucraban a todas ensayaban el antiguo modo de organización estacional que las congregaba a ellas o sus representantes ya sea para el trabajo en común –*Únuma*– o para la deliberación sobre asuntos que les implicaban a todas. Las reuniones dedicadas a las deliberaciones se conocieron como “asambleas” y funcionaron en la práctica como un modo de ponerse de acuerdo más allá de cada familia o comunidad. El 14 de julio del 2008 una de las asambleas del Resguardo aprobó la creación de una nueva comunidad para Leinerio, Rosa y su familia y se le dio el nombre de Bello Horizonte. Esta “se asentó en el sitio donde se habían Poblado la Población Kwuiva (sic). Llegamos el 14 de noviembre 10 de la mañana del 2008 en la costa del caño Duwinae caño que desemboca al caño negro” (HC-09: 45-49).

Las distintas migraciones son como capas que se superponen. Los individuos, las familias y las asociaciones de familias crean territorialidades, marcas sensibles que indican ante todo que en ciertos lugares específicos hay gente y que si existe gente hay organización. Porque el trabajo no sólo consiste en moverse, en huir, o en asentarse y cultivar. La vida en común requiere una dedicación constante y consciente y, por lo tanto, una voluntad política por lograr que los lazos de solidaridad se mantengan en el tiempo, pues son estos los que los han mantenido con vida:

Eso es un sufrir, para uno llegar a construir una comunidad ¡cuesta! Cuesta el trabajo, cuesta organizar, cuesta todo para después tener una comunidad. Yo pienso que nos costó mucho trabajo para formar una comunidad (...). Sufrimos mucho, y hoy en día ya tenemos la comunidad compuesta. Cuando llegamos nosotros aquí, éramos tres familias compuestas de 20 a 30 habitantes con niños y viejos. Pero hoy en día estamos ya conformando 6 a 7 familias con un total de casi 50 habitantes acá. (EC\_BH-2: 33; 39).

Después de la legalización de los territorios indígenas de la Orinoquía que se dio durante 20 años a partir de finales de la década del 70, el paisaje regional tiende a estabilizarse. A diferencia de las otras incursiones violentas que la gente indígena vivió, parece ser que la figura de resguardo sirvió como un escudo protector que atenuó los impactos del conflicto armado, al menos si comparamos el impacto que tuvieron los campesinos que no tenían títulos de propiedad colectiva. En general, la gente del Resguardo La Pascua, —a pesar de las acciones violentas de los grupos armados en las décadas siguientes a la constitución de 1991—, se mantiene estable. Las comunidades se expanden en el territorio, las familias continúan con sus dinámicas de fusión y fisión características de su organización política y en general, una síntesis de familias, modos de organización, lenguas, tradiciones y formas de vida darán forma al Resguardo La Pascua.

Los nuevos desafíos en el marco del cambiante panorama regional de las décadas del 2000 y del 2010 retaron a la gente del Resguardo de modos novedosos para su organización. La llegada de la exploración petrolera, de la agroindustria forestal y la supervivencia de la dinámica originada por los grupos armados y el narcotráfico, más las prácticas competitivas de la política regional, configurarán un macro escenario en donde el Resguardo La Pascua mantiene muchos modos de participación y afectación.

Hoy en día, los Moreno, los Gaitán, los Errenumá, los Chipiaje, los Andueza, los Pónare, los Mesa y los Estrada, junto con muchas otras familias, conforman el Resguardo La Pascua. Esta parte de su historia que se acaba de reconstruir a partir de sus testimonios merece un análisis profundo que emprenderemos a continuación.

## **5.2 Análisis: Adaptaciones diferenciadas al entorno social**

La insistencia en comprender las sociedades indígenas que confluyen en el Resguardo La Pascua dentro del contexto regional nos remite a la cuestión de la escala de análisis, de lo macro y de lo micro. En el caso que nos convoca, tal escala tiene que ver con el ángulo de análisis que se considera más conveniente para abordar un fenómeno, pero también tiene que ver con el fenómeno en sí mismo. Por ejemplo ¿En qué sentido se puede decir que la historia del Resguardo La Pascua —y en particular la historia de las familias que lo conforman provenientes de varios ciclos de migraciones—, es un fenómeno macro o micro? Y en consecuencia, este caso que analizamos aquí ¿requiere de un enfoque macro o micro?

Es posible ver en la reconstrucción del caso presentado en la sección anterior, que la extensión de los territorios ocupados y recorridos por las familias migrantes es considerablemente extenso y que las fuerzas que motivaron la expulsión sucesiva de los distintos lugares de residencia y

ocupación son variadas y complejas. Los distintos frentes de colonización, la presencia de fuerzas armadas de distinto orden y propósito, y las variedades de ecosistemas diferentes por donde tuvieron que pasar y asentarse, ofrecen una composición de distintos mosaicos que nos remiten más allá de la historia particular de tal o cual grupo de personas. La historia de estas familias es un catalizador de la historia regional de los Llanos colombianos en un periodo de tiempo que condensa múltiples transformaciones importantes.

De allí que la escala no se refiere únicamente a una cuestión metodológica, circunscrita a una decisión estratégica por mirar más o menos ampliamente, o por usar el microscopio o el telescopio, sino por la imposición misma del objeto de estudio. Además de la ya señalada extensión territorial de su ocupación e itinerarios, la conformación plural de sus agrupaciones, nos deja en claro que las sociedades indígenas llaneras se encuentran relacionadas en diferentes niveles de interacción unas con otras, en territorios diferentes y distantes, lo que hace, si no imposible, al menos desaconsejable estudiarlas "por separado".

Las sociedades indígenas de los llanos interactúan entre sí en múltiples niveles constituyentes. Al nivel del lugar de residencia, algunas de ellas viven en comunidad y tejen lazos de solidaridad que perduran en el tiempo y la distancia. Al nivel de la alianza y el parentesco, varias de ellas han estrechado relaciones profundas, al punto que se han fusionado conservando elementos característicos de cada una en grados de predominancia diferenciados. Al nivel comercial, se han establecido rutas, intercambios, centros y patrones de intercambio de larga distancia y de fecha muy antigua. Por último, y quizás más importante, estas interacciones han llevado a un compartir y construcción conjunta de ideas, cosmologías, mitologías, lenguas y un cúmulo de disposiciones de pensamiento que nos pone en presencia de un horizonte cultural compartido.

Se puede afirmar que estos distintos niveles de interacción dan como resultado la existencia de redes que a su vez conforman sistemas locales, macro locales y finalmente regionales de interdependencia, según como veremos en el Capítulo 7. Dichas redes no se construyen ni se mantienen de manera automática ni meramente coyuntural, sino que expresan disposiciones conscientes por mantener relaciones a niveles y escalas diferentes. Tendré ocasión de demostrar que lo que sostiene al sistema social regional de los Llanos es una voluntad política manifiesta por crear, recrear y mantener alianzas entre grupos. Dicha voluntad se expresa también en diferentes dimensiones y se soporta en diversas disposiciones: relaciones ecológicas, ideologías compartidas (ceremonias, ideas religiosas, cosmovisiones), hechos históricos comunes (violencia, desplazamiento, reconocimiento político, entre otros), sociabilidades consignadas en acuerdos implícitos y explícitos, modos de subsistencia, patrones de asentamiento y movilidad, entre otras.

Este universo relacional es una casa con muchas entradas. Si uno accede al pensamiento profundo, a la mitohistoria y en general a la cosmología, vemos dichas relaciones en términos de préstamos de mitología, persistencias de ideologías y ceremonias compartidas. Si se accede por la puerta de la ecología, vemos cómo se ponen en relación diferentes modos de relacionamiento ecológico que la etnología circunscrita a la noción de "grupo étnico" atribuye por separado a una u otra sociedad. Si entramos por la puerta de la organización social, veremos también las redes, relacionamientos, segmentaciones, estatus, jerarquías. En fin, el sistema se ejerce en red y la red conforma nodos que activan y actúan las líneas de relacionamiento. La energía que nutre dicha red, no es otra cosa que la intención de estar conectados, la voluntad consciente por mantener alianzas y la disposición cognitiva para crear mundos abiertos y expectantes de interacciones, novedades y aprendizajes.

Por supuesto, las interacciones que componen el sistema regional de los llanos no borran las diferencias que caracterizan a las distintas sociedades que confluyen en los diversos relacionamientos. Antes bien, las resaltan. Esto es posible verlo en la organización social macro de las sociedades llaneras. Como vimos en el Capítulo 3, las formas de organización se pueden sintetizar según la forma como combinan modos de subsistencia y formas de ocupación de los territorios, un verdadero entramado de disposiciones y adaptaciones sociales y ecológicas.

Dichas combinaciones nos hablan de conjuntos de habilidades de adaptación, las cuales he podido observar analizando el conjunto de estrategias de supervivencia y reproducción social de las familias, unidades domésticas y comunidades que viven actualmente en el Resguardo La Pascua. Dichos grupos sociales han configurado asentamientos con características singulares que vale la pena resaltar, dentro de un movimiento regional que fuerza a la paulatina sedentarización de las sociedades indígenas, fenómeno que es adoptado y resistido de múltiples maneras. Veremos cómo se dio el proceso de configuración de asentamientos a continuación:

### **5.2.1 Cómo es el proceso de configuración de asentamientos dentro del repertorio de ideologías y habilidades nómadas-sedentarias**

En el panorama regional de los Llanos Orientales, se puede observar un continuo proceso de sedentarización fruto de la presión de distintas oleadas de colonización. Dicho proceso debe entenderse en su multiplicidad, puesto que las sociedades llaneras afectadas por dichos frentes de colonización respondieron de manera diferente haciendo uso de un conjunto muy variado de prácticas que propongo comprender a partir del concepto de "Repertorio de Habilidades de

Adaptación” (RHA)<sup>63</sup>. Este conglomerado de destrezas diferenciadas nos permite asir los complejos procesos de adaptación social y ecológica, los cuales no pueden soslayarse para afirmar con simpleza que la gente se sedentarizó, sin más. Estos procesos variados son los que vemos en el caso de las familias que, desde los años 70, se congregaron en el Resguardo La Pascua.

El variopinto grupo de gente que confluyó en este lugar, muestra una importante diversidad de disposiciones sociales que van desde una presencia más fuerte de ideología y prácticas del nomadismo propia de los Cuiba, hasta una clara tradición de sedentarismo propia de los Piapoco. A medio camino se encuentran los Jiwi/Sikvani, emparentados lingüísticamente con los Cuiba y cosmológicamente con los Piapoco. Por supuesto, esta posición “a medio camino” contiene variaciones importantes en cada familia, las cuales corresponden principalmente a su posición histórica y geográfica de proximidad con las principales vías (primero fluviales y luego terrestres) de penetración de los frentes de colonización en el Llano.

Vale aclarar también que no se quiere decir que los Jiwi/Sikvani son un pastiche que toma prestado de aquí y allá sus disposiciones organizativas e ideológicas. Lo que quiero subrayar es que las sociedades indígenas llaneras conocen un repertorio variado de disposiciones y de capacidades de organización social, de manejo ecológico y de representación cosmológica que se configuran de maneras muy variadas en respuesta a los constreñimientos sociales de la historia de colonización de la altillanura, y que los Jiwi/Sikvani presentan una confluencia de configuraciones provenientes de dos modos de vida y subsistencia opuestos. En consecuencia, podemos observar que los procesos de sedentarización son a su vez variados y complejos y que por lo tanto, refieren a redes de inter-relacionamiento entre sociedades en constante contacto unas con otras.

Así, el mundo relacional de una sociedad no es únicamente su mundo interno. Antes bien, un buen porcentaje de los relacionamientos suceden por fuera de los grupos de referencia y, por lo tanto, en contacto con otros grupos. Dejar por fuera del análisis los relacionamientos interétnicos sería contar nada más una parte de la historia y además contarla mal. Por ejemplo, si bien los Cuiba del Resguardo La Pascua continúan su original proceso de sedentarización, su ideología, pasado y tendencia es el nomadismo (según como vimos en el capítulo dedicado a los Cuiba). La literatura etnográfica nos dice lo mismo para los otros grupos Jiwi/Guahibo de la región sin embargo, vemos que los grupos Jiwi/Sikvani se encuentran sedentarizados. Esto

---

<sup>63</sup> Durante la presente sección, trataré de describir el funcionamiento de dicho Repertorio de Habilidades de Adaptación (RHA). En el último capítulo de esta parte, trataré en profundidad, de manera teórica, sus alcances y delimitaciones, así como las ventajas que tiene para mi estudio en particular, y para el estudio de las sociedades indígenas llaneras en general.

ha sido observado con anterioridad con ocasión de la influencia de los grupos de la familia Arawak sobre los de la familia Guahibo.

Para el caso de la alianza Sikuaní-Piapoco que me interesa resaltar aquí, uno podría hacer algunas preguntas ¿Qué elementos de cada grupo se destacan en la síntesis que ofrece esta alianza? ¿Cómo se dio la mezcla entre dos horizontes divergentes: los nómadas y los sedentarios? Para responder estas preguntas analizaré en detalle la migración de las familias Sikuaní-Sikuaní (sik-sik) y Sikuaní-Piapoco (sik-pia) que componen el presente caso.

El repertorio de estrategias de subsistencia de una vida nómada o sedentaria está presente en una variedad que hace síntesis en cada persona y en cada asociación familiar. Intentar detallar “porcentajes” de nomadismo o de sedentarismo en cada caso no sólo es inútil sino ajeno a la realidad de la gente. Esta realidad es la movilidad constante fruto del impacto e influencia de fuerzas de expulsión que se configuraron de manera diferente según cada caso, pero cuya lógica es común: el avance de los frentes de colonización.

Es decir, la gente indígena posee una variedad de habilidades y destrezas que les permiten organizarse en diferentes escalas y asumir variadas formas de vida de manera temporal con una flexibilidad tal que deja como resultado mundos amplios, entramados de relaciones complejos y en suma, un cosmopolitismo como forma de vida y estrategia de supervivencia. En palabras de Frederik Barth, “Necesitamos conocer el tamaño del mundo social de diferentes categorías de personas y los tamaños de varios campos instituidos de relaciones para poder analizar las articulaciones de esta civilización compleja” (Barth 1978, 258).

Francisco Ortiz había advertido dicha flexibilidad al considerar al nomadismo en el oriente colombiano como “una respuesta adaptativa al entorno social”. Entre los grupos de la familia Guahibo (para este caso los Sikuaní y los Cuiba) el impacto de los frentes de colonización fue diferente en cada región de ocupación y por lo tanto obligó a la utilización de estrategias de movilidad y permanencia a su vez diferentes dentro del gran repertorio disponible de los nómada-sedentarios. En concreto, aquellos grupos ubicados cerca de los principales ríos fueron impactados de manera más directa que aquellos que se encontraban más adentro en las sabanas, lejos de los afluentes más grandes:

Clara ilustración de este proceso es la paulatina adquisición de la horticultura de los grupos de la familia Guahibo, observada desde el siglo XVIII y cuyos últimos episodios son la sedentarización de los Cuiba y de los Sikuaní del Tuparro en las últimas tres décadas. Entre los grupos Guahibo es preciso diferenciar la situación del río Vichada cuyo aislamiento de la sociedad nacional permitió un proceso de fusión de remanentes de los Achagua y Guahibo, mientras que a lo largo del Meta y Casanare la presencia de ganaderos y comerciantes determinó una frontera interétnica de violencia. En esa zona conservar la movilidad significó una alternativa de supervivencia. (Ortiz Gómez 2003a, 278)

La “paulatina adquisición de la horticultura” va acompañada de la sedentarización, pero esto no implica el abandono total ni de la ideología ni de las capacidades propias del nomadismo. Entre los grupos de la sociedad Jiwi/Sikuaní la adquisición de la horticultura viene dada por la convivencia antigua con los grupos Arawak, es decir los Achagua de los que habla Ortiz, así como de los Piapoco. La fusión de los remanentes Arawakos con los Guahibo como grupo mayoritario en la región debe entenderse en el contexto de una previa convivencia de los Guahibo (Sikuaní) de la zona del alto Vichada con los Piapoco.

En los casos presentados se puede ver claramente esta diferencia entre los grupos Jiwi-Sikuaní asociados a los Arawak -más sedentarios- a diferencia de los que no mantienen esta asociación tan estrecha, que es el caso de la familia Pónare. Si el nomadismo es revelador de la permanencia de la ideología y las capacidades de los grupos Jiwi/Guahibo antiguos (sik-sik), el sedentarismo es revelador de la asociación de los Jiwi/Guahibo con los grupos Arawak (sik-pia).

Esta constatación se esclarece aún más al momento de comparar los motivos de llegada de las diferentes familias que conforman las actuales comunidades del Resguardo La Pascua. Además de la fuerza cohesionadora que representa la misión, el factor determinante para considerar quedarse en un lugar es la posibilidad de establecer la horticultura, es decir conucos o *trabajaderos*, que se cultivan dentro de los bosques de galería. Veamos cómo sucede esto en cinco comunidades diferentes (sólo la primera constituye uno de los casos que conforman este estudio):

Tres años después se empiezan a dispersarse las familias en busca de sus *trabajaderos* HC-01: 99 – 100 | Comunidad Manguito (sik-pia)

Las Familias necesitaban más Montes para trabajar y pidieron permiso al Padre Theo para poder trabajarse de la línea para acá pero sus *trabajaderos* son en el Monte El Guanare. HC-03: 58-63 | Comunidad El Progreso (sik-pia)

Después vino buscando *trabajaderos* para el San Juanito; tuvieron viviendo unos tiempos hasta después hasta Monte Azul que ahora es nombrado como comunidad La hermosa HC-04: 27-31 | Comunidad La Hermosa (sik-pia)

Después vinieron buscando unos *trabajaderos* hasta llegar en Matedanta que fue creada como comunidad en 1979 HC-05: 26-30 | Comunidad de Matedanta (sik-pia)

Pero sus *trabajaderos* tenían para el lado de Guanare en el Espinal HC-08: 22-23 | Comunidad de Pablo Sexto (sik-pia)

El criterio ecológico de la existencia de buenos *trabajaderos* para plantar conucos resulta en un indicador de la posibilidad de un asentamiento duradero. El conuco se utiliza de manera intensiva por las sociedades más sedentarizadas, razón por la cual, cada uno de ellos tiene entre

4 y 6 años de duración antes de rotar, es decir, rozar, quemar y volver a sembrar en otro lugar. A pesar de la rotación, estos cultivos son intensivos durante un tiempo determinado, distinto a los conucos de las sociedades más proclives al nomadismo, cuyo sistema no es intensivo sino extensivo: múltiples conucos, con un área menor, pero más dispersos en la geografía y con tiempos diferentes de uso y rotación, según como pudimos ver en la primera parte de este trabajo (Sección 2.2).

Así que, la sola presencia de un conuco no es indicador de sedentarismo. Es preciso considerar el tipo de conuco, su tiempo de rotación y, en general, la proporción de su dinámica intensiva y extensiva, la cual ayuda a identificar cualidades más proclives a un estilo nómada o a uno sedentario. Veamos con el ejemplo de la familia Estrada cómo se da una dinámica social y productiva vinculada al sedentarismo mientras que con el de la familia Pónare cómo se presenta una más vinculada al nomadismo, si bien ambas se encuentren en procesos (diferenciados) de sedentarización permanente.

El caso de Leinerio Estrada comienza en las costas del Orinoco, en los lados colombiano y venezolano, alternadamente. Al menos cuatro situaciones de violencia armada hicieron que Leinerio y su familia (primero con sus padres y luego con su esposa e hijos) huyeran para establecerse en otro lugar. Luego de un periodo de asentamiento, factores distintos a la violencia armada motivaron la migración hasta otro punto donde nuevamente fijan una residencia. El patrón de movilidad de Leinerio se ilustra en el **Esquema 3** y sigue la siguiente estructura:

- Cinco (5) años de asentamiento
- Violencia
- Dos años y medio (2 ½) de asentamiento
- Migración
- Cinco (5) años de asentamiento
- Violencia
- Cuatro (4) años de asentamiento
- Migración
- Ocho (8) años de asentamiento
- Violencia
- Un (1) año de asentamiento
- Violencia
- Siete (7) años de asentamiento
- Migración y
- Doce (12) años de asentamiento hasta hoy.



Migraciones desde La Venturosa hasta el Resguardo La Pascua					
Lugar/Año	1945	1946	1947	1948	1949
La Venturosa	= = = = =	= = = = =	= = = = =	= = = = =	= = = = =
	1950	1951	1952	1953	1954
La Venturosa	= = = = V				
Pto. Ayacucho				M	
Puerto Páez				= = = = =	= = = = =
Casuarito					
	1955	1956	1957	1958	1959
Puerto Páez	= = = = =			V	
Casuarito				= = = = =	= = = = =
	1960	1961	1962	1963	1964
Casuarito	= = = = =		M		
Muco Warrojo			= = = = =	= = = = =	= = = = =
	1965-1999				
Muco Warrojo	= = = = =	= = = = =	= = = = =	= = = = =	V
	2000	2001	2002	2003	2004
Puerto Gaitán	= = = = =	V			
Llanura-Tomo		= = = = =	= = = = =	= = = = =	= = = = =
La Pascua					
	2005	2006	2007	2008	2009
Llanura-Tomo	= = = = =			M	
La Pascua				= = = = =	= = = = =
	2010-2022				
La Pascua	= = = = =	= = = = =	= = = = =	= = = = =	= = = = =

Esquema 3. Migraciones de Leinerio Estrada y su familia.

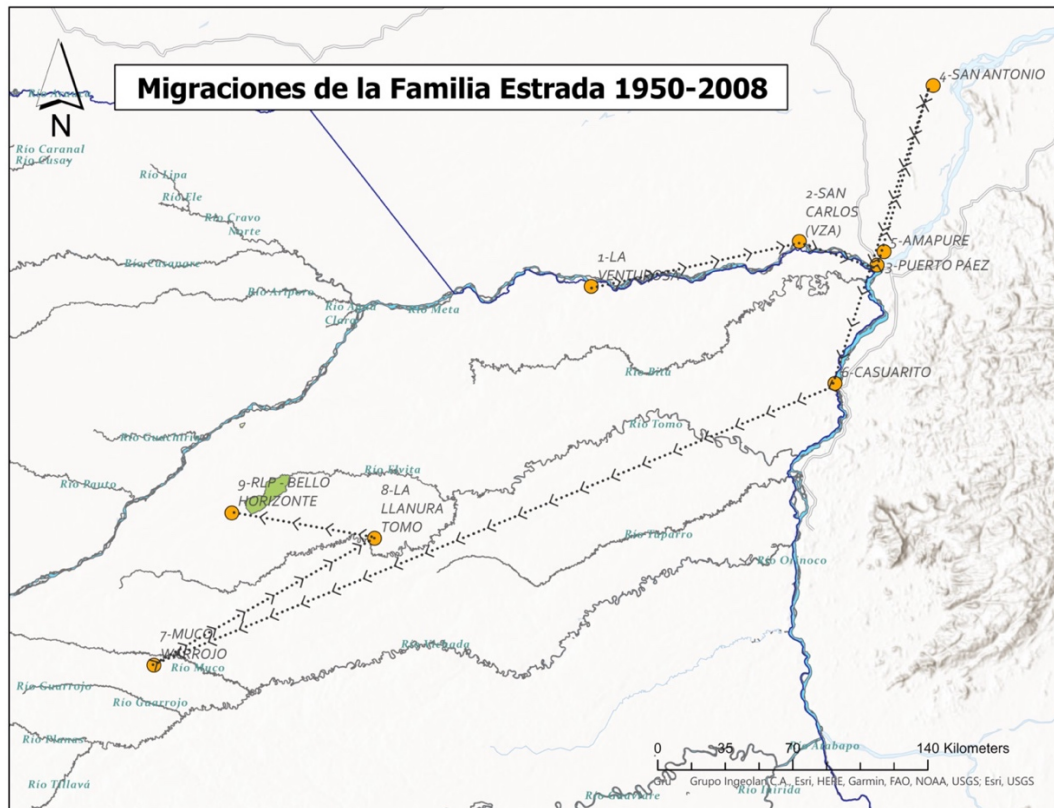
Fuente: Elaboración propia a partir de la historia escrita de las comunidades del Resguardo La Pascua. Las fechas son aproximadas. Cada cuadro representa dos meses. Convenciones: Asentamiento (=), Migración voluntaria (M) Violencia (V).

El anterior esquema nos permite notar una forma de organización de tipo sedentario que se ve interrumpida –la mayoría de veces– por expulsiones violentas y luego por migraciones voluntarias. No es posible calcular el tiempo que duraría Leinerio en un lugar si no hubieran existido las presiones derivadas de la violencia, pero sí podemos colegir la voluntad de asentarse, como se ejemplifica en el caso de su llegada a Muco-Guarrojo:

Y resulta...¿qué pasó? Llegó...ustedes conocen muy bien que, en el 98, 99 en adelante, hubo una violencia armada que eran la Autodefensa. Me tocó [se toca el pecho varias veces con las palmas de la mano], me tocó huir porque me habían dicho que me iban a matar, así de un día para el otro si yo duraba tres, cuatro días más me iban a matar. Entonces me tocó huir de ahí y

dejé mi casa: 28 metros, una casita de zinc con piso de cemento, paredes de bloque [hace un sonido chocando las palmas]... me fui. (EC\_BH-2 : 29)

La casa de zinc con piso de cemento y paredes de bloque es un símbolo de asentamiento duradero, quizás el más representativo en el contexto de los Llanos. Frente a las casas de palma que se montan y se desmontan y aún más frente a la forma de vida nómada “sin casa”, aquella que Leinerio tuvo que dejar estaba hecha para durar porque pretendía establecerse con su familia. En la actualidad, las casas de la comunidad Bello Horizonte donde habitan Leinerio y Rosa dentro del Resguardo La Pascua muestran esta tendencia a la configuración de un asentamiento permanente.



**Mapa 4.** Lugares de expulsión/migración de Leinerio Estrada y su familia.  
Elaboración propia

Un dato importante es la duración de los desplazamientos. Las largas trayectorias que Leinerio recorre tienen un punto fijo de destino en las sabanas, por lo que el camino es únicamente un medio de tránsito temporal (ver **Mapa 4**). Es decir, la migración aquí no recurre al nomadismo sino al desplazamiento inmediato orientado a conseguir otro lugar de asentamiento permanente. Esto es bien diferente de la gente de tradición y de práctica nómada. Ellos tienen la capacidad de prolongar la itinerancia haciendo del camino una manera de estar y permanecer, es decir,

empleando una estrategia de movilidad continua antes de fijar un asentamiento más prolongado. Así lo vemos más claramente en nuestro segundo caso, el de Antonio Pónare y su familia.

Migraciones desde Puerto López hasta el Resguardo La Pascua					
	1950	1951	1952	1953	1954
Humea	V				
Orocué	= = = = =		M		
Kemataribo			= = = = =	V	
Nomadismo				/ / / / /	
Planas					Λ = = = = =
	1955	1956	1957	1958	1959
Planas	= = = = =				
	1960	1961	1962	1963	1964
Planas	= = = = =				
	1965	1966	1967	1968	1969
Planas	= = = = =				V
	1970	1971	1972	1973	1974
Nomadismo	/ / / / /				
Chololobo			M		
Nomadismo			/		
Llanura-Tomo				+	= = = = =
	1975	1976	1977	1978	1979
Llanura-Campiña	+ = = = =				V

**Esquema 4.** Migraciones de Antonio Pónare y su familia.

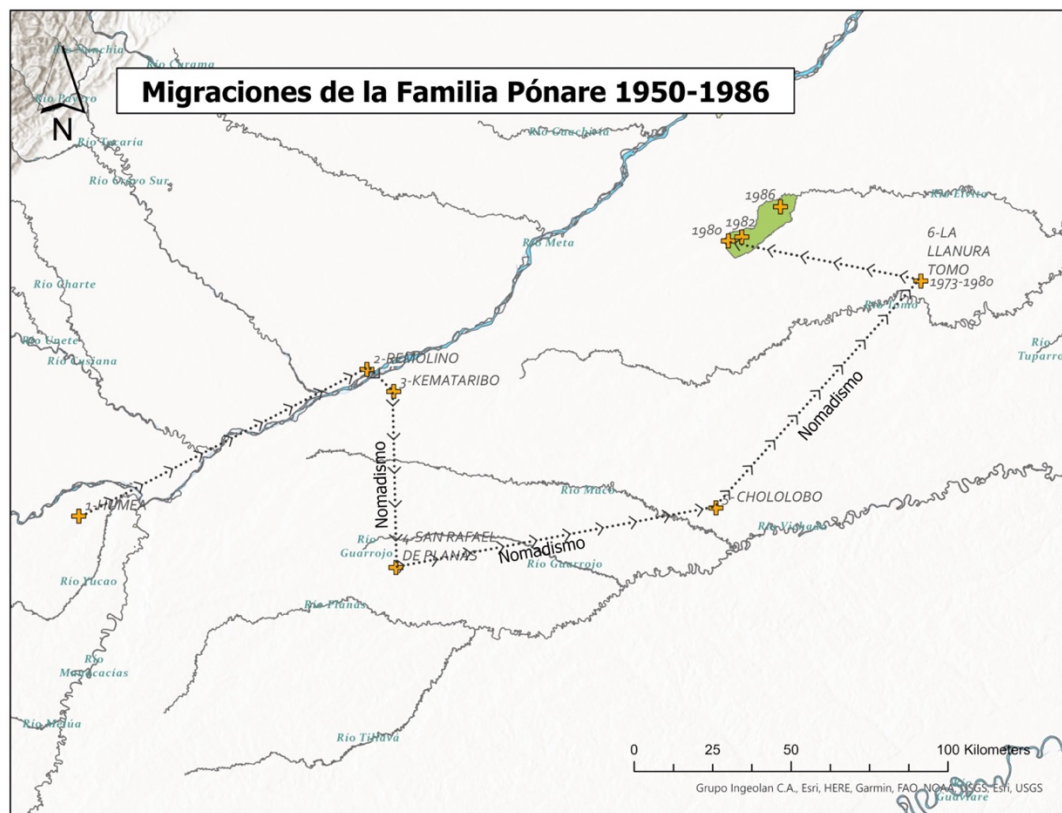
Fuente: Elaboración propia a partir de la historia escrita de las comunidades del Resguardo La Pascua. Las fechas son aproximadas. Cada cuadro representa dos meses. Convenciones: Asentamiento (=), Migración\*\* (M) Violencia (V), Nomadismo (/), Fusión (+) y Fisión (-).

Los desplazamientos de Antonio Pónare incluyen una nueva dinámica, un tipo de itinerancia que es al mismo tiempo desplazamiento y asentamiento: el nomadismo. El patrón que siguieron es el siguiente:

- Asentamiento en Puerto Gaitán (de larga duración según estimación)
- Migración
- Dos (2) años de asentamiento
- Migración
- Un (1) año de asentamiento
- Violencia
- Un (1) año de nomadismo

- Dieciséis (16) años de asentamiento
- Violencia
- Dos años y medio (2 ½) de nomadismo
- Migración
- Dos (2) meses de nomadismo
- Fusión
- Siete (7) años de asentamiento hasta antes de llegar al Resguardo La Pascua.

A diferencia del caso de Leinerio (una asociación sik-pia), la familia Pónare (sik-sik) responde a los episodios de violencia con el nomadismo: “Huimos andando de monte a monte más de un año (HC-10: 22), “Tuvimos que andar de monte a monte, durmiendo entre ella, más de dos años y medio” (HC 10: 28). Como hemos visto en el caso de los Cuiba nómadas, la forma de vida se lleva no en casas en la sabana sino en algo que podemos llamar “campamentos” dentro del bosque de galería. A lo largo de todos los relatos recogidos durante la presente investigación el tropo “monte a monte” es el equivalente de nómada. Es decir, la familia Pónare tiene la capacidad de asumir un estilo de vida nómada durante un tiempo muy prolongado.



Mapa 5. Migraciones de la familia Pónare. Elaboración propia.

Lo que podría ser interpretado como un remanente de nomadismo no es otra cosa que la permanencia de una habilidad para asumir un estilo de vida contrastante con el sedentario. Dicha capacidad para asumir estacionalmente un modo de organización social, de subsistencia y de residencia diferente no es poca cosa y supone la convergencia y permanencia de la ideología, las prácticas y el conocimiento y manejo ecológico del nomadismo. Es más, la estacionalidad (para referirnos a la dinámica temporal de la vuelta al nomadismo) no obedece esta vez a criterios ecológicos, ni climáticos, ni a la dinámica endógena de los grupos sino a criterios puramente externos a su dinámica social, y en específico, a una respuesta ante la fuerte violencia de los distintos frentes de colonización.

He aquí la permanencia de un conjunto de habilidades que pertenecen a horizontes distintos y que en el *Repertorio de Habilidades de Adaptación* que estas familias han cultivado, se vuelven complementarias. Nótese que no se trata de aspectos que podemos llamar “inmateriales” como la permanencia de un ritual, un vocabulario, una mito-historia (que también se encuentran presentes) sino que dicho repertorio tiene que ver con las posibilidades materiales de conservar y reproducir la vida en ecosistemas, localizaciones y según modos de subsistencia muy diferentes entre sí.

Para el caso de la familia Pónare, el panorama general nos permite ver una clara tendencia al sedentarismo, a la permanencia en una residencia fija en la cual se reproduce en todo caso una movilidad reducida según las dinámicas de fusión y fisión grupal y la rotación y eventual traslado de los conucos, y por lo tanto la nueva localización de la unidad doméstica. Pero dicha tendencia no resuelve una vez por todas el destino de su modo de existencia y subsistencia. Frente a eventos específicos, han mostrado la capacidad de recurrir a un conjunto de habilidades que en principio distan de las que necesitan para subsistir como sedentarios. A diferencia de la familia Estrada, que no cuenta (aparentemente) con dicha posibilidad, los Pónare conservan *en potencia* una serie de disposiciones prácticas (cognitivas, afectivas y de conducta) que en momentos determinados pueden disponer como ventaja adaptativa a un entorno social adverso.

Aun así la diferencia observable en las dinámicas de las familias Estrada y Pónare, y señalando la intensidad relativa y *en potencia* hacia el nomadismo de los Pónare, los Estrada igualmente sobrevivieron, permanecieron y se reprodujeron. Con dinámicas distintas, haciendo uso de estrategias alternativas, encontraron siempre lugares de refugio, los cuales coinciden en la actualidad con los territorios indígenas legalmente reconocidos como resguardos. Así pues, los Estrada acudieron a una organización social supradoméstica no relacionada con su lugar de residencia. La solidaridad obtenida y seguramente brindada por ellos mismos en otros momentos, corresponde entonces a una red de relacionamientos que, al permitirles la supervivencia y reproducción social, supone una serie de códigos de comportamiento, de afinidades cognitivas y en últimas de principios de interacción, que nos hablan de la pervivencia

de un sistema regional de interdependencia el cual, en la actualidad, está garantizando refugio, supervivencia y seguramente la reproducción social y revitalización cultural de un conjunto heterogéneo de sociedades indígenas.

### **5.2.2 Baquianos, capitanes y pioneras. Dinámicas familiares y ritmos sociales en el inmenso Llano**

El caso de las familias congregadas en torno a las figuras de María Concepción y Erminda, resulta de especial interés porque se trata de un movimiento en conjunto de varias unidades domésticas. En dicho caso, confluyen especializaciones en ciertos oficios que resaltan cuando se convocan en tareas que tienen que ver con la migración, como es el conocimiento geográfico y ecológico, las habilidades sociales para la interacción y aquellas que se emplean para lograr un movimiento coordinado de varias familias.

Una de las habilidades más apreciadas en las inmensas llanuras tiene que ver con el oficio de baquiano. La persona caminante, y por excelencia conocedora de rutas y caminos, posee una serie de destrezas que son una extensión y profundización del conocimiento que todo hombre y toda mujer del llano, indígenas y criollos tienen por igual. Trochar<sup>64</sup> y sabanear son habilidades que se consiguen con la práctica diaria. Por ejemplo los conucos pueden estar a más de 5 kilómetros del lugar de habitación. Así pues, caminar largas distancias es una práctica común. Sin embargo, como siempre sucede, algunas personas desarrollan un talento especial para hacerlo, como en el caso de Caracol. Sin duda, su habilidad fue clave para dar con el paradero de las mujeres, y como él mismo lo dice, fue justo en ese viaje “donde se hizo baquiano”.

Los lazos que se tejen en el hábito de trabajar en grupo, perduran en el tiempo. Buena parte de las alianzas que se establecen entre familias tienen que ver con su forma de trabajo en común que es una manera de parentesco por afinidad. De ahí que la preferencia de vivir en conjunto esté afianzada por esta antigua y eficaz manera de conducir un modo de vida solidario. Más allá de los talentos particulares y de la división sexual del trabajo, cualquier hombre y cualquier mujer pueden realizar cualquier oficio. Cuando este implica una coordinación mayor, como cuando se emprende un gran viaje, liderazgos espontáneos aparecen, como en el caso de Isaías Moreno

---

<sup>64</sup> Para el criollo llanero, trochar es algo que se hace exclusivamente a caballo, pero en un sentido más amplio, trochar indica también la creación de senderos e itinerarios a pie. Debo esta claridad a mi tocayo y amigo Álvaro Rico Sánchez, gran bailarador y cantador de joropo, quien en Arauca además de enseñarme mis primeros pasos en el baile criollo, esclareció algunas dudas sobre las costumbres de los campesinos llaneros de esta otra parte de los Llanos.

que realiza la logística del recorrido en camión y el de Luis Alberto Andueza – mejor conocido como Quinifer– líder de las familias Sikuaní y Piapoco que viajaron en conjunto. Dichas familias ya vivían en una dinámica sedentaria, pues “cada uno tenía su finca” (HC-01:28); por ello, a diferencia de las otras familias, viajaron en conjunto luego de haber recibido la invitación de los misioneros, y en consecuencia, de tener la seguridad de que encontrarían un lugar más apropiado para asentarse nuevamente.

Mientras tanto, profundicemos en las alianzas matrimoniales entre gente Sikuaní, gente Piapoco y los *criollos* llaneros que es otro ángulo de entrada para considerar la diversidad en la organización social que hace ritmo. Mucho de esto tiene que ver con el papel diferenciado que las mujeres tienen de cara a propiciar la movilidad, como alcanzamos a ver en el caso de las mujeres Cuiba (ver página 148).

Dos mujeres jóvenes, una Sikuaní y otra Piapoco deciden escaparse de sus familias y aventurarse en búsqueda de una nueva vida. Tanto en la literatura etnográfica como en la tradición oral llanera, son los hombres los que se aventuran a largas distancias dejando atrás a sus familias...pero no las mujeres. Relegadas al espacio doméstico, no es para nada común escuchar historias de ellas fuera de dicho espacio y mucho menos...solas. Pero así fue: un par de mujeres se fueron a aventurar por la sabana y a buscar un destino diferente.

Cincuenta años después, la historia se repite, como vimos en el capítulo anterior, cuando dos adolescentes Cuiba salieron de sus casas sin aviso para ir caminando hasta el pueblo. Estas adolescentes, de 13 y 14 años, apenas tenían un par de años menos que las protagonistas del relato. Al igual que ellas, Erminda y Conchita fueron ejemplo de una asombrosa libertad para tomar rumbos diferentes a los de su núcleo. Esta actitud vital de poder escoger cuándo, cómo y a dónde irse, representa un signo radical de las sociedades nómadas (en este caso los Cuiba y Sikuaní), y el que lo hagan unas mujeres puede sorprender a las sociedades criollas pero no a las indígenas: una singular igualdad entre los sexos, contrastante con la división del trabajo, se expresa en esta determinación.

Cuarenta kilómetros en línea recta separan la comunidad de San Rafael (hogar de los Cuiba del Resguardo La Pascua) del Municipio de la Primavera. A buen paso y madrugando mucho, esa distancia podría cubrirse en dos jornadas. En motocicleta, a una velocidad de 60 km/h, se tarda en promedio 2 horas, en un recorrido que alcanza los 70 kilómetros. Tanto a pie como en vehículo, es preciso conocer bien los caminos y saberse orientar. Los Cuiba suelen hacer estos recorridos aprovechando unos “correderos” que tienen, los cuales consisten en pasos y caminos que ellos han construido y andado. El conocimiento geográfico y ecológico que implica hacer un viaje de este tipo alejado del grupo local es de remarcar.

Erminda y Conchita tuvieron que andar casi el doble de distancia. Los 93 kilómetros en línea recta les implicaron sin duda, pasar más de una noche en algún monte o pidiendo posada en alguna finca. Se tenían la una a la otra, y aunque Erminda es Piapoco, los siglos de convivencia en conjunto con los Sikuani le dio el conocimiento acumulado de los parientes nómadas. Si bien el relato contado por los hombres dice que “se volaron”, la hazaña de estas dos mujeres las convirtió en verdaderas pioneras, pues a través suyo, al menos unas siete (7) familias siguieron sus pasos y junto con ellas comenzaron una nueva vida alrededor del actual Resguardo La Pascua.

El viaje de estas cuatro mujeres muestra una tendencia que es posible trasladar atrás en el tiempo. El conjunto de destrezas latentes que ponen en funcionamiento en determinados casos, nos hablan de la vigencia de un Repertorio de Habilidades de Adaptación compuesto por una serie de disposiciones perceptivas, cognitivas, afectivas y de conducta (es decir, prácticas) que provienen de dos horizontes opuestos y complementarios: nomadismo y sedentarismo. Como polos opuestos, nómadas y sedentarios son categorías que sirven para explicar la tensión entre un modo de vida fijo, para nosotros común hoy en día, y uno móvil, bastante difícil de representar de una manera cercana a la experiencia moderna. Dentro del abanico de causas y razones por las cuales determinadas sociedades prefieren uno u otro, los constreñimientos ecológicos y sociales han tenido un peso más grande que la propia preferencia de dichas sociedades las cuales deliberadamente pueden desear uno u otro.

Se ha establecido una especie de semiología fija sobre el conjunto de características que debe tener cada modo, las cuales corresponderían a las prácticas por defecto; a saber, los sedentarios tenderán a establecer jerarquías, a ser agricultores, a desarrollar burocracias e instituciones. Por contraparte, los nómadas serán cazadores-recolectores, se organizarán en bandas igualitarias y no desarrollarán asomo de jerarquías o de organización centralizada.

El reciente libro de David Graeber y David Wengrow (2022) pretende reevaluar dicho parte de aguas para mostrar desde un amplio registro arqueológico y etnográfico cómo existieron y existen nómadas cultivadores, agricultores igualitarios, bandas con jerarquía y otra serie de combinaciones que desafían la separación de ambos modos de vida como entidades contrapuestas y de carácter definido. Esta comprobación, parte de una intención de fondo que tiene que ver con la necesidad de hacer una crítica al concepto de “complejidad social” que ha acompañado a las descripciones antropológicas desde antaño.

Para decirlo de una manera más clara, no sólo las sociedades nómadas son profundamente complejas (tanto, aunque de manera diferente a las sedentarias) sino que los caracteres con los cuales se suele identificar la complejidad (jerarquía, burocracia, etc.) no permiten ver otras características del entramado social y simbólico de las sociedades que implican complejas disposiciones. La tendencia a considerar que las formas de organización política como el Estado



son el culmen de un proceso social complejo, han hecho que la descripción de las sociedades se realice bajo la sombra de su parecido o no, de su cercanía o no, de su imitación o no, con las formas de organización burocrática, institucional y centralizada. Este tropo tiene varias formas de expresión y aunque ha sido criticado desde muchas orillas (crítica a la ideología del progreso, a los grandes relatos, al euro y antropocentrismo, etc.) aún cuesta sacudirse completamente de él.

Lo que vemos en las sociedades que confluyen y que florecieron en el Resguardo La Pascua es una síntesis original, flexible y por lo tanto compleja de disposiciones nómadas y sedentarias, latentes y presentes según ritmos ecológicos y sociales. El hecho de que liderazgos y jerarquías surjan principalmente durante las migraciones o durante movimientos temporales –es decir de nomadismo – de una considerable cantidad de gente, como en una asamblea, o un trabajo comunal, y que luego se disuelvan en los momentos de quietud y permanencia – es decir de sedentarización –, nos dice que la organización supradoméstica es funcional al ritmo social y que se ejerce en momentos puntuales luego de los cuales resulta superflua. Esto nos puede dar una pista importante de cómo pueden articularse dos modos distintos de organización social, la del Estado y la del Resguardo, según como veremos en la última parte de este trabajo.

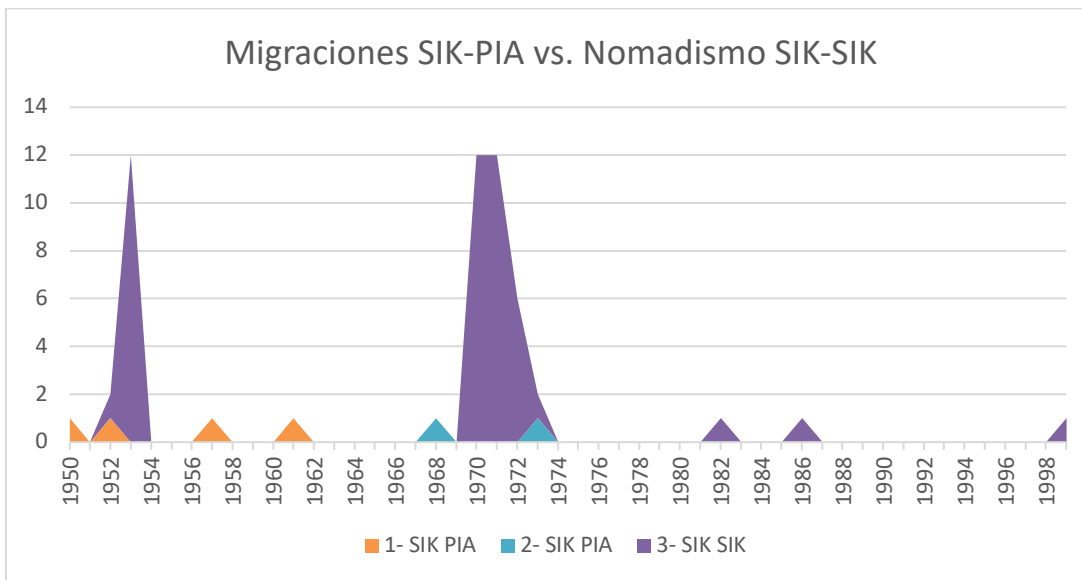
Desde la penetración de las primeras oleadas de colonización europea, las sociedades indígenas de los Llanos fueron constreñidas a emplear dos dinámicas opuestas: por una parte, los proyectos de colonización (las misiones<sup>65</sup> y las encomiendas) tenían como principio y fin el establecimiento de asentamientos permanentes, y como consecuencia, forzar la sedentarización de dichas sociedades. Por otra parte, y justamente por el anterior constreñimiento, las sociedades indígenas recurrieron al nomadismo permanente, con diferentes resultados según su propia capacidad para lograr dicha dinámica de desplazamiento constante. A medida que la colonización fue multiplicándose y avanzando, las sociedades indígenas resultaron confinadas a territorios cada vez más reducidos, y como consecuencia, se fueron sedentarizando paulatinamente. Así pues, si la recurrencia al nomadismo fue descrita como una adaptación al entorno social procurado por la colonización (N. C. Morey y Morey 1973; Ortiz Gómez 2003a), luego de aparecer la figura de Resguardo las sociedades indígenas han adoptado la sedentarización (con procesos e intensidades diferenciadas) como un mecanismo de supervivencia primero, y de pervivencia después. Esta dinámica la analizaremos a continuación.

---

<sup>65</sup> La Misión es un proyecto de sedentarización generacional: primero los niños y los jóvenes son obligados a adoptar la dinámica sedentaria a través de los internados indígenas y con ello sus padres. También son una fuerza “sedentarizadora” por que ofrecen trabajo a los indígenas, en particular bajo la figura del “encargado” como ya se ha visto en la reconstrucción del caso de las familias Sikuni-Piapoco.

### 5.3 Los Resguardos como zonas de refugio y la tendencia a la sedentarización

Si miramos en conjunto la dinámica de desplazamiento del ensamble de familias del caso que presentamos, podremos observar que a partir del año 1974, las familias dejan de tener una movilidad tan agitada y empiezan a establecerse, por periodos más largos en un mismo lugar. Vale la pena decir, que por “un mismo lugar” debe entender un territorio de ocupación amplio y no el lugar donde se fija el grupo doméstico. Esta constatación fue muy importante durante mi trabajo de investigación, pues me permitió comprender el efecto de la legalización de territorios indígenas, bajo la figura de Resguardo en el amplio territorio que comprende el Departamento del Vichada. Si realizamos un cuadro comparativo de las dinámicas de movilidad de los conjuntos de familias que analizamos en el caso presentado en este capítulo, veremos no sólo el contraste entre los modos con más tendencia al sedentarismo (Sik-Pia) versus aquellos con más tendencia al nomadismo (Sik-Sik) sino el cese de las migraciones, tanto voluntarias como por razones de los conflictos armados y la violencia, como hemos dicho, a partir de 1975. En la **Figura 42**, se puede observar lo apuntado; el eje vertical presenta el tiempo en meses que tardó la movilidad, y el eje horizontal el año en que se dio.



**Figura 42.** Comparación de las migraciones de las familias analizadas en el caso, a lo largo del tiempo.

Las movilizaciones que notamos de las familias Sik-Sik (es decir la familia Pónare y sus aliados) después del año 1981, se refieren a la movilidad dentro del Resguardo La Pascua. Por lo tanto, para el conjunto de familias que habían transitado de un lugar a otro por un una extensión

territorial de más de 11 millones de hectáreas, su desplazamiento ocasionado por la violencia cesó con la llegada de la titulación de territorios indígenas. Como se pudo ver en el caso, en el periodo de los años 80', 90' y 2000, también se presentaron hechos violentos, especialmente relacionados con los grupos armados (guerrillas y paramilitares), pero ante estos hechos, la respuesta no fue el desplazamiento a grandes distancias. Si bien en las anteriores migraciones las familias habían respondido a la violencia hallando refugio donde familiares y aliados, fue la instauración de los Resguardos la configuración de unos territorios de Refugio, fenómeno que garantizó en buena medida la supervivencia de numerosos grupos indígenas en medio de los drásticos cambios sociales. Veamos por un momento el mapa del conjunto de migraciones de las familias estudiadas en el caso:

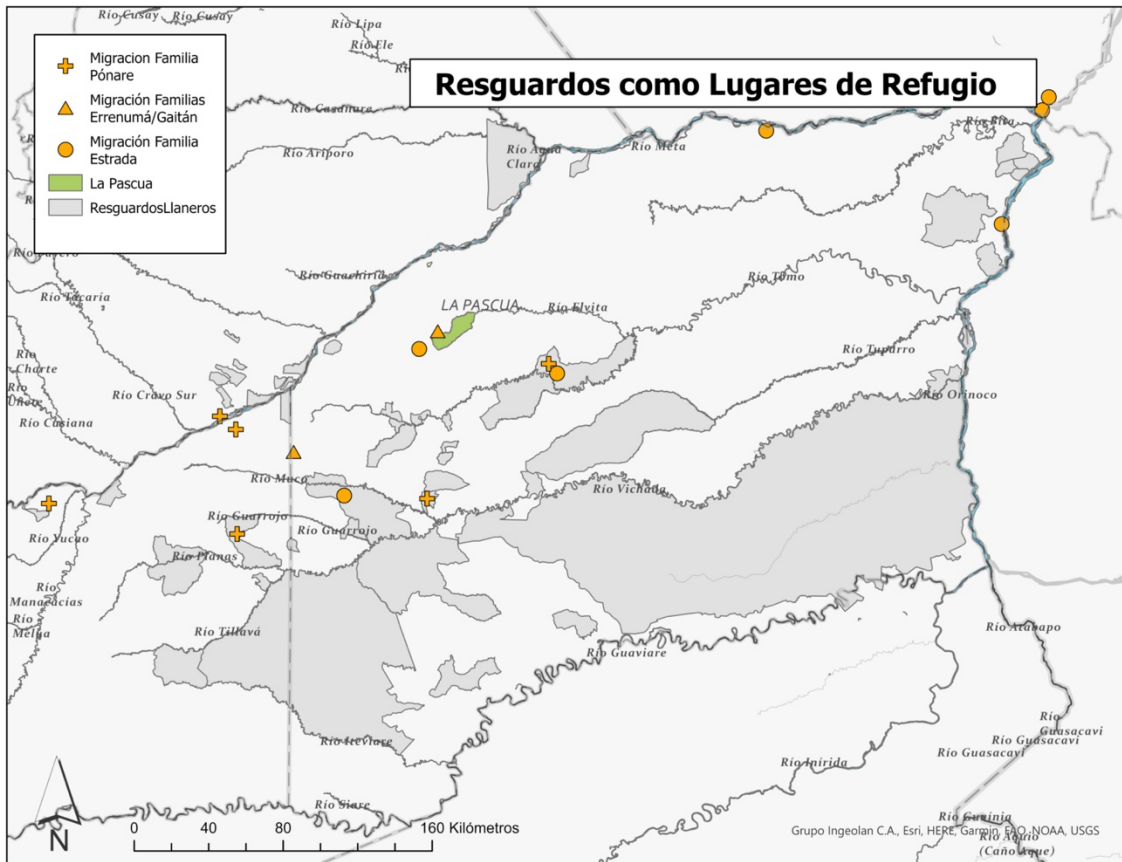


**Mapa 6.** Ocupaciones y migraciones de las familias Sikuaní-Piapoco. Elaboración propia.

Allí se puede notar cómo las ocupaciones se dan en la región llanera y nunca provienen de, ni transitan hacia la selva. Esto es muy importante de notar, puesto que nos habla de la presencia de un determinante o preferencia ecológica de varias sociedades indígenas por el paisaje y ecosistema de los Llanos. Si bien ya hemos tenido oportunidad de observar las contrastantes diferencias del mosaico bosque – sabana y las distintas segmentaciones de los grupos según su

lugar de ocupación: ribereño – interfluvial, todos ellos coinciden en ocupar las extensiones de los Llanos hasta donde el límite natural de la selva, al sur del río Vichada, se impone.

Es en este inmenso territorio de los Llanos, las antiguas sociedades indígenas establecieron modos de vida que hoy en día permanecen, o bien latentes, o bien actuantes. Los lugares de donde fueron expulsados, hoy en día se encuentran ocupados por colonos de distintas procedencias, razón por la cual en la mayoría de los casos no han podido retornar y ocuparlos nuevamente. No ha sido así en los territorios que fueron titulados como Resguardos. Si yuxtaponemos al mapa anterior los Resguardos Indígenas actuales, encontraremos la razón por la cual los primeros lugares de expulsión hoy en día no fueron reocupados, mientras que los territorios de refugio son el lugar de los asentamientos permanentes de dichas sociedades.



**Mapa 7.** Yuxtaposición de los lugares de expulsión y de llegada con los Resguardos Indígenas actuales. Elaboración propia.

El efecto que ha tenido la figura de resguardo en las sociedades indígenas que han confluído allí, como estamos viendo en el Resguardo La Pascua, no sólo ha sido el de servir de refugio para garantizar la pervivencia, sino que también ha procurado la paulatina sedentarización de los distintos grupos. Las características que asume este proceso son diferentes según el tamaño

de los resguardos y del Repertorio de Habilidades de Adaptación de las sociedades que hoy los habitan.

Sin embargo, no todos los grupos sociales indígenas se encuentran asentados dentro de los Resguardos. En el caso del Resguardo La Pascua, esto sucede con el grupo de los Cuiba, según pudimos observar en el capítulo dedicado a ellos (ver página **¡Error! Marcador no definido.**). Es muy posible que en la región de los Llanos, muchos otros grupos – especialmente nómadas o antiguos nómadas –, se encuentren desarrollando sus modos de existencia por fuera de Resguardos y de asentamientos contiguos a los centros poblados (municipios e inspecciones de policía), ya sea marginados por los otros grupos o por voluntad propia. Estos grupos aislados constituyen un grupo que merece atención especial.

También es probable que, una vez cesen las acciones hostiles derivadas del tráfico de estupefacientes y que se ponga un control más estricto al avance de la ganadería extensiva y de los proyectos extractivistas, estas sociedades, tanto las hoy en día *resguardadas* como aquellas marginadas o aisladas, inicien dinámicas de reorganización social que pongan en acto, las latencias de las que están compuestas los Repertorios de Habilidades de Adaptación. A lo largo de los siglos, dichas sociedades han demostrado su gran capacidad de resistir a los límites impuestos, y de configurarse de modos tales que conjugan los nuevos aprendizajes con las disposiciones que de antaño conservan en su memoria cultural.

Al interior del Resguardo La Pascua, las dinámicas organizativas han hecho que la configuración de los asentamientos cambie con el tiempo. Conocemos del caso de comunidades enteras que han migrado hacia el Municipio de La Primavera, así como otras que se han separado de sus antiguos nichos y han configurado nuevas comunidades, siguiendo así el acostumbrado modo de fisión y fusión que las caracteriza.

La familia Pónare (Sik-Sik) representa un caso interesante de movilidad al interior del Resguardo. Comienza su ciclo de adaptación al nuevo lugar como todas las familias, alrededor de la Misión La Pascua, en la hoy extinta comunidad de La Esperanza. Luego de dos años se separan un fundan una nueva, proceso que repiten cuatro años después al crear una nueva comunidad en la que permanecen por 13 años, hasta separarse y fundar una nueva en donde viven hoy en día. Esta dinámica de fisión fusión cuyo detalle podemos observar en el **Esquema 5**, nos permite observar cómo las familias y unidades domésticas, una vez llegan al Resguardo como territorio de Refugio, consolidan su propia autonomía separadas de las fuerzas de cohesión que un día las convocaron.

**Movimientos internos en el Resguardo La Pascua**

	1980	1981	1982	1983	1984
Com. La Esperanza	+ = = = = = = = = = =				
C. Pueblo Nuevo			+ = = = = = = = = = =		
	1985	1986	1987	1988	1989
C. Pueblo Nuevo	= = = = = = = = = =				
Com. Agualinda		+ = = = = = = = = = =			
	1990	1991	1992	1993	1994
Com. Agualinda	= = = = = = = = = =				
	1995	1996	1997	1998	1999
Com. Agualinda	= = = = = = = = = =				
Com. El Palmar					+ = = = = =
2000-2020					
Com. El Palmar					

**Esquema 5.** Movimientos internos en el Resguardo La Pascua de la familia Pónare.

Fuente: Elaboración propia a partir de la historia escrita de las comunidades del Resguardo La Pascua. Las fechas son aproximadas. Cada cuadro representa dos meses. Convenciones: Asentamiento (=), Fusión (+) y Fisión (-).

Esto quiere decir que, al menos el Resguardo La Pascua, no conforma una unidad social homogénea sino que se compone de unidades sociales autónomas las cuales, al interior de un mismo territorio, desarrollan modos de subsistencia, ocupación y organización social, diferentes, complementarios e interdependientes y con esto, replican a una escala micro, el modo de relacionamiento del sistema de interdependencia de los Llanos que ya hemos tenido oportunidad de mencionar y que presentaré en la última parte de este trabajo (Sección 7.6).

## 5.4 Algunas conclusiones

El conjunto de familias que estudiamos en el presente capítulo estaba conformado en su mayoría por un ensamble de sociedades Sikuaní y Piapoco, así como por algunos hombres mestizos y mujeres indígenas, asociadas por lazos profundos de solidaridad y parentesco. Si bien cada unidad familiar era autónoma e independiente, en su conjunto conformaban comunidades más grandes en las que se intercambiaba el trabajo, los productos de las siembras y del levante de ganado, y conjuraban con la fraternidad la dureza del trabajo de Llano.

Esta antigua convivencia entre distintas sociedades – indígenas y campesinas –, dará nacimiento a una interesante configuración que muchos conocen como “cultura criolla”, presente en toda la región de los Llanos. Contrario a lo que parece, el elemento indígena estará

presente con una fuerte vitalidad, tanto en su lengua como en su cultura material, y más profundamente aún en su forma de pensamiento y espiritualidad. No es de extrañar que familias indígenas hayan acogido en su seno a hombres mestizos casados con sus hijas, como sucede en algunas de las familias que protagonizan este caso. También dentro del mundo indígena vemos que varias de estas familias se componen de hombres Piapoco que se van a vivir en el seno de las familias de las mujeres Sikuni. ¡En el paisaje regional de gran escala, parece que se tratara del intercambio de hombres más que de mujeres!

El análisis que ofrecí revela que las sociedades indígenas llaneras interactúan en varios niveles constituyentes. Estas interacciones dan lugar a redes que conforman sistemas locales, macro-locales y regionales de interdependencia. La existencia de estas redes no es automática ni meramente coyuntural, sino que refleja una voluntad política manifiesta por crear y mantener alianzas entre grupos.

Para comprender la multiplicidad de prácticas de adaptación social y ecológica de las sociedades indígenas llaneras he querido subrayar la diversidad de disposiciones sociales que se ponen en funcionamiento en el caso de las familias que confluyen en el Resguardo La Pascua. En su original proceso de sedentarización, doy cuenta del repertorio de ideologías y habilidades nómadas-sedentarias, para ilustrar cómo estas familias han respondido de manera variada a las presiones del entorno. El constreñimiento ecológico resulta insuficiente para explicar la forma de vida nómada o sedentaria. Sin embargo, no se le puede descartar. Mi solución fue ver de manera integrada los condicionamientos ecológicos y sociales y las profundas interconexiones que hay entre ellos.

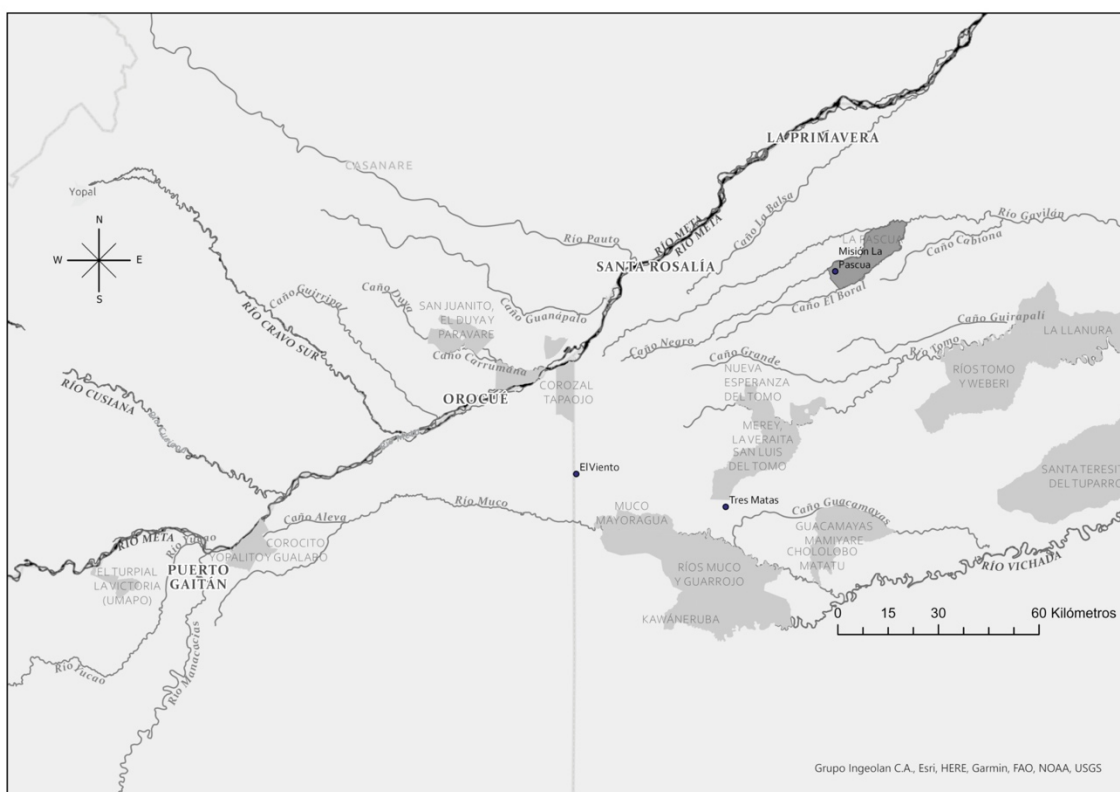
He querido destacar la importancia de habilidades especializadas –como la de baquiano y la del liderazgo estacional–, para ilustrar cómo determinadas disposiciones sociales *ad hoc* se caracterizan tanto por su flexibilidad y eficacia. Esto le ha permitido a la gente lograr una coordinación efectiva sin depender de estructuras burocráticas formales.

Atribuyo esta flexibilidad en la organización social de los indígenas de los Llanos a su dinámica fluida de adaptación a los cambios estacionales y condiciones ecológicas y sociales. He podido notar cómo existe una preferencia por formas de organización que se ajusten al funcionamiento fluido de las unidades domésticas y que sean eficaces para garantizar la subsistencia.

Desde las primeras oleadas de colonización europea, las sociedades indígenas experimentaron dinámicas opuestas entre proyectos de colonización que buscaban la sedentarización y la necesidad de recurrir al nomadismo como una forma de resistencia y adaptación. La sedentarización se adopta como un mecanismo de supervivencia frente a la expansión de la colonización de las décadas recientes, pero con procesos e intensidades diferenciadas.

El análisis detallado de las dinámicas de desplazamiento y asentamiento de las familias indígenas en el Resguardo La Pascua revela una transformación significativa a partir de 1974. La legalización de territorios indígenas bajo la figura de Resguardo marcó un hito en la movilidad de estas comunidades, llevándolas a periodos más largos de asentamiento en un mismo lugar. Así pues La figura legal de resguardo no solo sirvió como refugio ante la violencia y conflictos armados, sino que también desencadenó un proceso de sedentarización gradual. La titulación de territorios indígenas aseguró no solo la supervivencia sino también la permanencia de numerosos grupos indígenas en medio de cambios sociales drásticos.

La comparación de las migraciones a lo largo del tiempo revela el cese de los desplazamientos a largas distancias después de 1975, consolidando el Resguardo La Pascua como un territorio de refugio. A pesar de estas tendencias generales, no todos los grupos indígenas se encuentran asentados dentro de los Resguardos. En la actualidad, algunos grupos, especialmente nómadas o antiguos nómadas, pueden estar desarrollando sus modos de existencia por fuera de los resguardos, constituyendo un grupo que merece ser estudiado y atendido en profundidad por el Estado y las instituciones de investigación.



**Mapa 8.** Lugares de antigua ocupación y tránsito de las familias que migraron al Resguardo La Pascua. Elaboración propia.



Como se ilustra en el Mapa 8, la historia de las migraciones de las familias que confluyen en el Resguardo La Pascua es una historia regional, y da cuenta de las dinámicas territoriales, ecológicas y sociales de una vasta región de los Llanos. Es imposible la comprensión de la dinámica local sin atender a la dinámica regional constituyente.

Al interior del Resguardo La Pascua, las dinámicas organizativas han resultado en cambios en la configuración de asentamientos. La fisión y fusión de las comunidades refleja la autonomía de las unidades sociales al interior del resguardo, desarrollando modos de subsistencia, ocupación y organización social diferentes, complementarios e interdependientes.

Este fenómeno micro-escalar replica el modo de relacionamiento del sistema de interdependencia de los Llanos, subrayando la capacidad de estas sociedades indígenas para resistir a los límites impuestos y configurarse de maneras que conjugan nuevos aprendizajes con disposiciones preservadas en su memoria cultural.

En el siguiente capítulo, me propongo dar un alcance teórico a estos hallazgos.



## 6. El Repertorio de Habilidades de Adaptación

El conjunto de disposiciones que las familias estudiadas en los casos anteriores pusieron en práctica con ocasión de sus desplazamientos forzados, se compone de una serie de elecciones efectuadas como respuesta a una serie de condicionamientos sociales y ecológicos. La combinatoria de condicionamientos y elecciones, observables y/o evidentes en los testimonios, da como resultado disposiciones diferenciadas. Por disposiciones se entiende aquí el conjunto de facultades y prácticas basadas en habilidades de adaptación que permiten la adecuación a entornos diferentes y cambiantes. Hemos podido observar cómo frente a condicionamientos ecológicos y sociales comunes, las elecciones de los distintos grupos sociales fueron diferentes. Estas respondieron tanto a las predisposiciones que podríamos llamar *culturales* como a las coyunturas históricas que las obligaron a desplazarse. La novedad que implicó lo que aquí se llama “coyunturas históricas” provocó grandes perturbaciones en los modos de vida que dichas familias conducían.

Con el fin de comprender las características y funcionamiento de este conjunto variado de disposiciones en las que se cruzan los condicionamientos y las elecciones, propongo el término de *Repertorio de Habilidades de Adaptación*. La primera constatación que sirve de base para la elección de este concepto, es que la segmentación social propuesta para las poblaciones indígenas llaneras, a saber, la de nómadas y sedentarios (ver página 110) debe entenderse como el establecimiento de diferencias intensivas y no sustantivas. Esto es, que la distribución de grupos entre estas dos categorías no tiene por origen cualidades intrínsecas a los mismos sino potencialidades y principios de acción, es decir, que los grupos pueden tender más hacia uno u otro de ambos polos (nómada o sedentario) según la particular configuración de sus condicionamientos y elecciones.

En un estado dado, se puede describir el funcionamiento presente en un grupo como nómada o sedentario. Sin embargo hemos podido demostrar que, cuando dicho fenómeno se observa en una duración mayor a la del presente etnográfico (es decir, cuando se adopta una perspectiva histórica), dicho funcionamiento varía y puede tender con mayor intensidad hacia uno de los dos polos. De manera general planteo que, en lugar de concebir la existencia de grupos

esencialmente nómadas o sedentarios, o cuyo funcionamiento se adscribe a un *habitus* u a otro dentro de estas posibilidades, lo que encontramos en las sociedades descritas son variaciones en intensidad, alternancia de principios de operación que conforman un verdadero mosaico de posibilidades y de actuaciones (*performances*) que se ponen en práctica según sea la relación entre las variables que entran en juego en las diferentes situaciones vividas.

Así pues, y siguiendo a Edmund Leach quisiera en esta sección desplazar la atención de la cosa en sí misma al principio o lógica de operación (Leach 1961), es decir, pasar de hablar de propiedades exclusivas de los grupos (que incluyen denominaciones de los mismos en tanto que categorías de identidad) a considerar las acciones nómadas y sedentarias, sus principios de acción y las habilidades cognitivas y prácticas que los agentes emplean según cada modo. A partir de mis datos, comprobaré cómo dichos principios de acción pueden encontrarse en distintos tipos de sociedades y cómo estos se actualizan y ponen en práctica en circunstancias determinadas, lo cual les confiere el doble carácter de latentes y actuantes. Antes de entrar en detalle voy a proponer una primera definición del concepto Repertorio de Habilidades de Adaptación (RHA).

El corazón del concepto se encuentra en torno al término *Habilidad* que tiene la ventaja de su connotación práctica sin por ello desconocer el conjunto de disposiciones cognitivas concomitantes. La palabra destreza bien podría servir como sinónimo, y tiene también la ventaja de que connota cultivo, es decir, un proceso de adquisición y apropiación. Así pues, el concepto se centra en las prácticas, las acciones que determinados agentes ponen por obra, que son capaces de hacer y que en efecto hacen o harían.

He escogido la palabra *Repertorio* para indicar no solo el conjunto de habilidades sino los ordenamientos particulares de las mismas según un sentido. Tomado prestado de la actividad musical, el término repertorio remite tanto a un itinerario propuesto que busca un efecto de unidad en su multiplicidad, como al ensamble de habilidades latentes expectantes de ejecución<sup>66</sup>. Un músico, por ejemplo, ha estudiado e incorporado un repertorio, consistente en un número de obras que no sólo sabe y recuerda sino que es capaz de ejecutar según momentos, intenciones e intensidades particulares.

El término *Adaptación* ha sido escogido para indicar el contexto particular en el cual el Repertorio de Habilidades se pone en acción. Tiene que ver especialmente con fenómenos que interrumpen de manera abrupta la cotidianidad de un grupo determinado y que le implica una

---

<sup>66</sup> El Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española lo define así: “Conjunto de obras teatrales o musicales que una compañía, una orquesta o un intérprete tienen preparadas para su posible representación o ejecución.” (Real Academia Española 2014c)

serie de acciones y estrategias ordenadas a garantizar la supervivencia inmediata y la adaptación a condiciones nuevas. Es decir, es la dimensión histórica de la habilidad, y especialmente aquella que corresponde a las partes “turbulentas” de la historia. Incorpora la noción de cambio y da fuerza a la combinación de factores ecológicos y sociales que condicionaron y dieron forma a las elecciones de las sociedades estudiadas en los casos descritos.

En conclusión, el Repertorio de Habilidades de Adaptación es el conjunto de disposiciones latentes y actuantes que un grupo social tiene y pone en funcionamiento con el fin de enfrentarse a situaciones novedosas, no habituales, no previstas, cambiantes o cíclicas, y que garantizan la supervivencia y reproducción del grupo.

Seguramente, ya el lector podrá haber advertido la semejanza del RHA con el concepto de *habitus* desarrollado por Pierre Bourdieu. Pues bien, en la exposición que sigue mostraré cómo resuena mi propuesta con la de Bourdieu, en qué se diferencia (y por lo tanto qué límites tiene el concepto de *habitus* para la comprensión de las sociedades indígenas llaneras) y cómo a la luz de las contribuciones de Marcel Mauss (morfología social y variaciones estacionales), Edmund Leach (generalización y principios de operación) y Tim Ingold (task, skill y embodiment), el concepto que propongo tiene eficacia analítica, pertinencia histórica y ventajas para la comprensión de otros fenómenos más allá de la región y población que estudio. Al final del recorrido propuesto, volveré a retomar la definición de Repertorio de Habilidades de Adaptación y la precisaré.

## 6.1 *Habitus* + hábitat: resonancias y límites del concepto de *habitus*

A lo largo de la obra de Pierre Bourdieu dedicada al concepto de *habitus* se pueden encontrar definiciones de este término complementarias entre sí. Estas definiciones van añadiendo matices y alcances al concepto que se propone como centro de una "teoría de la práctica". Es importante señalar la voluntad teórica que implica el concepto de *habitus*, la cual dista de una voluntad descriptiva o analítica en función de casos particulares. La precisión anterior nos permite advertir de entrada un alto grado de abstracción en la propuesta teórica que gira en torno a dicho concepto.

Me detendré primero en el vocabulario que acompaña al concepto, puesto que es revelador de las orientaciones y énfasis que el sociólogo francés busca imprimir. Son tomados de su primera

formulación en *Esquisse d'une théorie de la pratique* (Bourdieu 1972). Es posible encontrar al menos nueve acepciones:

**Tabla 13.** Términos utilizados por Pierre Bourdieu para explicar el concepto de *habitus*

Concepto	Aplicación
Sistema	Sistema de disposiciones Sistema de esquemas de acción y de interpretación Sistema subjetivo de estructuras interiorizadas, esquemas de percepción, de concepción y de acción
Matriz	Matriz de percepciones, apreciaciones y acciones
Principio	Principio de producción de orden Principio de generación y de estructuración de prácticas y representaciones. Principio generador de estrategias Principios inconscientes del <i>ethos</i>
Esquema	Esquemas adquiridos de pensamiento y expresión
Código	Código común / Lugar común
Modo	Modus operandi
Mediación	Mediación universalizante
Serie	Serie cronológicamente ordenada de estructuras
Ley	Ley inmanente

Fuente: términos extraídos de *Esquisse d'une théorie de la pratique* (Bourdieu 1972, 174-200)

Al realizar un análisis estructural de la propuesta de Bourdieu, se puede notar que confiere a la noción de *habitus* de estructura y función. Hay una clara compulsión estructuralista dada en especial por la consideración del *habitus* como un sistema compuesto de "disposiciones", "esquemas de acción" y principalmente "estructuras" que orientan y enmarcan las prácticas sociales. Bourdieu escoge el término "práctica" en lugar de "acción" (finalmente es consistente en presentar una "teoría de la práctica" y no una "teoría de la acción") porque incluye dentro del primer término "percepciones" "apreciaciones" y "acciones".

Pero lo que yo llamo aquí "compulsión estructuralista", dada por el ánimo abarcador y generalizador de su teoría de la práctica, y principalmente por su noción de sistema, viene acompañada por su enfoque funcionalista, orientada en primera medida por su insistencia en el uso del término "principio" que claramente dota de dinamismo a la teoría de la práctica. Parece ser que lo que denomino aquí su "enfoque funcionalista" busque matizar su tendencia estructuralista en la noción generalizante del *habitus*. De manera considerablemente abstracta,

Bourdieu propone pasar del *opus operatum* al *modus operandi*, es decir de la obra/acción/performance en sí misma al principio de acción:

Para escapar del realismo de la estructura que encarna los sistemas de relaciones objetivas, convirtiéndolos en totalidades ya constituidas fuera de la historia del individuo y del grupo, es necesario y suficiente pasar del *opus operatum* al *modus operandi*, de la regularidad estadística o de la estructura algebraica al principio de producción de ese orden observado...(Bourdieu 1972, 174. Traducción propia; énfasis en el original)

Veamos ahora en detalle cómo opera el concepto de *habitus* al momento de entender las prácticas de los agentes sociales, tanto las individuales como las colectivas:

...considerando el habitus como un sistema subjetivo pero no individual de estructuras interiorizadas, esquemas de percepción, concepción y acción comunes a todos los miembros del mismo grupo o clase, y que constituyen la condición de toda objetivación y percepción, se fundamenta la convergencia objetiva de las prácticas y la unicidad de la visión del mundo en la impersonalidad y sustituibilidad perfectas de las prácticas y visiones singulares. (p. 188. Traducción propia)

Según la propuesta de Bourdieu, las prácticas sociales, individuales y colectivas (aunque su análisis privilegia las "prácticas de grupo") se componen de una "matriz de percepciones, apreciaciones y acciones" que se aprende y apropia en la socialización primera con el grupo de referencia. Es lo que él mismo llama "primera educación", y que "hace posible la realización de tareas infinitamente diferenciadas" aunque dichas tareas estén dotadas de un principio que confiere "regularidad, unidad y sistematicidad", y con esto, sentido explícito.

La regularidad, unidad y sistematicidad son evidencia del sustrato permanente y actuante de las prácticas, el cual opera como una "ley inmanente", una acción estructurada con capacidad de incidir en la misma estructura, como en un movimiento de retroalimentación constante, un funcionamiento propiamente dialéctico que Bourdieu llama "estructurado y estructurante".

En términos generales, la noción de *habitus* me resulta eficaz para comprender el funcionamiento actual del Resguardo La Pascua, si bien en mi reconstrucción etnográfica no he recurrido a esta teoría ni a su marco explicativo. Puedo decir que la segmentación propuesta de las sociedades indígenas llaneras entre los polos sedentario y nómada, puede entenderse como una diferenciación de *habitus*, y que cuando hablamos de grupos nómadas o de grupos sedentarios, hablamos del conjunto de disposiciones nómadas o sedentarias, con estructuras y funciones determinadas y diferenciadas una de la otra. Todo lo anterior sin duda explicable con el recurso de otros métodos y enfoques.

Uno podría pensar, de manera intencionadamente ingenua, si es que haya algo que se le escapa al *habitus* o que este no condicione, opere, delimite, impulse y demarque. Esta totalidad implícita del *habitus* que busca explicarlo todo puede conducir a no explicar nada concretamente. O bien, puede traducirse metodológicamente, y ser eficaz para orientar las explicaciones de los fenómenos sociales; para tener en cuenta en su estudio una serie de variables, condiciones y elecciones. Pero también remite a otros conceptos que han cumplido la misma función abarcante como el de cultura y el de inconsciente.

La prueba que debe resistir el concepto de *habitus* para comprender los casos que he reconstruido, tiene que ver con la potencia que tenga para explicar una acción no recurrente. ¿Puede el *habitus* explicar elecciones fruto de condicionamientos repentinos? En efecto, Bourdieu introduce el término "coyuntura" para indicar que ella produce las acciones colectivas, la cual es:

La conjunción necesaria entre disposiciones y un evento objetivo(...) Es en la relación dialéctica entre las disposiciones y el evento que se constituye la coyuntura capaz de transformar en acción colectiva las prácticas objetivamente coordinadas debido a que están ordenadas a necesidades objetivas parcial o totalmente idénticas. (1972, 185. Traducción propia)

La anterior consideración puede traducirse en una expresión algebraica (aunque no sea de mucho gusto del mismo Bourdieu, que como mostramos anteriormente, se distancia de las "estructuras algebraicas"<sup>67</sup>). Dicha expresión podría ser  $d+e=c$  entendiendo por + una relación dialéctica entre las disposiciones (d) y los eventos (e) que dan como resultado la (determinada...) coyuntura (c).

Anteriormente, se pudo observar cómo las disposiciones son el resultado de una relación dialéctica: la de las condiciones y las elecciones. Esto es de gran interés para mi trabajo porque en efecto, ayuda a esclarecer con un vocabulario más eficaz los distintos tipos de constreñimientos que la gente del Resguardo La Pascua ha vivido y las reacciones (elecciones) frente a los mismos.

Sin embargo, con respecto a los casos que he reconstruido, el concepto de *habitus* se queda corto para comprender la influencia de las condiciones ecológicas que son de tanta importancia en mi estudio, y se puede decir, en general, para las sociedades indígenas americanas. Debido a la potencia que la noción de *habitus* tiene para la comprensión de las prácticas de grupo, especialmente las de clase social, los condicionamientos que están en el marco de visión de Bourdieu son principalmente los sociales, observables estos en un marco temporal determinado,

---

<sup>67</sup> Más adelante, a través de Leach, veremos como las formulaciones algebraicas nos hablan más de principios y mecanismos que de estructuras o permanencias.



en un "presente etnográfico". Pero en mi estudio, los condicionamientos ecológicos son de la máxima importancia, por lo cual he insistido en la descripción de los condicionamientos y entornos ecológicos y sociales por igual. Para usar un juego de palabras, se podría decir que al *habitus* le falta hábitat.

Con el fin de seguir esclareciendo las afinidades y diferencias del Repertorio de Habilidades con el concepto de *habitus* es preciso acudir a otros enfoques que encuentro muy afines con mi propuesta analítica y que, considerablemente antes de Bourdieu, proponían soluciones y concepciones de alguna manera similares. Es el caso de Marcel Mauss y de Edmund Leach

## 6.2 Variaciones en la morfología social y el *guesswork*

### 6.2.1 Variaciones estacionales y el *établissement*

En su "Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimos" de 1906, Marcel Mauss describió cómo una misma sociedad efectúa al menos dos formas diferenciadas de organización social, según la adaptación ecológica que requiere entre dos marcadas estaciones. Mauss utiliza el término "morfología social" para representar la relación entre el sustrato material de las sociedades (que indica que las sociedades no son independientes de "su base territorial"), y la organización moral, jurídica y religiosa que les permite una vida en común. Para Mauss será esencial la combinación de factores que hoy día diríamos "materiales y culturales" para comprender una sociedad determinada, cuestión que va a poner de presente al describir cómo se dan configuraciones sociales diferentes cuando estos cambios (en particular lo que él denomina "factor telúrico") se producen: "En una palabra, el factor telúrico debe ser relacionado con el entorno social en su totalidad y complejidad. No puede ser aislado.." ([1906] 2013, 445. Traducción propia).

En términos generales, Mauss va a describir cómo el cambio en "La forma material de los agrupamientos humanos, es decir, la naturaleza y composición de su sustrato, afecta los distintos modos de la actividad colectiva" (2013, 442. Traducción propia). Esto es particularmente interesante para el caso de los Llanos, en especial cuando en lo que he denominado "la década de oro de la antropología de los Llanos orientales" (Hernández Bello 2023, 22) diferentes antropólogos y antropólogas dieron cuenta de las variaciones en los patrones de asentamiento derivadas de los cambios estacionales para el gran espectro Guahibo, compuesto (como ya he señalado) por pueblos nómadas, seminómadas/semisedentarios y sedentarios (Metzger 1968; R. V. Morey 1970a; R. V. Morey y Metzger 1974; N. C. Morey 1975; Ortiz 1983; Arcand 2019). Extrañamente, ninguno de ellos cita el trabajo de Mauss.

Los patrones cambiantes de asentamiento descritos especialmente por los Morey indican modos de organización social diferentes, adaptados a las temporadas de invierno y verano y sus consecuentes condiciones climáticas, distribución de fauna y flora, y posibilidades de tránsito terrestre o fluvial. Es muy interesante observar cómo Mauss, en su intento por proponer unas segmentaciones para los grupos Eskimos, se enfrentó al mismo problema que 60 años después tuvo la etnología de los Llanos: la difícil caracterización de las sociedades como grupos étnicos discretos y bien definidos, o como dice el etnólogo francés como una "individualidad colectiva": "Si bien la tribu no es inexistente, ciertamente no es la unidad social sólida y estable en la que se basan los agrupamientos esquimales. No constituye, hablando con exactitud, una unidad territorial." (Ibid. 403. Traducción propia)

Si los agrupamientos Eskimos descritos por Mauss no son unidades sociales estables ni constituyen unidades territoriales, entonces es preciso encontrar otras herramientas analíticas y otros criterios de observación que den cuenta de este fenómeno. Para el etnólogo francés dicha unidad social y territorial se encuentra en el *asentamiento* (*établissement, settlement*), es decir, la configuración espacial particular dada por el establecimiento de un grupo en un lugar determinado. Para el caso de los Llanos, esto ha sido descrito por los y las antropólogas anteriormente señalados, pero de manera más detallada por Bernard Arcand, en su estudio sobre los Cuiba. El estudio del asentamiento es un dato en el cual también he insistido yo en el presente estudio.

... el conglomerado de casas, el conjunto de espacios para tiendas y lugares de caza, tanto fluviales como terrestres, que pertenecen a un número determinado de individuos, al igual que el sistema de caminos y senderos, canales y puertos que utilizan estos individuos y donde se encuentran constantemente (3). Todo esto forma un todo que tiene su unidad y posee todas las características distintivas por las cuales se reconoce a un grupo social limitado. (Mauss 2013, 403. Traducción propia)

Mauss describe las segmentaciones de los grupos a partir de las relaciones que establecen entre ellos. En su análisis, demuestra cómo su heterogeneidad se complementa con el relacionamiento constante, algo sorprendentemente similar a lo que se ha descrito para el caso de los Llanos a partir del Sistema Regional de Interdependencia<sup>68</sup>: "Lo que la caracteriza especialmente es la constancia de ciertas relaciones entre grupos aglomerados y entre los cuales las comunicaciones son fáciles, mucho más que el dominio de un solo grupo sobre un territorio con el cual se identifica y que las fronteras definidas que distinguen claramente a los grupos diferentes y vecinos" (2013, 402. Traducción propia.).

---

<sup>68</sup> El cual tendré oportunidad de discutir en la última parte de este trabajo.

En efecto, para el caso de los Eskimos, como para los Guahibo, no podemos hablar de un grupo único ni homogéneo. Por el contrario, nos encontramos con la existencia de varios grupos con patrones de asentamiento y subsistencia no solo diversos sino sujetos a cambios derivados de las condiciones ecológicas y sociales. Mauss caracteriza a dichos grupos según los siguientes rasgos: 1) tener un nombre constante, 2) un nombre propio, 3) fronteras cerradas (cada uno tiene su territorio de caza y de pesca) 4) una unidad lingüística, moral y religiosa (ver pág 403-404). En términos generales, podemos decir que la unidad social, "definida y constante" radica en el asentamiento y no en una identidad macro étnica como la tribu, para el caso de los Eskimos que analizó Mauss. En efecto, cada unidad social tiene la permeabilidad suficiente para facilitar la incorporación/expulsión de nuevos miembros, la fisión o fusión de y con grupos de diversas magnitudes, así como los movimientos migratorios. Todos estos, fenómenos presentes en el caso de las familias que componen el Resguardo La Pascua.

Las marcadas diferencias en la organización social debidas a la adaptación ecológica a los ritmos estacionales nos permiten ver, tanto en el caso que analiza Mauss como en el nuestro, cómo el asentamiento (familia - casa, grupo doméstico) es la unidad social que en su flexibilidad, permanece como rasgo de organización, cohesión y vida en colectivo. Es en el asentamiento, su establecimiento, su configuración, su duración, en donde reside la unidad del grupo y el que confiere los rasgos esenciales de su composición. Por ello, el estudio de las sociedades que tienen variaciones en su organización, ya sea fijadas por el ritmo constante de las estaciones, o ya sea determinadas por las constantes oleadas de colonización y violencia (como sucede especialmente en el caso que estudio) debe partir del análisis de la configuración de su asentamiento y del ejercicio de adaptación tanto ecológica como social que las personas y grupos ejercen.

El carácter infijo de dicha organización social, se expande en una serie de posibilidades políticas que tendré ocasión de señalar en la tercera parte de este trabajo. Por ahora, vale la pena mencionar que la inmensa capacidad que tienen estos grupos para poner en marcha estrategias de adaptación basadas en un amplio repertorio de habilidades, no nos puede llevar a pensar que estas sociedades simplemente reaccionan mecánicamente a los estímulos externos. O, que por su carácter flexible, simplemente no conforman ningún cuerpo político propiamente dicho. Es justamente el análisis diacrónico, en perspectiva histórica, el que permite constatar que la organización derivada de la agrupación en los asentamientos es la que marca la pauta de la organización política *interna*, cuya lógica no sólo es y ha sido útil y eficaz para los propósitos de supervivencia y reproducción social, sino también para sortear la vida en un espacio de tanta interacción inter-societal e inter-étnica como en el caso de los Llanos.

## 6.2.2 Principios de acción y trabajo conjetural

El descubrimiento de Mauss consiste fundamentalmente en que un mismo grupo social puede tener distintas morfologías, es decir distintos modos o patrones de organización social. El efecto que esto tiene para el estudio antropológico consiste en que no existe una relación unívoca entre un grupo social determinado y una organización social dada, y que en consecuencia, o bien un grupo determinado puede cambiar dicho patrón o bien puede fluir entre dos o más formas de organización de manera cíclica.

Una serie de consecuencias metodológicas se desprenden de la posición de Mauss. La primera tiene que ver con la necesidad de realizar estudios diacrónicos que permitan observar y describir cambios en la organización social, los cuales son perceptibles en una escala de tiempo mayor a la de una indagación etnográfica corta. Una segunda consecuencia consiste en que el trabajo de análisis y comparación de formas de organización social puede hacerse al interior de un grupo social determinado, o al menos de una misma región en donde confluyan varios grupos sociales. Curiosamente, ambas consecuencias metodológicas fueron postuladas por Edmund Leach, en Inglaterra, otro de los polos de producción antropológica –junto con la Francia de Mauss–, en la segunda mitad del siglo XX.

En su famosa colección de ensayos “Rethinking Anthropology”, publicada en 1961, Leach utilizará el término “historical ethnographies of particular peoples” para insistir en la importancia de los análisis diacrónicos y comparativos al interior de un mismo grupo social. El propósito de dicha etnografía histórica, es establecer generalizaciones, y no simplemente clasificaciones o “colecciones de datos”. En la concepción de Leach, esto se haría “Al pensar en las ideas organizativas que están presentes en cualquier sociedad como constituyentes de un patrón matemático” (Leach 1961, 2. Traducción propia).

Leach había estudiado ingeniería, profesión a la que se dedicó por varios años. Como ingeniero, su instinto lógico-práctico lo llevó a entender que los principios de acción pueden expresarse algebraicamente, en el sentido de que pueden representar de manera sintética, funciones constantes con variables diferenciadas. Para decirlo de otra manera, el patrón matemático de Leach tiene que ver con el descubrimiento y descripción de “principios operacionales”: “El funcionalismo en un sentido matemático no se preocupa por las interconexiones entre las partes de un todo, sino por los principios de funcionamiento de sistemas parciales” (1961, 6. Traducción propia). A este procedimiento le denomina “guesswork” (en español podríamos decir “trabajo conjetural”) y tiene que ver con el descubrimiento de generalizaciones, las cuales pasan por el planteamiento de hipótesis sobre posibles direcciones de los patrones, según un grupo dado.

Leach desplaza la idea de que el objeto de estudio de la antropología sean las cosas (hechos sociológicos) sino más bien los conjuntos de variables que se ponen en juego según ciertos principios. Las relaciones crean patrones, los cuales no son cosas en sí mismos, sino generalizaciones que –en mi opinión–, pueden entenderse mejor como tendencias: “La constancia del patrón no se manifiesta como un hecho empírico objetivo, sino que está presente como una generalización matemática. Por analogía, los patrones estructurales generalizados en antropología no están restringidos a sociedades de un tipo estructural manifiesto específico.”. Esta constatación es particularmente pertinente para el estudio de las sociedades llaneras, porque coincide con lo observado en mi trabajo de campo, en donde se evidencia el uso de diferentes patrones de organización en un solo grupo.

Así pues, el patrón o principio, es una generalización que funciona sin necesidad de estar restringida a un tipo específico de sociedad. Para trasladarlo al presente estudio, se puede decir que no existen sociedades nómadas o sedentarias de manera esencial, sino patrones de nomadismo y de sedentarismo. Así, en palabras de Leach “dejamos de estar interesados en relaciones particulares y nos ocupamos, en cambio, de las regularidades de los patrones entre relaciones vecinas”. Para nuestro caso, nos interesa ver las regularidades de los patrones de asentamiento en las sociedades que confluyen en el Resguardo La Pascua, toda vez que admitimos el principio aportado por Leach según el cual “El mismo patrón estructural puede aparecer en cualquier tipo de sociedad.” (Pág. 8. Traducción propia).

Esto resulta muy importante en mi estudio, dado que un patrón estructural como el nomadismo puede aparecer y funcionar en distintos grupos sociales. Las relaciones que se establecen entre las variables ecológicas y sociales y entre las habilidades personales y colectivas de los grupos, constituyen sistemas conformados por patrones de acción y de comportamiento, que en palabras de Leach pueden entenderse como “espacios topológicos” (Pág. 26).

Pareciera que Leach planteara en el fondo la imposibilidad de la existencia de teorías antropológicas en estricto sentido y que por ello abogue por un trabajo conjetural. Este profundo planteamiento nace de la crítica a la suposición de que cierta terminología (consanguinidad, afinidad, por ejemplo) tiene validez universal. Leach invita a sus colegas antropólogos a evitar el uso de categorías *a priori* sin referencia a evidencias empíricas: “Mi tesis contraria es que los hechos etnográficos serán mucho más fáciles de entender si nos acercamos a ellos sin ninguna suposición *a priori*. Nuestra preocupación es qué son las categorías sociales significativas, no qué deberían ser” (pág. 27. Traducción propia).

Esto es de suma importancia para contrarrestar el excesivo abstraccionismo de algunas categorías –por ejemplo la de *habitus*–, que (como ya he dicho) en su compulsión por ofrecer una explicación omni-abarcante, termina siendo una entidad conceptual que tiende al ideal

abstracto a costa de perder potencia descriptiva real. Este procedimiento deductivo del *guesswork* evita la producción de definiciones, distinciones y clasificaciones con pretendido valor universal.

En cierto modo, en esta investigación me aboqué al trabajo conjetural que plantea Leach, razón por la cual el ejercicio conceptual que me permitió un análisis del fenómeno social que estudio emergió luego de realizar la reconstrucción etnográfica. Parece que al final, Leach dice mejor lo que quise hacer en mi propio trabajo: “Todo lo que he intentado hacer aquí es mostrar que una reevaluación imparcial de los hechos etnográficos establecidos, que no comienza con una serie de conceptos ideados en un estudio académico, puede llevar a algunas conclusiones inesperadas.” (pág. 27. Traducción propia).

La atención a la complejidad que implica la variedad de disposiciones que usaron y usan las familias que confluyen en el Resguardo La Pascua, me llevó a buscar perspectivas complementarias, de las cuales destaco sus fortalezas y debilidades para efecto de una mejor comprensión de la variabilidad de formas de organización. En consecuencia, la introducción del Repertorio de Habilidades de Adaptación me resulta más pertinente para mis necesidades de estudio y comprensión de la dinámica social del Resguardo La Pascua.

Si las variaciones estacionales nos hablan de adaptaciones diferenciadas dentro de un conjunto de disposiciones latentes y actuantes, es en el concepto de Habilidad donde confluye la idea de Repertorio y de Adaptación. A continuación, profundizo en la potencia de varios desarrollos teóricos del antropólogo británico Tim Ingold, que me resultan estimulantes y pertinentes para la comprensión de la complejidad de las sociedades indígenas llaneras.

### **6.2.3 Habilidades historizadas: las tareas del habitar**

La insistencia en las variaciones, los ritmos, los ciclos y las adaptaciones sociales diferenciadas, irremediablemente me llevó a la cuestión del tiempo, de la temporalidad. Si con Mauss hemos verificado la temporalidad de la organización social presente en el Resguardo, quisiera ahora ayudarme de las interesantes reflexiones de Tim Ingold para entender la temporalidad del paisaje, y la relación que existe entre este y la actividad humana en algo que Ingold llama “habitar” (*dwelling*).

En el corazón de esta relación, Ingold desarrolla –en mi opinión–, una teoría de la acción centrada en dos conceptos que resuenan fuertemente con mi tesis sobre el Repertorio de Habilidades de Adaptación: *task* (tarea, acción, práctica) y *skill* (habilidad, destreza, capacidad).

La fuerte sensibilidad del antropólogo británico hacia las cuestiones ecológicas (sintetizadas en su obra “The perception of the environment” (2000) y sus reflexiones sobre la percepción, el

paisaje y el habitar, me resultan muy pertinentes y estimulantes debido justamente a la importancia que tiene para mí integrar el estudio de las relaciones ecológicas y sociales en un mismo movimiento.

La temporalidad de la organización social se encuentra inscrita en la temporalidad del paisaje. Son como dos capas interconectadas, que se estimulan mutuamente, como tuvimos ocasión de ver en el Capítulo 2. El énfasis que he querido dar al asentamiento como una red socio-ecológica coincide con el concepto de *établissement* de Mauss, quien lo considera como la unidad social y territorial. En sintonía con este enfoque, mi descripción sobre la organización social se basó en lo que llamé "unidades sociales observables", las cuales eran justamente los asentamientos. (Capítulo 3).

En esta misma dirección, Tim Ingold propone su "dwelling perspective", que traduzco aquí como "perspectiva del habitar" por el alcance e importancia que él le da al paisaje, más allá del "lugar de residencia" o "habitación". De hecho, es en su ensayo "The temporality of the Landscape"(1993) en donde desarrolla particularmente dicha perspectiva.

La concepción de Ingold según la cual "el paisaje se constituye como un registro perdurable y testimonio de las vidas y obras de generaciones pasadas que han habitado en él, y al hacerlo, han dejado algo de sí mismas" (152) resuena de manera directa con la historia oral de las migraciones de la gente del Resguardo La Pascua. La urdimbre de sus relatos consiste en un concienzudo registro geográfico, ecológico y cartográfico que convierte el acto de remembranza en una presentificación<sup>69</sup> de paisajes distantes.

Esos paisajes distantes no sólo son paisajes del pasado, sino también paisajes del tránsito que se actualizan en el relato, que dejan su trazo en el habla, como tuve ocasión de explicar en la descripción del gesto del índice que sigue la trayectoria del sol, el de los brazos que ubican y dibujan con precisión las coordenadas, como las que se dibujan en las historias míticas de Kuwei y Nakuemü. (ver Anexo B). De acuerdo con Ingold, "Percibir el paisaje, por lo tanto, es llevar a cabo un acto de recuerdo, y recordar no es tanto una cuestión de evocar una imagen interna

---

<sup>69</sup> Debo esta intuición a mi co-directora Capucine Boidin. En una alucinante tutoría, mientras yo me encontraba en un caserío del Vichada buscando algo de internet, ella viajaba en un tren por el sur de Francia, y Roberto Pineda, mi director en Colombia, atendía desde su despacho –como en un escenario donde las espacialidades y temporalidades sugerían un profundo movimiento–, Capucine me insistió en que me fijara en los gestos que hace la gente cuando habla del pasado. De repente se abrió un nuevo panorama para mí que tenía justo en las narices: empecé a recordar el gesto repetitivo que dibuja la trayectoria solar. De ahí en adelante, no hice sino ver ese y otros gestos inscritos en el habla cotidiana de la gente, por doquier.

almacenada en la mente, sino de involucrarse perceptualmente con un entorno que está impregnado del pasado" (Ingold 1993, 152-53. Traducción propia).

No sólo el paisaje deja un trazo en la gente. Mi interés en la paleobotánica estriba justamente en el trazo que ha dejado la gente en el paisaje, vestigio que data de miles de años en los Llanos. En cualquier caminata cotidiana que se pueda hacer con la gente del Resguardo, sucede lo siguiente: se narran las transformaciones en el paisaje, las especies que siguen y las que ya no están, los animales que llegan y los que no han vuelto. Se habla del paso del tiempo en el entorno, su similitud con paisajes remotos, los del registro histórico o los del registro mítico-ancestral. Poco a poco aprendí a mirar el pasado en el paisaje, como lo hace la gente indígena.

La increíble habilidad semiótica de la gente del Resguardo es expresión de la inmensa cantidad de relacionamientos subyacentes a su modo y estilo de vida. El ámbito rebosante de signos, crea capas de significaciones, de tal suerte que una pequeña caminata deriva en una charla sobre las propiedades de una planta, su historia mítica que revela profundamente su sentido y propósito, incluso la forma de usarla y procesarla.

También se suele hablar de los ciclos que atraviesan las especies, la silvestres y las cultivadas. En últimas, la conversación deriva irremediamente en cómo es el paso del tiempo en cada individuo. Dar cuenta esta dinámica del tiempo en este universo transformacional requiere entonces de unas capacidades perceptivas excepcionales, o cuando menos, bien entrenadas.

La semiología subyacente a este universo de signos y símbolos que es el paisaje cultural llanero, es más que un acto de decodificación. Ciertamente la capacidad de decodificación en lo que he mencionado arriba como "habilidad semiótica" es una de las habilidades que más destacan los científicos de todo el mundo sobre los indígenas americanos. Pero digo que "es más que un acto de decodificación" en el sentido en que no es un acto sino un proceso. Llevar la cuenta de las transformaciones del paisaje en tiempo requiere justamente esto: tiempo. El proceso de la percepción que se inscribe en el tiempo se convierte en una relación. En efecto, por eso la gente del Resguardo me ha insistido de múltiples maneras (implícitas y explícitas) que percibir tiene que ver con *ponerse en relación*.

Esta sensibilidad que me he permitido compartir en los párrafos anteriores resuena con los postulados de Ingold relacionados con su *perspectiva del habitar*, que pone en relevancia la temporalidad del paisaje: "Y dado que, como he mostrado, el proceso de habitar es fundamentalmente temporal, la aprehensión del paisaje desde la perspectiva del habitar debe comenzar desde el reconocimiento de su temporalidad" (Ingold 1993, 172. Traducción propia). Dicho de otra manera, la aprehensión del paisaje debe hacerse en perspectiva histórica.

Mi interés en profundizar en la historia del paisaje llanero no es innata. Bebe de la observación de cómo el habla cotidiana de la gente del Resguardo se encuentra *geografizada*, impregnada del



paisaje en sus coordenadas físicas y temporales. Dicha característica del habla también la encontré en las historias que contaron y escribieron.

En *La Temporalidad del Paisaje*, Ingold insiste en que el paisaje no es meramente espacio (1993, 154), sino “el mundo tal como es conocido por aquellos que habitan en él, que habitan sus lugares y recorren sus caminos” 156. Si la primera parte de este trabajo la dediqué a describir “el mundo de una sociedad indígena llanera” fue porque entendí que el hábitat llamado Resguardo la Pascua, es la suma de las disposiciones ecológicas y sociales que se influyen mutuamente.

La historia de la gente del Resguardo La Pascua cuenta los paisajes de un área mucho más grande que el territorio legal. La gente no sólo ha transitado a través del paisaje sino con el paisaje, razón por la cual las distancias, trayectorias, caminos y rutas son parte integral de la comprensión de la vida de la gente que camina, y más de la gente migrante. De allí que, como indica Ingold, “En el paisaje, la distancia entre dos lugares, A y B, se experimenta como un viaje realizado, un movimiento corporal de un lugar a otro, y las vistas que cambian gradualmente a lo largo de la ruta” (1993, 154).

Debido a que el sistema métrico de los llaneros se inscribe dentro de una red experiencial, la distancia se calcula en tiempos ya recorridos, en rutas ya andadas, y así, “cada lugar encarna el todo en un nexo particular dentro de él, y en este sentido es diferente de cualquier otro” (155). Es una geografía histórica que deriva en una cartografía biográfica, también conectada en muchos puntos con la geografía sagrada.

En la sección dedicada al análisis de los asentamientos (Capítulo 2) resalté cómo la interconexión crea espacios multi-centrados y por lo tanto, no conduce a la creación de periferias, y en consecuencia de fronteras. Retomando esta idea coincido con Ingold en que “ninguna característica del paisaje es, por sí misma, un límite. Solo puede convertirse en un límite, o en el indicador de un límite, en relación con las actividades de las personas (o animales) para quienes se reconoce o experimenta como tal” (1993, 156).

En la sección mencionada, tuve oportunidad de ilustrar el contraste entre una forma de habitar constituida por múltiples relacionamientos, con otra forma de habitar que los reduce y excluye. Todo límite impuesto no es otra cosa que una desconexión. Ingold lo lleva aún más lejos:

Y al igual que en el paisaje, podemos movernos de un lugar a otro sin cruzar ningún límite, ya que la mirada que constituye la identidad de un lugar cambia incluso mientras nos movemos, de la misma manera podemos pasar de un presente a otro sin tener que atravesar ninguna barrera cronológica que se suponga que separa cada presente del siguiente en línea. (1993, 159)

El paisaje se convierte en un paso, y el tiempo en un paisaje, en un escenario. El paisaje-pasaje resultante, es también una manera de resistir al límite. Por eso, para las sociedades que confluyen en el Resguardo La Pascua, el paisaje es un fenómeno presente, vivido, actuado, practicado... es un paisaje en acción permanente.

Ingold crea un término para indicar esto: *taskspace*. Al cambiar "land" por "task", quiere acentuar su postulado de que el paisaje no es puramente un espacio. Más bien, usando mi propia interpretación, el paisaje es un performance, un "actspace": "...adoptaré el término 'tarea', definido como cualquier operación práctica realizada por un agente hábil en un entorno, como parte de su quehacer vital. En otras palabras, las tareas son los actos constitutivos del habitar" (1993, 158).

Las variaciones en la organización social se concretan en variaciones en las habilidades que se ponen en acto para vivir y sobrevivir. Si la unidad social y territorial es el asentamiento, entonces dicha cohesión se sostiene en algo que Ingold llama "contextos compartidos de actividad práctica" (1993, 160), que he señalado en varias oportunidades como el hábito de vivir y de trabajar juntos.

Aquí llegamos al corazón de la propuesta que más resuena con mi tesis del Repertorio de Habilidades de Adaptación. Los principios de operación de un sistema nómada o sedentario, son condensaciones de habilidades que se agencian en los "contextos compartidos de actividad práctica". Cada principio de operación es un "patrón de actividades 'colapsado' en una serie de características" (1993, 162) que en el caso de la gente del Resguardo La Pascua se actúa de manera diferenciada según las condiciones, elecciones y disposiciones que confluyen en las coyunturas sociales y ecológicas.

La variedad de principios operacionales constituye repertorios. Como hemos visto, un mismo grupo social puede conservar distintos principios o patrones y ponerlos en acto según como se configure el bucle situación-elección. Pero este conjunto de actividades no sólo se conservan, sino que tienen que reproducirse.

La forma como se reproducen las habilidades es una verdad de perogrullo: practicando. Pero la práctica de determinados patrones de acciones y de principios de operación sólo se puede dar en la agencia del habitar, en la experimentación que es tanto cultivo de la percepción como desarrollo de habilidades prácticas. Por lo tanto, "las formas y capacidades de los organismos son propiedades emergentes de sistemas de desarrollo" (2000, 38), es decir, las habilidades están inscritas en el hábitat, son destrezas del habitar y por lo tanto –en su interconexión con la multiplicidad de variables– pertenecen a sistemas que se desarrollan en el tiempo.

A continuación, trataré de sintetizar mi propuesta del Repertorio de Habilidades de Adaptación.

### 6.3 Síntesis: la propuesta del Repertorio de Habilidades de Adaptación

Haciendo una abstracción de la abstracción precedente, y tratando de observar el método que he seguido al convocar las distintas teorizaciones que resuenan con mi tesis del Repertorio de Habilidades de Adaptación, me encuentro en medio de dos espejos enfrentados. El procedimiento heurístico que he seguido se compone de un conjunto de teorías y enfoques que he instrumentalizado con el fin, no de apoyar en sí misma mi formulación propia, sino como formas de emprender la lectura de mis datos y análisis de campo con herramientas que considero útiles y adecuadas a la realidad de mi objeto de estudio.

Es decir, he configurado un repertorio de herramientas cuyo fin es adaptarse al fenómeno que estudié, una vertiente de un Repertorio de Habilidades de Adaptación. En este camino conjetural, quise organizar las herramientas conceptuales a modo de sándwich. Si se le ve en perspectiva, los extremos corresponden a teóricos de la sociología (Pierre Bourdieu, 1930-2002) y de la antropología (Tim Ingold, 1948-) más contemporáneos a nuestros quehaceres actuales. El centro del sándwich versa sobre los trabajos de un sociólogo/antropólogo (Marcel Mauss, 1872-1950) y de un antropólogo (Edmund Leach, 1910-1989), quienes pertenecen a una época en que la disciplina antropológica se empezaba a consolidar.

Además de la coincidencia en que las duplas pueden leerse como un ensamblaje de teóricos franceses y británicos, es importante señalar que he recurrido a ellos en un ejercicio interesado por respaldar mis intuiciones, las cuales no son otras que el resultado del análisis de los datos que he acumulado para realizar el presente estudio.

Debido al descubrimiento de las diferencias en las estrategias que pusieron en práctica las familias con ocasión de las migraciones que las condujeron al Resguardo La Pascua, procuré entenderlas en un sentido dinámico y no estático. Para ello, observé detenidamente las diferentes acciones que las familias realizaron, reconstruyendo cartográficamente sus recorridos, rutas, lugares de expulsión y de acogida. Me propuse esquematizar las duraciones de sus recorridos y de sus estancias así como las motivaciones y constricciones involucradas en sus movimientos migratorios. Esto me arrojó un panorama de estrategias que dichas familias ponían en práctica de manera estacional, algunas de ellas con disposiciones organizativas contrastantes que conjugaban habilidades nómadas y sedentarias en intensidades diferentes.

No era posible comprender dichas variaciones únicamente desde el punto de vista estático del “modo de subsistencia”. Por el contrario, dicho enfoque tenía que complementarse con una

atención a las habilidades propias que pusieron en práctica en un marco temporal amplio (más de 50 años), el cual permitía dar cuenta de sus transformaciones.

Debido al permanente estado de desplazamiento forzado que estas familias vivían, mi interés se enfocó en las capacidades que emplearon para sobrevivir, permanecer y reproducirse socialmente, procesos que quise comprender bajo el término *adaptación*. Así pues, las diferentes *habilidades de adaptación* que encontré de manera actuante en ciertos grupos y en ciertos momentos, desaparecían en otros momentos para el caso de los mismos grupos, lo que quiere decir que se trataba de *habilidades latentes*. Esta dinámica fluida entre habilidades actuantes y latentes me llevó a considerar que las sociedades indígenas llaneras eran poseedoras de un *Repertorio de Habilidades de Adaptación*, esto es, que las destrezas puestas en práctica o expectantes de realización formaban un conjunto que podía actuarse (performativamente...) según circunstancias y elecciones determinadas.

Esto no quiere decir que todas los grupos tuvieran de manera idéntica el Repertorio. Justamente la elección de este término, proveniente del ámbito de la música, se hizo en virtud de la dinámica de configuración *ad hoc* que sugiere. Ciertamente, no todas las familias tuvieron las mismas capacidades, y no todas fueron igualmente exitosas en sus procesos de adaptación. Esto se ha descrito para el caso de los Llanos bajo el término de “efectos diferenciados” que utilizaron los Morey (N. C. Morey y Morey 1973) para hablar de los distintos impactos del contacto español entre los Achagua (Arawak) –agricultores– y los Guahibo –recolectores–.

Quiero sugerir que en la actualidad, las diferencias entre nómadas y sedentarios son intensivas y que dicha intensidad se pone en práctica en la manera como las sociedades indígenas llaneras configuran sus repertorios. Por supuesto, esto no quiere decir que no existen distinciones reales entre los grupos. Antes bien, ayuda a analizar cómo grupos más orientados al nomadismo como los Cuiba, o grupos más sedentarizados como los Sikuni-Piapoco, emplean habilidades diferenciadas según los condicionamientos sociales y ecológicos los constriñen a emplear destrezas más propias de uno u otro segmento, y cómo incluso hacen síntesis originales entre ambos, las cuales han sido señaladas someramente bajo los términos semi-nomadismo y semi-sedentarismo.

Es por ello que no hablo de determinadas habilidades asignadas a tal o cual grupo para sumarse al conjunto de características que los definen como nómadas o sedentarios o como pertenecientes a tal o cual grupo étnico. Antes bien, postulo la idea que las habilidades forman repertorios y que los repertorios agencian habilidades que se ponen en práctica según las determinaciones ecológicas y sociales, y que por eso mismo son habilidades de adaptación

Las variaciones en las disposiciones, para utilizar un término central en Bourdieu, nos enfrentan al problema de la temporalidad, que he entendido aquí como la necesidad de estudiar los

fenómenos en perspectiva histórica, combinando los análisis diacrónicos con los sincrónicos. De allí que mi propuesta de las habilidades de adaptación surja precisamente para comprender las elecciones y determinaciones que vive un grupo social al enfrentarse a momentos de cambio acelerado, como en el caso de las turbulencias sociales que enfrentaron, la mayoría de veces con ocasión del conflicto armado y que les implicaron adaptaciones tanto ecológicas como sociales.

El repertorio de habilidades de adaptación es entonces el conjunto de disposiciones cognitivas y prácticas que se configuran y ponen en práctica a partir de elecciones estratégicas y que pueden permanecer latentes durante largos periodos de tiempo, periodos en los que se actualizan y mantienen vigentes a través de prácticas concretas, estacionales, que no necesariamente tienen una duración prolongada.

En la siguiente y última parte del presente trabajo, exploraré cómo las variaciones estacionales en la organización social se expresan también en la organización política. Sugeriré que dichas variaciones pueden aprovecharse como estrategias efectivas de relacionamiento con las políticas estatales, que comúnmente tienden a rechazarlas para privilegiar las formas jerárquicas, burocráticas y concentradas del poder.



## **TERCERA PARTE : COSMO-SISTEMAS**

## Presentación

### *Mundos locales, regionales y nacionales. La política entreverada*

Con la palabra *cosmos*, quiero significar tanto *mundo* como *orden*. Es decir, el mundo ordenado. En efecto, las diferentes formas de habitar, de actuar, de organizarse, de interactuar “hacen mundo”, configuran ámbitos de sentido, y ordenan la experiencia cotidiana. Las interacciones que hemos podido observar a lo largo de este trabajo pueden ser comprendidas como relaciones, choques, sinergias entre mundos.

Los distintos mundos funcionan con mecanismos particulares, los cuales se revelan de manera más prístina en las situaciones de contacto e interacción. En esta parte veremos la contraposición entre funcionamientos comunales e institucionales y cómo la relación entre estos puede originar situaciones de complementariedad, de dependencia o de dominación. La palabra *política*, y por lo tanto la subdisciplina de la antropología política entran en juego habitualmente para señalar estas disposiciones.

En esta última parte quiero ilustrar el funcionamiento político interno del Resguardo con arreglo tanto a su propia dinámica, como con respecto a los ajustes y resistencias que realizan, con ocasión de la interacción con otras formas de lo político. Estas, son descritas especialmente a través de un análisis de las instituciones que están en el espacio de influencia del Resguardo y de las relaciones que implican (complementariedad, dependencia, dominación...). Al final, propongo una estrategia de encuentro entre los dos mundos políticos que confluyen en el Resguardo, la cual consiste en circunscribir los ejercicios burocráticos relacionados con el funcionamiento como entidad territorial a los ritmos sociales y a los mecanismos del trabajo comunal.

La propuesta va en la dirección contraria a las iniciativas estatales de adaptación y asimilación, las cuales reducen el problema de organización a aspectos técnicos, didácticos y metodológicos del funcionamiento pretendidamente estándar de un territorio indígena. El reconocimiento de las diferencias en las concepciones y prácticas de la política y de lo político no implica que dichas diferencias sean irreconciliables. Por el contrario, invitan a encontrar y proponer puntos de encuentro, que en justicia deben ser de doble vía.

Quiero empezar realizando unas distinciones en los términos. El campo de significación de la palabra “política” es amplio, y en el castellano pasa de la connotación del “gobierno de los Estados”, la “actividad de quienes rigen o aspiran a regir los asuntos públicos” y la “actividad



del ciudadano cuando interviene en los asuntos públicos” (Real Academia Española 2014b). Los imaginarios sobre la política que tiene la gente del Resguardo van en esa misma dirección.

La centralidad que tienen las instituciones en la definición de la política, contribuyó a popularizar una segmentación entre sociedades con y sin Estado, muy cara a la antropología durante muchos años. El postulado de Clastres de que en realidad las sociedades sin Estado eran sociedades *contra* el Estado abrió un nuevo campo para el estudio de los mecanismos organizativos que muchas sociedades indígenas empleaban justamente para evitar el gobierno y la institucionalidad, es decir, la concentración de poder.

En concordancia con esta postura, quiero proponer utilizar el término “lo político” de forma complementaria al término “la política” para señalar el universo de las decisiones que afectan al conjunto social en el cotidiano del Resguardo La Pascua. Pertenecientes a escalas diferentes (desde las micro-decisiones hasta lo que podríamos llamar macro-decisiones) estas *decisiones* son la cristalización de una confluencia entre las condiciones socio-ecológicas y las disposiciones que pertenecen al Repertorio de Habilidades de Adaptación. “Lo político” se haya en los mecanismos de toma de dichas decisiones. Es importante no confundir esta postura con el *decision making process* del mundo corporativo, que supone formas organizativas jerárquicas y burocráticas y plantea un funcionamiento bastante mecánico de dicho proceso.

Debemos a Chantal Mouffe otra distinción entre *lo político* y *la política*. Centrada en las situaciones que afectan a las democracias contemporáneas, Mouffe propone des-institucionalizar el ejercicio político para entenderlo como una dimensión de la vida social: “Como consecuencia, lo político no puede ser limitado a un tipo específico de institución, ni concebido como constituyendo una esfera o nivel particular de la sociedad. Debe ser concebido como una dimensión inherente a cada sociedad humana y que determina nuestra condición ontológica misma” (Mouffe 2005, 10). Dicha dimensión se compone del antagonismo (amigo-enemigo) que dota de dinámica al ejercicio político y lo previene de la homogeneidad de un pretendido consenso que conduce al totalitarismo, es decir, al rechazo y eliminación del contendor. El análisis de Mouffe se circunscribe a la tensión entre grupos, pero no nos brinda herramientas para entender las dinámicas internas a un grupo determinado.

En efecto, *lo político* en el Resguardo La Pascua puede ser tanto una dimensión como un nivel de la organización social. En tanto dimensión, lo político parte de la autonomía comunal, la cual siempre se pone a prueba en situaciones de interacción con otras comunidades, no sólo en ocasiones conflictivas, sino también en momentos que requieren coordinación a nivel supradoméstico. Se refiere entonces a todos los mecanismos que permiten la articulación entre autonomías, a la coordinación entre ellas y, de manera especial, a la forma como se toman y se asumen las decisiones para lograr dicho movimiento coordinado.

Lo político como nivel de organización se refiere a la consolidación de los mecanismos de interacción y articulación interétnica. El caso más relevante que trataré aquí, se refiere a los Sistemas de Interdependencia Regional. Pero también se refiere a los variados mecanismos de relacionamiento (complementariedad, dependencia, dominación) con esferas externas al funcionamiento político propio, las cuales se concentran principalmente alrededor de las instituciones. Es decir, es la relación de lo político con la política.

## 7. El Resguardo La Pascua en su funcionamiento sociopolítico: el trabajo colectivo y el consenso

En este capítulo pretendo describir la organización sociopolítica del resguardo a partir de los principios y mecanismos del trabajo colectivo y de producción de consensos, considerando los distintos niveles observables de organización. A través de la reconstrucción de una reunión de Asamblea, muestro la convergencia de dos formas de lo político que resultan irreconciliables. Al final, abordo las teorías sobre los Sistemas de Interdependencia Regional propuestas para los Llanos desde el punto de vista de los mecanismos políticos del Resguardo y del paisaje social regional que se dibuja a partir de la reconstrucción de las migraciones que se hizo en la Segunda Parte del presente trabajo.

Es el estudio de la organización social el que nos puede dar las pistas para entender las formas de ejercicio político al interior del Resguardo, pues allí se puede verificar el universo de mecanismos que giran en torno a la toma de decisiones que afectan al cuerpo de lo social y que en últimas tienen que ver con *cómo, cuándo y quiénes* tienen la capacidad y posibilidad de incidir, y por lo tanto en deliberar; *cómo, cuándo y quiénes* encarnan, asumen, ayudan a orientar, y por lo tanto representan o ejercen un liderazgo sobre las decisiones; y finalmente *cómo, cuándo y quiénes* deciden, en estricto sentido.

En resumen, las formas de *lo político* tienen que ver con la deliberación, la toma de decisiones y la representación y liderazgo que afectan o abarcan el interior y el exterior de los grupos sociales que confluyen en el Resguardo La Pascua. Haré un breve repaso descriptivo que nos ayudará a entender la organización política que se deduce de la organización social de La Pascua.

A lo largo del trabajo, he insistido en considerar el asentamiento como la unidad social y territorial. El asentamiento tiene en su interior unidades sociales diferenciadas que son observables: familia, grupo doméstico y comunidad. He podido ilustrar la variedad de disposiciones que las distintas comunidades tienen en su interior según su segmentación derivada del continuo nómada-sedentario.

La gente que compone los asentamientos se ha agrupado en distintos niveles de magnitud, que van desde la pareja, pasando por la familia nuclear y la extensiva, hasta llegar a la asociación de dos o más familias. Estas agrupaciones han realizado grandes desplazamientos debido a una variedad de motivaciones que he tenido ocasión de ilustrar en la Segunda Parte de este trabajo. Si bien las unidades sociales se han mantenido durante los viajes, existen también desplazamientos de individuos y de duplas de amigas o amigos que eventualmente pueden o no ser parientes.

El asentamiento es entonces el primer lugar de la política (*locus politicus*). A continuación, describiré las principales decisiones que deben tomarse en el ejercicio político en cada una de las unidades sociales y en los niveles de organización. También, ilustraré cómo se realiza el control social de los comportamientos esperados que conducen a mantener el equilibrio social, la homeostasis.

## 7.1 La autonomía de los grupos domésticos

Un grupo doméstico, es una unidad social y económica emplazada en un asentamiento. Debido a disposiciones cognitivas, afectivas y de conducta –por ejemplo, la ausencia generalizada de linajes–, las familias que conforman una comunidad no tienen diferenciaciones que generen desequilibrios o desigualdades por razón de prestigio o de acumulación. Es decir, la unidad socioeconómica que representa el grupo doméstico no deviene en unidad u organización política independiente y por lo tanto, tampoco existe concentración de poder en el grupo doméstico con relación a los otros grupos vecinos.

Sin embargo, la familia es un lugar de relaciones de poder que implican la obediencia y la toma de decisiones que afectan a toda la familia. La obediencia concierne a los niños y adolescentes, principalmente. En todos los casos que observé, los mandatos provienen por igual de papá y mamá. La vida familiar se hace en convivencia continua y es muy normal que el núcleo permanezca junto casi todo el tiempo. Incluso durante las reuniones generales del Resguardo, los congregados suelen ir en familia: esposo, esposa, hijos.

Las labores domésticas se reparten entre los niños y jóvenes y puede incluir ayudar en la cocina (especialmente trayendo insumos), en la huerta, en la limpieza del conuco, en traer leña, etc. En mis observaciones pude ver un movimiento colectivo donde todos los integrantes del núcleo familiar están activos en tareas domésticas, especialmente en las horas de la mañana. El cotidiano ofrece un espacio de aprendizaje por imitación y por práctica continua. Los mandatos son órdenes sencillas que parecen más la explicación de instrucciones: "vaya tráigame",

"alcánceme", "traiga una silla", "vaya por leña", etc. Nunca vi casos de desobediencia o de lo que llamamos en el interior del país "pataletas". Muy pocas de las actividades domésticas son intensivas: se pueden cumplir fácilmente en pocos minutos y los niños suelen seguir jugando o haciendo cualquier otra cosa.

Se puede decir que la familia es un organismo que trabaja de manera coordinada y que –desde pequeños–, la gente aprende el trabajo en común como forma de vida colectiva. El control social de este trabajo en común es inmediato, ejercido por los adultos, y de considerable influencia hasta que llega el periodo de la juventud. El rechazo a cualquier trabajo en común implica por lo tanto un rechazo a la vida colectiva y sólo puede significar una cosa: la fisión del grupo familiar.

El trabajo común como principal actividad de la vida colectiva implica también una distribución común del producto del trabajo. En el trabajo doméstico, la producción y el consumo están mediados únicamente por la labor colectiva y su relación es inmediata. La recolección (incluida la cosecha del conuco) y la caza (incluida la pesca en menor medida) implican la obligación de compartir más allá del núcleo familiar.

En mi primer viaje al Resguardo, en el año 2011, uno de los capitanes llegó hasta nuestro lugar de habitación con una bolsa negra chorreante de sangre. Era una parte de una lapa (*cuniculus paca*) que habían cazado la noche anterior. Ciertamente era un presente para los recién llegados que manifestaba una buena voluntad y un cálido recibimiento. Lo mismo hubiera podido hacerse con algo de mañoco, con unos plátanos o yuca. Prontamente entendí que se trataba de un producto de la caza y que tenía sentido porque Cristina –mi colega y compañera de campo– y yo, representábamos una especie de nueva unidad doméstica. Un último episodio de este tipo, se dio en el año 2022, con ocasión de la recolección de un gran panal de miel de abejas. Los recolectores fueron unos adolescentes que se arriesgaron en la tarea. Lógicamente, a cada uno le correspondía una parte, pero no por ello, dejaron de verter en un gran tarro de plástico una buena porción que repartieron entre las casas del asentamiento<sup>70</sup>.

Desde el seno de la familia no sólo se enseña esta norma de distribución, sino que se constriñe a hacerlo, de manera inmediata, por parte de los adultos. Sin embargo, existe un mecanismo de control social sobre los deberes del trabajo en común y de la distribución que no concierne a la familia sino al tejido social extra-familiar: la vergüenza. Identificada por Arcand para el caso de los Cuiba, es por primera vez explicada para el caso de la vida familiar de los sikuani/guahibo

---

<sup>70</sup> Laura Calle describe esta práctica tradicional de reciprocidad, intercambio y distribución bajo el término tradicional de *Wakena*. Si bien en mi experiencia de campo no se me instruyó sobre esta terminología mis observaciones y experiencias coinciden con esta descripción (Calle Alzate 2016, 197-99).

por Marcelino Sosa. En una sección de su insigne libro *El valor de la persona en la economía guahiba* (1985), Sosa explica “La forma de corregir a los que no compartían”, en la siguiente cita extensa:

Para entender la forma guahiba de corregir a los que no seguían las normas de la sociedad, es necesario entender la preparación de los niños en su hogar. Quienes primero corregían eran los padres a los hijos en su vida infantil. Les enseñaban sus obligaciones familiares y sociales y les corregían preguntándoles si no les daba vergüenza (aura) con los parientes que les veían. Por ejemplo, si el niño no obedecía para hacer las cosas que el padre mandaba, le preguntaba si no le daba vergüenza que le dijeran que era un perezoso. Si no compartía la comida con sus hermanitos o compañeros, los padres le preguntaban si no le daba vergüenza que los otros supieran que era una persona mezquina (asiwa). Así que el guahibo tenía este concepto de la vergüenza muy penetrado, y era él mismo quien se encargaba de responder por todas sus obligaciones familiares y sociales para no ser mal visto y caer en la vergüenza. Si alguien no se corregía a sí mismo (esto no era común), podría ser corregido directa o indirectamente por las palabras de ciertas personas que le hacían recordar su responsabilidad. La persona más apropiada para corregir a una persona que no repartía la comida o que no iba a trabajar cuando había un únuma era el primo cruzado (o la prima cruzada). Entre parientes más cercanos existía el respeto especial (urátane) que no les permitía hacer bromas, chanzas e indirectas el uno al otro, pero esta prohibición no existía entre primos cruzados. Además, los padres les habían acostumbrado a tener vergüenza ante su primo cruzado del sexo opuesto (su esposo potencial), diciéndoles: “¿No le da vergüenza ante su primo (o prima)?” Entonces si un hombre mostraba pereza, le corregía una prima; y si una mujer no repartía bien la cacería le corregía un primo, pero al principio las correcciones eran indirectas.

Por ejemplo, decían (en presencia de la persona que ofendió): “A mí sí me dio mucha carne de la cacería que trajo, tanto que me hizo daño la comida”. O así: “Yo voy a hacer como fulano ( nombra a la persona) para que me trabajen y luego yo no trabajarles a quienes me ayudaron”. “Es que el pobre está enfermo. Pero de pereza”. Esto lo decían para que tuviera vergüenza (aura). Luego, si no se corregía, la corrección podía ser más directa. Por ejemplo (en el caso del perezoso); “¿Por qué tiene miedo al trabajo? ¿Qué tal un marido como usted?”

Como se indicó, el no cumplir con las normas no era común, porque casi todo el mundo buscaba la manera de que no le dijeran esto para no sentir vergüenza.

Pero al inválido, enfermo, niño o viuda le ayudaban desinteresadamente, porque miraban que era digno de consideración, pues no podía hacer nada aunque quisiera. Por eso nadie molestaba a esta persona, pero al perezoso sí lo molestaban, y también a la persona que no compartía la comida. (Sosa 1985b, 36-37)

La vergüenza tiene que ver entonces con “la mirada del otro”, que es una mirada que importa. La presión social derivada de esa mirada del otro es siempre eficaz. Cuando se lleva una vida colectiva marcada por el trabajo en común, nada de lo que se hace pasa desapercibido, lo cual

conduce a que el control social inmediato sea omnipresente y omnisciente. El correlato de este panóptico humano es el chisme.

¿Pero qué pasa cuando dicho control no basta? Debido a una serie de normas de cortesía y respeto que establecen distancias (muchas de ellas orientadas a prohibir el incesto) se evitaba el contacto directo, excepto –como dice Sosa– con los primos. En general, para el caso del Resguardo, el contacto es más estrecho generacionalmente. Al mejor estilo bogotano, se suele emplear en el cotidiano una “indirecta” para señalar una inconformidad, a veces haciendo uso del humor negro. Se espera que la indirecta sea atendida, pero si esto no sucede, se pasa a la interpelación: ¿no le da vergüenza?

Este tipo de confrontación indirecta, es uno de los varios mecanismos usados para evitar el conflicto, despersonalizando el problema y recordando por una vía alterna el mandato social. Esto favorece que el control social inmediato no sea de tipo personal (de individuo a individuo) sino social y devuelve al conjunto de lo social, la garantía del estado que está a la base de estos dispositivos de sofisticada *politesse*: el equilibrio social.

Este sistema de equilibrio social y sus mecanismos de mantenimiento y control hacen de los grupos domésticos, y de la interacción de los mismos al interior de los asentamientos, entidades sociopolíticas autónomas. Fuera de estos mecanismos no existen formas de control social venidas de afuera, ni siquiera de otras comunidades al interior del Resguardo. Lo que sí existe es una fluidez en la asociación y en el establecimiento de alianzas interfamiliares e intergrupales.

La flexibilidad en la conformación *ad hoc* de conglomerados de grupos domésticos o de alianzas específicas entre ellos es una característica bien conocida de las sociedades indígenas llaneras, y en el siguiente aparte podremos ver un ejemplo de ello. La fluidez de estas asociaciones, permiten “el juego político” en palabras de Arcand (2019, 223), esto es un balance favorable entre los intereses que se ponen en juego con motivo de las asociaciones y alianzas.

La dinámica extrafamiliar que viene dada con ocasión del asentamiento multifamiliar trae otra ventaja. El grupo local sirve también como un punto de fuga de las presiones que puedan surgir al interior de las familias. Para el caso de los Cuiba, Bernard Arcand explica la función del grupo local (banda) relacionada con la conservación de cierto equilibrio que surge del sentirse parte de un grupo más grande que la propia familia:

"...ella modera y corrige un sistema de relaciones de autoridad que podría conducir al abuso. Los Cuivas (sic) pasan la mayor parte de su vida en grupos relativamente pequeños, y la banda abre un espacio público más amplio, una oportunidad indiscutible de disfrute que brinda el placer de confiar en 'Nosotros', pero también que permite escapar de la opresión. (Arcand 2019, 220)

Como vimos arriba, el control derivado de la vergüenza es un eficaz mecanismo que funciona como un patrón en todos los asentamientos<sup>71</sup>. Pero, si por alguna razón el contacto e interacción entre grupos domésticos o entre comunidades enteras derivara en conflicto, lo que suele suceder es la fisión: uno o ambos grupos en tensión levantan su casa y se emplazan en un lugar diferente. El éxito de este mecanismo estriba en tener un lugar a donde ir (es decir en la ocupación de un territorio de considerable extensión) y en la capacidad de moverse.

## 7.2 “No existe una organización supradoméstica”... ¡Pero existe Unuma! Alianza, liderazgos, fluidez y estacionalidad

En la segunda parte del presente trabajo, tuve ocasión de describir las migraciones de varias familias que luego de las presiones de diferentes frentes de colonización arribaron al Resguardo La Pascua. Más específicamente, en la sección “Baquianos, capitanes y pioneras. Dinámicas familiares y ritmos sociales en el inmenso Llano” describí el caso de Isaías Moreno y Luis Alberto Andueza (Quinifer), dos líderes que guiaron al conjunto de familias durante su recorrido desde la región del Muco hasta La Pascua.

Quinifer va a ser muy recordado en toda la región como un hombre osado, excelente conocedor de las tareas del llano, apostador de gallos imbatible y, sobre todo, un excelente orador<sup>72</sup>. Esta última cualidad, no sólo de orden retórico sino también carismático, es muy apreciada cuando las unidades familiares tienen que procurar un movimiento en conjunto, sea este un desplazamiento en el espacio o un proyecto como construir un puente, la casa para un vecino, o tomar la vocería ante alguna autoridad gubernamental. Como se puede conocer a través de la historia oral de la gente del Resguardo, estos liderazgos funcionales empiezan y terminan con la acción<sup>73</sup>. Siempre expectantes de entrar en escena, no generan nunca una continuidad que requiera de una burocracia que los mantenga en su singularidad. El hábito del trabajo en común crea una serie de disposiciones organizativas muy eficaces que no requieren ninguna expresión en términos de cargos, procedimientos ni mucho menos en la fijación burocrática de funciones.

---

<sup>71</sup> Además de la vergüenza (*aura*) como mecanismo de control social, Laura Calle describe con un rico detalle etnográfico el del desprecio (*atsoba*) –muy relacionado con el chisme– y el del aislamiento (*namatayaba*) (Calle Alzate 2016, 209-13).

<sup>72</sup> En la cultura popular de los Llanos, estas son cualidades típicas de un llanero criollo, razón por la cual se refuerza la idea de que estas familias estaban compuestas por indígenas y campesinos llaneros.

<sup>73</sup> Este rol de liderazgo suele identificarse con la palabra “capitán”.



La primera vez que realicé una actividad de gran envergadura en el Resguardo La Pascua fue a finales del año 2013, cuando Wilson, hijo de Erminda y de Darío era gobernador del Resguardo. Durante una semana, cerca de 120 personas pertenecientes a varias comunidades se reunieron alrededor de unas actividades que junto con algunos jóvenes universitarios les propusimos. Desde las 3 de la mañana había movimiento de motos, unos trayendo leña, otros yuca y plátano, otros carne...se notaban las humaredas de los fogones, el murmullo de la conversación y la consabida risa que indica que se está conversando amenamente. Ver la coordinación era todo un espectáculo de la logística. Como guiados por un mecanismo central automatizado, las cosas marcharon de una manera que cualquier relojero suizo envidiaría. Las implicaciones no eran menores: además de la bolsa común de presupuesto que se manejaba desde el Cabildo, cada familia aportaba una parte de lo necesario según la materia de que disponía.

El transporte era una dificultad mayor, ya que de punta a punta del Resguardo (incluyendo el área en reclamación donde hay una comunidad asentada) hay más de 30 kilómetros de distancia en línea recta. Varias motos tuvieron que hacer más de un viaje de ida y vuelta, lo que implica un costo en combustible que hay que calcular. Esta ocasión especial fue un momento en donde las capacidades de las unidades domésticas confluyeron en una organización social de gran dimensión. En palabras de Marcel Mauss, la morfología social cambió durante este evento: la asunción de jerarquías, la acumulación de excedentes, una logística coordinada para más de un centenar de personas, entre otros hechos, ilustran las capacidades organizativas de una sociedad que la literatura antropológica clásica ha sabido llamar como complejas.

Esta morfología social diferenciada ha sido interpretada como una cualidad flexible de la organización social indígena de los Llanos. Ciertamente, esta flexibilidad no es caprichosa: documentada ampliamente por la literatura etnográfica de la región, que muestra las variaciones en los patrones de movilidad y de organización social durante las temporadas de invierno y de verano, extiende su dinámica más allá del constreñimiento ecológico.

Además de lo ya señalado por Francisco Ortiz (2003a) cuando defiende la tesis de que los cambios en el modo de vida de la gente nómada de los Llanos obedecen menos a una adaptación al medio ambiente y más a una adaptación social a un sistema regional (que en los últimos años se encuentra dominado por el avance de múltiples fronteras de colonización) lo que tenemos aquí es la presencia de un ritmo social que se expande y contrae en escalas de organización y coordinación supradoméstica diferenciadas. Como ya se puede colegir, la estacionalidad supone la puesta en juego de una serie de habilidades diferenciadas según la escala de la organización, lo cual me permite confirmar desde un ángulo diferente mi tesis del Repertorio de Habilidades de Adaptación (RHA).

El trabajo colectivo que congrega más de una unidad doméstica se conoce como *Unuma* y curiosamente el diccionario Sikuani-Español lo caracteriza como un “préstamo Arawak” (263)<sup>74</sup>. *Unuma* comparte con la palabra quechua *minga* el campo de significación en torno al trabajo colectivo supradoméstico. Es una fiesta del excedente. En el núcleo familiar no existe *Unuma*, razón por la cual esta práctica se refiere a un modo de trabajo organizado supralocal.

Al ser una actividad supradoméstica su carácter es estacional. Esto último me parece importante recalcar. Las sociedades nómadas y seminómadas de los Llanos han sido caracterizadas como capaces de cambiar su organización social de manera estacional, y uno de los signos de dicha transformación se refiere a la congregación de varias familias conformando grupos locales, o de varios grupos locales conformando grupos regionales en convivencia próxima y por un tiempo determinado. Todo modo de organización supradoméstica es entonces estacional y en tanto “nivel” de organización, no puede considerarse como un estado sino como un momento. Ningún estado (y mucho menos el Estado) es entonces un punto de llegada de las forma de organización colectiva, sino un momento por el cual, se puede o no pasar. Veremos esto en el último capítulo.

El episodio que acabo de retratar es un ejemplo de *Unuma*. Habitados a asumir distintas disposiciones en el orden social, las familias que componen el actual Resguardo La Pascua tienen la ventaja de la adaptación y no siempre encuentran sentido a que un modo específico de organización perdure, salvo aquel que corresponde al funcionamiento de sus unidades domésticas. A pesar de tantos cambios violentos, este permanece como el más eficaz para asegurar la subsistencia. Se podría decir incluso que hay un rechazo consciente a los modos de organización que implican que los liderazgos carismáticos y/o estacionales perduren en el tiempo y asuman la forma de gobierno individual y centralizado.

No obstante, no quiere decir que no exista organización supradoméstica, aunque esta se dé sólo de manera estacional. Otra cosa piensa el aparato institucional. El estudio socioeconómico que sirvió de base a La Resolución que constituyó el territorio indígena de La Pascua describe la organización social del Resguardo de esta manera: “No existe una organización supradoméstica, pero recientemente, por razón de las exigencias territoriales, se ha delegado la representación de personas a quienes se domina Capitanes” (INCORA 1981, sec. Consideraciones, d).

A pesar de que existe *Unuma*, la interpelación externa que busca ver organizaciones estables y duraderas —en lo posible instituciones—, no es capaz de tener en consideración el

---

<sup>74</sup> “A partir de esta fecha comienza el trabajo de preparación de las plantaciones, que se realiza colectivamente según la modalidad de la “*unuma*”, según una palabra Achagua adoptada por los Guahibo para referirse al trabajo en comunidad” (Ortiz 1983, 57).

funcionamiento supradoméstico estacional, razón por la cual formula el juicio en forma de ausencia. Una sociedad sin Estado, una sociedad sin organización supradoméstica. Hará falta observar durante más tiempo y con más atención cómo las sociedades contra el Estado pueden estar a favor de la organización supra-comunal. Veamos los efectos concretos que ha tenido esta interpelación hacia las configuraciones institucionales.

Las “exigencias territoriales” de las que habla la Resolución se refieren al conjunto de disposiciones que provienen tanto de la *conformación* del territorio como Resguardo Indígena, así como del *funcionamiento* institucional esperado en tanto Entidad Territorial del Estado. Estas exigencias resuenan con expectativas de las comunidades, muchas de las cuales no se han visto cumplidas en los últimos años. Ciertamente, la idea de la necesidad de una estructura supradoméstica que gestione una serie de arreglos que involucran a todo el Resguardo (y en especial, los recursos del Sistema General de Participaciones) incorporó una dinámica de dependencia relativa a un nivel de organización que todavía no se ha terminado de consolidar ni de tomar forma.

En mi última estancia de campo, este fue un tema frecuente de conversación. La “falta de organización” del Resguardo como un todo social es achacada tanto al mal funcionamiento del Cabildo como a la divisiones internas del resguardo. Estas se refieren a divergencias entre las comunidades que dan como resultado la imposibilidad de un movimiento de conjunto: no hay representación en las reuniones de Asamblea, se dilatan procesos, se incumplen compromisos. A veces pareciera que la idea de resguardo como una comunión social y no sólo como un territorio de confluencia hace agua:

Somos el ejemplo mano, tratar de no embarrarla tanto, de entrarle al pueblo con credibilidad. Pero acá estamos fraccionados, Álvaro yo no sé, yo... yo veo muy difícil que este Resguardo se organice. Yo lo veo muy difícil. Hay unos estatutos que yo no sé desde qué contexto se hicieron. Si nosotros fuéramos a estar organizados, por lo menos este colegio, hubiera estado más potenciado, hubiéramos tenido un puesto de salud en función... Hubiéramos tenido nuestros niños y ancianos yo creo que con buenos programas, ayudándolos, como tiene que ser. (Entrevista con comunero, DC 2022-09-08)

... hablamos de los problemas de organización. Me dice que no hay organización en el resguardo, que es inexistente, que los capitanes no tienen legitimidad al interior del resguardo y que llevan varios años (desde el 2020) en esta situación de estancamiento. (Charla con antiguo gobernador del Cabildo, DC 2022-09-23)

Esta vehemente preocupación muestra no solo una frustración, sino la doble coyuntura organizacional: por una parte la instauración de una dependencia interna con respecto al funcionamiento administrativo, y por otra, la falta de mecanismos de cohesión y de consolidación de una comunidad moral. Esta situación es preocupante porque debilita al

Resguardo como un todo ante posibles coyunturas que vengan de afuera y que requieran de una unidad y de una posición de conjunto.

Sin embargo, esta situación es sorteada de manera diferenciada por las comunidades. Si bien algunas se mantienen al margen de las discusiones y prefieren aislarse, otras quieren tomar iniciativas de organización al interior de cada comunidad, en articulación con la organización supradoméstica pero con independencia de acción. Así lo registré en mi diario luego de una larga conversación con otro comunero:

Hablamos largamente de las dificultades en la organización del resguardo y comenta que deberían organizarse más como comunidad del Progreso con cierta independencia de la organización central del Resguardo que está presentando grandes problemas (...) en todo caso van a convocar una reunión para el martes y quieren que yo esté para ver en qué puedo ayudar y cómo se puede dinamizar la comunidad en términos administrativos y de gestión. (DC 2022-09-07)

Claramente, las comunidades no pueden esperar a que la organización de Cabildo marche adecuadamente para gestionar sus propios intereses, razón por la cual, recuperan sus espacios de autonomía cedidos bajo la promesa de un funcionamiento supra-comunal. Estos procesos de autonomía comunal pueden, o bien debilitar al Cabildo como figura administrativa, o bien pueden resonar con él fortaleciéndolo como un ente cohesionador.

En las próximas secciones veremos más formas de interacción, articulación y rechazo de figuras que trascienden el espacio comunal autónomo. Por ahora, voy a presentar la reconstrucción de una reunión de Asamblea, en la cual se propone el tema de infringir sanciones a comunidades o individuos. Lo sucedido allí nos revela un nuevo ángulo desde el cual comprender lo político en el Resguardo.

### **7.3 El caso de una reunión de Asamblea**

Las reuniones de Asamblea son un lugar formidable para entender la dinámica de la organización supradoméstica del Resguardo, sus limitaciones y sus aciertos. En varias de ellas confluyamos actores externos al Resguardo. Además de mí mismo, he podido ver Asambleas con presencia de agentes del Estado, representantes de ONG's y de empresas privadas.

El caso que voy a reconstruir a continuación, es sobre una reunión de Asamblea realizada en el último trimestre del año 2022. El motivo es discutir y definir varios puntos relacionados con la construcción del "Plan de Vida". Este proceso es liderado y financiado por una ONG, quien da los recursos de transporte y alimentación que garantizan la presencia de los comuneros. La

reunión es coordinada por un profesional contratado por dicha ONG que hace más de 10 años ya había hecho la construcción de un Plan de Vida "que se perdió". Dicho documento nunca fue entregado al Resguardo.

La reunión empieza con la congregación espontánea de los comuneros, quienes se llaman unos a otros e intercambian pequeñas conversaciones, especialmente muchas bromas. Ya había pasado el mediodía. El espacio de reunión es la escuela y la disposición del espacio retrata un aula de clase: hay un papelógrafo que es más bien un conjunto de pliegos de hoja pegados con cinta a la pared y un par de sillas al lado. Al fondo y a uno de los costados están las sillas de los escolares sin ninguna disposición en particular. Entre el espacio del orador y las sillas hay al menos tres metros de separación, lo que configura una pequeña placita al interior del salón.

La vista que tengo es la siguiente:



**Figura 43.** Escuela satélite en el Resguardo La Pascua utilizada como lugar de reunión.  
Fotografía tomada por el autor en octubre de 2023.

Las conversaciones todas son en español, incluyendo las que tienen los comuneros. Se da inicio formal a la reunión y las 17 personas congregadas se presentan, dan su saludo y reflexiones. Algunas personas incluyen sus cargos al interior del Resguardo:

1. Gobernador del Cabildo
2. Capitán

3. Secretaria Asamblea de Mujeres
4. Vicepresidenta de la Asamblea de Mujeres
5. Miembro Asamblea de Mujeres
6. Madre comunitaria del ICBF
7. Agente comunitario de la Fundación Cruzando Fronteras
8. Agente Comunitario en Salud Pública
9. Comandante de Bomberos Indígenas Brigadistas

Es evidente que faltan muchas personas, especialmente capitanes o al menos representantes de varias comunidades. Sólo hay cuatro de 10 comunidades representadas y la mayoría de personas presentes pertenecen a la comunidad anfitriona.

El Asesor contratado por la ONG escribe en el papelógrafo la agenda y el Gobernador solicita la inclusión de dos puntos adicionales. En una Asamblea realizada un mes antes se definieron unos compromisos que quedaron consignados en un documento titulado "Resolución 01 del 2022 del Resguardo La Pascua", el primer y único documento con este carácter, no sólo del año, sino de la historia del Resguardo. El texto reza de la siguiente manera:

#### **Resolución 01 del 2022 del Resguardo La Pascua**

##### **ASAMBLEA DE PLAN DE VIDA REGUARDO LA PASCUA**

Las autoridades tradicionales y políticas del Resguardo La Pascua avaladas por el convenio 169 de la OIT, ratificado en Colombia por la Ley 21 de 1991, teniendo presente nuestro reglamento interno:

Artículo 10: Asistir a las diferentes asambleas o reuniones.

Propender siempre por los intereses comunes del resguardo.

Y respetando los acuerdos metodológicos a los cuales se llegaron en el marco de la Asamblea Plan de Vida, se informa a la comunidad en general que:

- A partir de la fecha es obligatoria la asistencia del siguiente personal a las asambleas plan de vida: profesores indígenas que presten sus servicios dentro del resguardo; dinamizadores del programa del bienestar familiar, trabajadores del PIC y demás personal que tengan algún tipo de trabajo dentro del resguardo.
- Que es obligatoria la asistencia de los capitanes de todas las comunidades acompañados, al menos, por el siguiente personal: una mujer, un niño, un joven y un anciano.
- Es obligación de los capitanes llevar la información a sus comunidades y realizar los ejercicios preparatorios para la Asamblea siguiente.

La presente circular se firma a los 5 días del mes de septiembre del 2022, por la junta del cabildo.

Es claro que la lectura de la "Resolución" resaltó la ausencia de los comuneros convocados, especialmente de los capitanes. El Asesor de la ONG pregunta animadamente si existen sanciones para los ausentes. Se produce un largo silencio. La gente ni siquiera se mira. Un exgobernador del Cabildo levanta la mano y dice:

*"Sí se han aplicado sanciones: una vez se inhabilitaron los recurso de transferencias durante unos años. Se aplicaron y la gente fue aprendiendo"*

Inmediatamente, una de sus hermanas, quien fue capitán de su comunidad durante varios años apunta:

*"No deberían haber sanciones, sino que debería ser voluntario. Por ejemplo: "Yo me voy a poner a hacer mañoco y a rayar yuca dos semanas antes para poder separar el espacio" ¿Por qué no vienen? Porque no hay interés. Yo creo que eso es lo que nos gusta a nosotros que nos sancionen. Pero a mí esa palabra sanción no me gusta. No todos estamos hablando pero nos estamos acompañando"*

Esto anima a más gente a participar. Hablan entre ellos y algunos toman la vocería:

– *Agente de Salud: "Va a ser muy difícil: veamos los que estamos... ¡antes éramos de 100 para arriba!"*

– *Gobernador: "En un tiempo se manejaba de esta manera: por ejemplo El Progreso que tiene 36 familias se preguntaba cuántas familias van a venir y así era. Hemos aprendido muchas cosas pero no las hemos puesto en práctica. Qué sea más participativo con el apoyo del capitán preguntando cuántas familias van a tener. Hay unos casos difíciles en las comunidades. Ojalá nos entiéramos más por palabra. Antes uno prendía un fogón y de lejos se sabía que él iba a llegar. Si miramos la cultura Sikuani, hay mucha gente que no las conoce"*

– *Comunero : "Estamos como el pescado barbasqueado, corriendo de lado a lado"*

El Gobernador comenta un caso delicado en el que puede intervenir la justicia ordinaria

– *Agente de Salud: ¿Qué herramienta tenemos nosotros para sancionar este tipo de eventos? ¡No lo tenemos! Entonces si no podemos, entréguelo a la justicia ordinaria.*

El Asesor de la ONG interviene y sugiere con vehemencia que hay que poner sanciones a los ausentes. Pregunta abiertamente: ¿Sancionamos? La conversación continúa:

– *Agente de Salud: "Hay una debilidad grande. Al no asistir a una reunión dos o tres capitanes hacen que las cosas se retrasen"*

–Exgobernador: *"Que falte un comunero pero no una autoridad. Por las buenas no se logran las cosas...aquí toca someternos con algo que nos duela"*

–Excapitana: *"Antes se preguntaba por cada comunidad ¿quiénes tienen disponibilidad? Algunos decían que traían diez por comunidad. Al inicio de las asambleas antiguas, los capitanes traían su gente"*

Se hace tarde y es hora de marchar. Si oscurece hay peligro durante el recorrido y algunas personas están a una hora de camino. La reunión se disuelve y continúa al otro día.

Al siguiente día es domingo y llegan ¡60 personas! Por supuesto, proliferan nuevos cargos. No se hace presentación por persona. Lamentablemente la reunión empieza hablando nuevamente de las sanciones. Prontamente nuevos comuneros intervienen:

– Profesora: *"Hay mucho desánimo entre la gente por las reuniones. Nunca se llega a nada y eso es responsabilidad del Gobernador"*

– Comunera: *"Si no se propone una sanción estamos perdiendo el tiempo. No vamos a mezclar la mierda con la pomada. La gente no quiere llegar a la reunión, no sé por qué pero no quieren venir. ¿Qué día nos reunimos 15 personas y somos 165 familias?"*

– Capitán, esposo de la comunera: *"Como dice la Profesora esto nació de nosotros mismos. La otra vez empezamos 15 personas y luego terminamos 5. Hay 10 comunidades, imposible que de ellas no puedan venir 2 o 3"*

– Exgobernador 1: *"Estamos cubriendo dos cosas: la organización y lo de los Planes de Vida. Yo le dije a (nombra al Asesor de la ONG) que esto va a ser un problema si lo hablamos mezclado. Yo mismo sancioné una vez a una comunidad con apoyo de los capitanes; la sanción fue que no se entregaron los recursos de transferencias por un año"*

– Profesor 1 (joven): *"Hay que avanzar en los temas. Yo pregunto: ¿ese reglamento interno que habla la Resolución ¿si está aprobado?"*

La gente le dice que sí está aprobado, desde el 2016, que con Profesionales Amigos hicimos esa tarea. Otro comunero interviene:

– Comunero: *"Como dice la Sagrada Escritura: "el padre que quiere al hijo debe castigarlo"*

– Capitán 1: *(Inicia su discurso con algunas frases en Sikuani) "Lo que estamos haciendo es para nosotros, como cuando uno hace las flechas. La sanción es buena cuando no le toca a uno. Pero de todas maneras yo estoy acuerdo con las sanciones: toca implementar el Reglamento. Es importante para que tengamos un buen funcionamiento."*

– Capitán 2: *"Yo estoy de acuerdo con las sanciones. Muchas reuniones hemos tenido en este Resguardo y no se ha hecho nada. Estamos en la reunión, leemos, aprendemos y todo y salimos y no pasa nada. Y no es aborita no más en este año."*



– *Gobernador: "No nos entendemos entre nosotros. Yo he ido a (nombra la comunidad de los Cuiba) y es una comunidad muy desunida. Yo veo que la organización ha decaído.*

– *Enlace de Salud: La organización de cabildo es una estructura ajena, impuesta en la colonia para exigir a la Corona. Pero la nuestra no es esa.*

Otro exgobernador toma la palabra e intenta cambiar el tema:

– *Exgobernador 2: "Yo quiero felicitar a todos los que estamos aquí, por todo el esfuerzo que hacemos". Yo ahora soy el Alguacil mayor de la guardia indígena y ella debe ayudar con la aplicación de correctivos.*

No se pudo cambiar el tema, así que continúa la conversación

*Profesor 2: "Octubre de 2022 hablando de sanciones... Hoy deberíamos estar hablando de un proyecto grande y ahora estamos es hablando de sanciones y sanciones... El problema no es de sanciones ni de correctivos. El problema es cómo la comunidad va a comprender esa sanción. El papel aguanta todo. Tengo entendido que el territorio es de todos y que la máxima autoridad es la Asamblea. Sí, tiene que haber un orden. Se debe agregar en el estatuto sobre la presencia de gente foránea cuando está en nuestro territorio. Yo los invito que vayamos adelante en nuestro proceso y que esta vez no se pierda.*

La reunión continúa, pasando del tema de las sanciones al de la estructura de "gobierno" del Resguardo. Se tocan otros temas y luego se disuelve la reunión.

Al siguiente día se reduce en 15 personas la participación en la reunión, aunque se abordan temas concretos. Analicemos lo que ha sucedido:

## 7.4 Análisis del caso

La anterior descripción/transcripción de una reunión real de Asamblea nos arroja una serie de datos importantes que quiero profundizar. La forma en que resalto los detalles está animada por la resonancia que logran con otros episodios de mis estadías de campo, y especialmente por las actividades en que he ayudado directamente al Resguardo La Pascua con temas relacionados con el fortalecimiento de su organización.

Lo primero que llama la atención son las organizacionales de donde provienen los protagonistas. Si excluimos las instituciones ajenas al Resguardo, tres son las organizaciones supradomésticas que figuran. La primera es el Cabildo, forma ajena a los modos de organización de todas las sociedades indígenas llaneras, de la cual tendré ocasión de hablar más adelante (REF CRUZ). Es el Cabildo la organización más parecida a una burocracia que existe al interior del Resguardo y a diferencia de su funcionamiento, su permanencia no depende de la dinámica interna al territorio indígena. Por ley, si hay Resguardo, hay Cabildo.

La segunda organización mencionada es la Asamblea de Mujeres. Esta se constituyó en el 2016, por una iniciativa en conjunto que yo mismo animé y ayudé a configurar, junto con otros "organismos colegiados" que en su momento pensábamos que podían funcionar en el Resguardo. Estos organismos se ubicaron dentro de un conjunto que llamamos en su momento "Organización Tradicional", con el fin de distinguirla de la "Organización de Cabildo" y la "Organización Administrativa", las cuales se pensaron como mediaciones entre la dinámica interna y la externa.

Según el Plan de Vida (ORIPA, 2016) que configuró dicha estructura, la "organización tradicional" se compone de: Asamblea de Capitanes, Asamblea de Jóvenes, Consejo de Ancianos, Alguaciles y Asamblea de Mujeres. Esta última ha sido un escenario de bastante autonomía con respecto al Cabildo, y los gobernadores tienen opiniones enfrentadas sobre dicho organismo, aunque la mayoría lo apoyan. Las mujeres han adelantado varios proyectos juntas y por su propia cuenta han conseguido recursos y apoyos fruto de su relacionamiento estratégico.

La tercera organización es la Guardia Indígena, identificada en la estructura del 2016 con el nombre de "Alguaciles". Esta estructura fue copiada de los indígenas del Cauca, quienes las volvieron casi parte estructural de su movimiento. Los líderes de la guardia de La Pascua han participado en reuniones nacionales invitados por la ONIC y han recibido cierta formación. Para quienes hemos estado más de una década acompañando al Resguardo La Pascua, no dejan de ser una novedad.

Estas tres organizaciones han resistido el paso de los años recientes con relativo éxito, aunque por causas diferenciadas. El Cabildo y la Guardia son instituciones ajenas al Resguardo y adoptadas por él. La Asamblea de Mujeres en cambio es una iniciativa propia que ha perdurado por el propio interés y capacidad organizativa de las mujeres que han participado y puesto su trabajo en el mantenimiento de la organización. Este es sin duda un ejemplo de una organización supradoméstica en muchos sentidos exitosa.

Las reuniones del Resguardo requieren unos cargos fijos, en especial el de secretario. Ha sido ocupado más por hombres que por mujeres, y se encargan de llevar atenta nota de las reuniones, escriben los compromisos y toman listado de asistencia. El influjo de la educación recibida en la misión se nota bastante: la posición del cuerpo, la caligrafía prolija, y en general, la disposición del espacio replicando el aula de clase.

Sin duda, la Escuela fue y es la única institución que ha perdurado en el Resguardo, y por extensión y generalización, en los Llanos. Por esta razón, cualquier iniciativa que asemeje una organización institucional replica sus formas, disposiciones y costumbres. El habitus de la escuela deviene el habitus de cualquier intento de burocracia e institucionalidad.

La invocación de ciertos documentos ayuda a configurar el ámbito de significado de la institucionalidad que el Resguardo intenta asumir. Finalmente, ser un Resguardo (como veremos) es tener una serie de papeles: la resolución de creación del Resguardo, el Plan de Vida y los estatutos son esa materialidad efímera que le dice a los demás (Estado, empresas, ONG's) qué es el Resguardo pero que poco o nada influye o tiene que ver en los asuntos cotidianos del mismo.

El recurso a la primera y única Resolución del año, emitida a finales del mes de septiembre es bastante curiosa y denota una apropiación de un mecanismo ajeno, derivada de una fuerte influencia del Asesor de la ONG. Dicho mecanismo es el de una fórmula que impone obligaciones de parte de una “autoridades tradicionales y políticas” (avaladas por una ley externa al Resguardo...) a “la comunidad en general”: “a partir de la fecha es obligatoria la...” “es obligación de...”. Nada más contrario al espíritu comunitario que he descrito anteriormente.

Este lenguaje de *requerimiento* es propio de cierta burocracia emparentada con el poder y lo que se ve todos los días es la multiplicidad de mecanismos internos a la dinámica social del Resguardo que justamente se agencian con el fin de evitar cualquier tipo de imposición. Por supuesto, el acto de emitir dicha resolución dista de la divulgación que obtuvo, razón por la cual su invocación resultó –en palabras de Julieta Lemaitre– en la pronunciación de un conjuro. Se pretende que el hecho de que exista una Resolución y de pronunciarla como si por sí misma invistiera de poder y autoridad lo nombrado. De nuevo, acudir (así sea de manera solemne) a una ley externa, así el influjo de la educación católica haya penetrado no pocas conciencias, resulta en la práctica sin sentido.

Este mecanismo de la palabra fijada en el texto, contrasta con el mecanismo de la palabra hablada del consenso, fruto de las cotidianas conversaciones al interior de los grupos domésticos. Si el texto fijado es un punto, la palabra hablada es una red, y ambas disposiciones son contrastantes, si bien pueden en efecto coexistir y relacionarse. Pero este no es el caso.

La Resolución condensa dos movimientos que son de gran interés analizar. El primero es que sin duda tiene un principio de realidad y es la ausencia continua de los capitanes en las reuniones de Asamblea. Es por esta razón que es necesario crear un mecanismo, pero el que se inventa es el del constreñimiento. Aquí está el segundo movimiento, y tiene que ver con el efecto deseado. Se espera que la ley pronunciada se cumpla.

El principio a nivel cognitivo e ideológico resulta transparente: se espera que se cumpla lo promulgado porque tiene el carácter de norma, carácter que en sí mismo, en su inmaterialidad, obliga a quienes demanda a cumplirla. En efecto, toda ley requiere constreñimiento. ¿Qué pasa si la norma no se cumple?

Aquí es donde sucede toda la interesante discusión sobre la sanción, que es al mismo tiempo institutiva e instituyente de la norma indicada en la resolución. Pero ¿qué poder o autoridad sustenta la ley y da la capacidad de obligar a cumplirla? Ninguna, o al menos no, ninguna autoridad concentrada en persona alguna. Por esta razón, se acudió en el pasado a denegar el acceso a los "recursos de transferencias" (de los cuales hablaré en REF CRUZ), que es el único poder que puede tener el representante del Resguardo y que le viene de afuera. La externalidad que funda ese espacio de poder del Cabildo no coincide con las disposiciones organizativas comunales del Resguardo y por lo tanto su efecto es reducido. Vale la pena recordar que la antigua sanción proferida por el exgobernador a una comunidad se hizo "con apoyo de los capitanes", como muestra del único constreñimiento posible: el de lo social en pleno.

La cuestión de las sanciones pasa por la ausencia de un poder que las ejecute. Ni el poder imaginario de una ley ni el poder real de ninguna instancia o persona tiene lugar de ejercicio, porque el verdadero poder se encuentra disperso en la red de sociabilidad cotidiana cuyos mecanismos son el trabajo colectivo y el consenso permanente derivado de la conversación constante.

Es en esta dirección del trabajo común que se da uno de los argumentos en contra de las sanciones. La expresión "debería ser voluntario" está emparentada con: "¿Por qué no vienen? Porque no hay interés". Voluntad e interés no sólo son cualidades morales sino disposiciones para el trabajo en común, por ello precisa que si hubiera tal, la gente diría: "Yo me voy a poner a hacer mañoco. Y a rayar yuca dos semanas antes para poder separar el espacio".

La voluntad e interés tienen un significado concreto: movilizan el trabajo colectivo, ya sea en el acto de la participación en la reunión que significa "llevar algo" o ya sea en el hecho de preparar las condiciones para poder ausentarse del trabajo colectivo (Unuma), esto es, anticipar la producción para poder usar un excedente de tiempo no productivo.

La intervención que hace la capitana a propósito del Unuma está lejos de ser una interpelación moral. Por el contrario, tiene todo el sentido práctico, puesto que —como vimos más arriba—, el Unuma es la estrategia de organización política efectiva, la única capaz de lograr un movimiento conjunto de tipo supradoméstico. La alusión a la utilidad del trabajo colectivo resuena también en el trabajo individual de tipo práctico: "Lo que estamos haciendo es para nosotros, como cuando uno hace las flechas". Los espacios colectivos tienen una utilidad práctica, deben ser como las herramientas.

Las reuniones de Asamblea tienen un aspecto particular diferente al del trabajo colectivo: se habla en público. Si bien la gente del Resguardo está habituada a vivir conversando todo el tiempo, es inusual que esto se realice en un ámbito formal y mucho menos frente a todos los otros parientes. Esto recuerda una de las definiciones que hace Clastres sobre el jefe como

orador: “No se puede decir que el jefe es un hombre que habla, sino que aquel que habla es un jefe, fórmula fácilmente aplicable a todo el continente sudamericano” (1974, 37).

En efecto, cuando la capitana dice “No todos estamos hablando pero nos estamos acompañando”, indica que la Asamblea es un espacio colectivo no restringido únicamente a los capitanes y autoridades tradicionales, es decir, no exclusivo de “los que hablan”. Una comunera intervino también en la misma dirección: “nosotras venimos y que no hablemos no quiere decir que no participemos. Si no decimos sí aprendemos”. La insistencia de la participación de los que no hablan, es decir de los comuneros que no ejercen alguna función de liderazgo, no sólo señala formas alternativas de participación distintas a la deliberación, o al menos a la deliberación en público: insisten también en que *la reunión* no es el único espacio político.

Nuevamente aparece con vigor la palabra hablada y la conversación como el lugar de la política. Cuando el gobernador insiste en que “Ojalá nos entendiéramos más por palabra. Antes uno prendía un fogón y de lejos se sabía que él iba a llegar” sugiere también que la comunicación a larga distancia era la anticipación del espacio discursivo como lugar político. La importancia de este *\_locus\_* estriba en que organiza las funciones de liderazgo de tal suerte que garanticen la permanencia, armonía y recurrencia de las conversaciones.

La figura de capitán es entonces la de aquella *persona que habla* y que además convoca y organiza a *su gente* para que confluya en el espacio colectivo del Unuma o de la reunión de Asamblea. Implica por lo tanto no sólo cualidades comunicativas y carismáticas sino el tiempo y el esfuerzo logístico para invitar y conducir a la gente. La persona del líder es funcional al espacio del trabajo colectivo como lugar político y su permanencia y valoración dependen del éxito que tenga el trabajo colectivo.

Las prácticas y lugares de lo político en el Resguardo La Pascua cifran su éxito en su carácter flexible. Esta cualidad adaptativa de la organización sociopolítica consiste en un patrón de acción que basa su funcionamiento en los pequeños acuerdos que se logran en la conversación continua y cotidiana. La interrelación entre estas micro interacciones da como resultado movimientos de conjunto de mayor proporción y complejidad, como en las bandadas de aves, los cardúmenes de peces y los enjambres de abejas<sup>75</sup>.

---

<sup>75</sup> En esta misma dirección, Giovanna Micarelli ha profundizado en estos relacionamientos a nivel interétnico en la Amazonía colombiana, en un texto que justamente se titula “Pensar como un enjambre” (Micarelli 2010)

## 7.5 Los Sistemas Regionales: latencia y estacionalidad de una organización supralocal

En esta sección quiero abordar la organización política supralocal de las sociedades indígenas de los Llanos, desde el punto de vista del Resguardo La Pascua. La voluntad de considerar mecanismos políticos de integración coincide con el enfoque interétnico y regional que he planteado para el conjunto de esta investigación. Abordaré el análisis de los Sistemas Regionales desde el testimonio etnohistórico hasta la realidad de las organizaciones políticas indígenas contemporáneas.

Lejos de ser unidades discretas, se sabe que las sociedades indígenas llaneras mantienen relaciones desde tiempos prehispánicos, interacciones que van desde matrimonios y alianzas, hasta confederaciones pasando por relaciones comerciales, entre tantas otras. En opinión de varios autores, estas relaciones distaban de ser espontáneas; antes bien, configuraban sistemas regionales de interdependencia –incluso sistemas macro regionales– los cuales constituirían “horizontes civilizatorios” compuestos de matrices culturales compartidas como veremos en el desarrollo de la presente sección.

Fruto de varios años de trabajo colectivo, en 1981 la antropóloga venezolana Nelly Arvelo Jiménez propone junto con Filadelfio Morales el concepto de “Sistema de Interdependencia Regional de la cuenca del Orinoco”(Morales y Arvelo-Jiménez 1981, 604), como hipótesis derivada de múltiples testimonios etnohistóricos sobre las relaciones de intercambio de varias culturas de los Llanos de Colombia y Venezuela.

A propósito de las fuentes que inspiran este concepto, llama la atención que haya sido justamente el trabajo de Nancy Morey (N. C. Morey 1975) sobre la etnohistoria de esta región uno de los trabajos fundamentales, puesto que su investigación se concentra en los Llanos colombianos. Por la misma época y en otro trabajo realizado con su esposo Robert Morey, la antropóloga estadounidense estudia las relaciones comerciales en los Llanos colombo-venezolanos; ambos describen con gran detalle la presencia de redes y centros comerciales e incluso proponen la existencia de “un sistema regional de culturas especializadas e interdependientes”

Los pescadores intercambiaban sus productos con los cultivadores, quienes intercambiaban con los cazadores, quienes intercambiaban con los pescadores; los habitantes de las sabanas canjeaban con los habitantes de las selvas y éstos con los de las cuencas fluviales. Dentro de los llanos la dirección del canje y el flujo de la riqueza iba desde el Orinoco hacia afuera: de los ríos mayores hacia sus afluentes y al interior de las sabanas. Pero eso no fue una indicación completa

del status relativo de riqueza; *la diversidad ambiental y climática ponía énfasis en la igualdad del canje i.e. en la reciprocidad equilibrada. Contribuyó al desarrollo de un sistema integrado de comunidades culturalmente heterogéneas* (N. C. Morey y Morey 1975b, 556 Resaltado propio)

Otras relaciones comerciales interétnicas fueron estudiadas para el caso de los Yekuana (Coppens 1971) y de la Guyana (Butt Colson 1973; Neil L. Whitehead 1991), las cuales confirman la existencia de amplias redes de intercambio basadas en relaciones inter tribales de origen prehispánico en la región de la Orinoquia; incluso, en opinión de Spencer y Redmond, se puede hablar de cacicazgos (*chiefdoms*) prehispánicos para los llanos de Barinas en Venezuela (Spencer y Redmond 1992); un panorama general de los cacicazgos en América se puede encontrar en la compilación que ofrecen Robert Drennan y Carlos Uribe (1987) a finales de la década del 80 que hace contrapunto con las preocupaciones de dicha época por entender sistemas regionales y relaciones interétnicas de mediana y gran escala en toda América.



Figura 44: Mapa de la cuenca del Orinoco con las principales ciudades actuales. Fuente: Adobe Stock.

Para el caso del área del Alto Orinoco, la antropóloga estadounidense Jean Jackson destacó tempranamente la importancia de ofrecer una mirada regional a partir de las redes de relaciones interétnicas en el caso de los grupos Tucano del Vaupés (Jackson 1983); así mismo, el también antropólogo estadounidense Robin Wright defenderá que “Hay evidencia considerable de que en los tiempos precontacto, las sociedades del Noroeste estaban vinculadas a una red de interdependencia mucho más amplia, que se extendía desde el Orinoco hasta el bajo río Negro”

(Wright 2005. Traducción propia), lo cual complementa los registros etnográficos hechos tempranamente por George Edmundson en 1906 sobre las relaciones de los Manos del Río Negro con los holandeses (Edmundson 1906). Por supuesto, las grandes migraciones de sociedades indígenas en la región Amazonas – Orinoco, sugieren el establecimiento de relaciones interétnicas (Métraux 1927) y con ello, el intercambio comercial y el establecimiento de asociaciones (y también de divergencias) políticas, lo cual brinda un panorama de una región con sociedades dinámicas, conectadas y en constante interacción y transformación.

Si bien la pareja de antropólogos estadounidenses Robert y Nancy Morey profundizan en las relaciones comerciales de los pueblos llaneros, el Sistema de Interdependencia Regional de la cuenca del Orinoco (de ahora en adelante SIRO) expresa otras interacciones complementarias que justamente lo llevan más allá de ser una configuración de una u otra tipología relacional para convertirse en un sistema, en sí y como tal, es decir, en un conjunto de relaciones, estructuradas y funcionales.

El antropólogo venezolano Horacio Biord Castillo explica muy bien la razón por la cual la gran diversidad de sociedades indígenas se encuentra articulada en relaciones de múltiples niveles:

Tal heterogeneidad de pueblos y lenguas indígenas podría sugerirle a un analista la idea errónea de que eran sociedades estancas, separadas por fronteras rígidas. En realidad eran grupos étnicos con múltiples vínculos y mecanismos de articulación e interacción social. Esos grupos compartían matrices culturales similares, es decir, pertenecían los antiguos y pertenecen los actuales a un mismo horizonte civilizatorio: el denominado orinoco-amazónico. Al tener estos grupos matrices culturales similares, compartían también recursos culturales e instituciones sociales, valores y creencias, etc. Esto generaba una menor distancia estructural entre las sociedades involucradas (Biord Castillo 2005, 87).

Biord retoma el concepto que en 1993 propuso Silvia Vidal de “Horizonte civilizatorio Orinoco-Amazonense” (1993) inspirada a su vez en el concepto de “unidad civilizatoria” que cinco años antes propuso Guillermo Bonfil Batalla (1987). En su propuesta, Vidal precisa conceptos muy importantes para comprender las relaciones interétnicas, tales como matriz cultural, etnogénesis, reproducción social, confrontación étnica y política y horizonte civilizatorio. Sobre este último precisa que la unidad que presupone este horizonte fue impulsada por “a) la interacción intra e inter-étnica que hizo surgir elementos culturales característicos de ese horizonte civilizatorio en cada matriz cultural, y b) los niveles coyunturales o permanentes de integración política entre estas sociedades (Vidal Ontivero 1993, 20).

Esto quiere decir que se pueden registrar distintos niveles de interacción en los pueblos llaneros y que estas interacciones producen sociabilidades de distinto orden que procuran su integración política en contextos cambiantes. Lejos de considerar a los pueblos de la altillanura como



unidades aisladas cuyo patrón de asentamiento nómada y seminómada los confinaría a una existencia endógama y autorreferencial, el análisis que permite el SIRO nos deja un paisaje pluriétnico entretejido en redes de relaciones que nos hablan más de una sociedad regional indígena que de un conglomerado de grupos atomizados. De aquí que abogemos en este trabajo por una perspectiva regional y macro regional al momento de estudiar las sociedades indígenas llaneras.

En “reconstrucción de los procesos de etnogénesis y reproducción entre los Baré del Río Negro” Vidal (1993) explica los sistemas de interdependencia a partir de las interacciones de grupos Arawak que comparten una misma matriz cultural. Sus conclusiones me interesan mucho porque describen las similitudes entre los grupos Arawak y por lo tanto son extrapolables a los grupos Piapoco, presentes en la actual altillanura colombiana. Este trabajo nos ayuda a confirmar también que las relaciones interétnicas dieron paso a la convivencia de varios grupos étnicos en un mismo territorio, cuestión que ya había señalado Alberta Zucchi. En el estudio de yacimientos donde se encuentra más de un estilo de alfarería, la arqueóloga venezolana infiere la presencia de “comunidades multiétnicas en coexistencia pacífica” (Zucchi 1985, 40).

Ya en 1987, al profundizar en las evidencias etnohistóricas de las relaciones interétnicas de los grupos llaneros que constituyen el SIRO, Silvia Vidal va a sugerir la existencia de un sistema similar para el Río Negro; al mismo tiempo propone dividir cada sistema en subsistemas regionales y en circuitos locales de interacción: “Los primeros representan el nivel de articulación de las relaciones intertribales que se gestan en el interior de una sub-región determinada (Ej.: los Llanos de San Martín y San Juan o la zona del Isana–Vaupés). En cambio, los circuitos constituyen el nivel de integración de la red de interacción que un grupo específico (Ej.: los Piapoco y/o los Curripaco) y sus subgrupos mantienen con otras sociedades” (Vidal Ontivero 1987, 11). Más tarde, en 1999, Vidal va a profundizar en la caracterización del SIRO a través de la comparación de grupos de los troncos lingüísticos Arawak, Tukano y Makua y de su intrincado relacionamiento en un sistema regional de jerarquías político-religiosas (Vidal Ontivero 1999).

Gracias a la descripción de los niveles de articulación e interacción del SIRO, la antropóloga venezolana nos ofrece una matriz de análisis para considerar las relaciones interétnicas en áreas geográficas y culturales macro y meso regionales; también, ofrece un modelo del proceso migratorio de los Piapoco que permite comprender mejor las influencias sobre los grupos Guahibo, pobladores ancestrales de las sabanas del Vichada antes de las interacciones Arawak. Para el caso de los Cuiba, Francisco Ortiz realiza una interesante crítica al modelo de nomadismo basado en la ecología cultural y propone que su forma de vida se debe a una

“respuesta adaptativa al entorno social”, debida a “su inserción en los sistemas regionales (donde predominan las culturas Arawak y Tukano)” (Ortiz Gómez 2003b, 274).

Neyl Whitehead había considerado también la presencia de “Macro-sistemas Políticos Aborígenes” antes del contacto europeo (Neil Lancelot Whitehead 1989) en el Alto Río Negro, denominados luego por él mismo como “sistemas supralocales de interacción” los cuales pueden contener tanto redes comerciales como agrupamientos etno-políticos fundados en relaciones políticas a nivel regional, las cuales se fundamentan –en la mayoría de casos– en relaciones de parentesco (Neil L. Whitehead 1993).

Whitehead asegura que dichas relaciones representan una complejidad cultural que no siempre es reseñada en la etnografía de la región, y que en ellas es importante incluir las relaciones con los migrantes europeos puesto que la interacción entre estos dos horizontes civilizatorios originó varios procesos de etnogénesis. Además, señala que “parece innegable que las relaciones políticas y económicas a través de la divisoria de aguas entre el Amazonas y el Orinoco, y aun hasta los Andes, eran tan sofisticadas que no pueden compararse con la posición marginal ocupada hoy en día por la mayoría de los pueblos de las tierras bajas” (Neil L. Whitehead 1991, 263).

Las relaciones comerciales a escala regional han sido uno de los focos de atención que permiten considerar el sistema de interdependencia. Sin duda el trabajo de los Morey sobre el comercio indígena en el Orinoco sentó las bases para el establecimiento de nuevos enfoques de investigación que impulsaron estudios etnohistóricos en la región. Este estudio posicionó en la etnología de la región la idea de la existencia de “centros comerciales o mercados” llamados también “cadenas” (N. C. Morey y Morey 1975b, 541 y 545) que ponían en contacto lugares tan apartados como La Guayana, Los Andes y el Alto Orinoco.

El trabajo de los Morey es muy importante también porque considera la existencia de intercambio sin contacto debido al gran comercio de bienes indígenas y europeos y por lo tanto pone de presente formas de relacionamiento que no pasaron en principio por conflictos directos o choque entre los horizontes civilizatorios. A pesar que Jonathan Hill considera que para el caso del Orinoco medio “no hay evidencia histórica de jefaturas poderosas que dominaran esta región central” y que por el contrario esta región “se había convertido en una zona de comercio intercultural y contacto entre una variedad de pueblos lingüísticamente diferentes” (Hill 1996, 150 traducción propia), y que incluso Rafael Gasson indica que

“...las sociedades indígenas desarrollaron un complejo sistema de dependencia mutua dada la distribución desigual de recursos. En relación con la naturaleza de cambio social, este tipo de interacción limitaba el desarrollo de la desigualdad política y las pautas de redistribución eran la

norma. Diferentes formas de organización política coexistían, pero *en ningún caso se trataba de sociedades muy desarrolladas y las formaciones tribales predominaban*” (Gasson 1996, 137 énfasis propio),

Nancy y Robert Morey no dejan de considerar que el “sistema regional de culturas especializadas e interdependientes” (N. C. Morey y Morey 1975b, 556) representa rasgos de complejidad cultural (N. C. Morey 1976) que lo hacen más que un simple lugar de paso o de intercambio, o una zona cultural intermedia, frente a las zonas culturalmente más complejas y definidas en la arqueología (Gassón 2002). El trabajo de Whitehead sobre “la transformación del comercio y la política indígenas en el Amazonas y Orinoco” también subraya la complejidad cultural asociada a estas redes de intercambio: “parece innegable que las relaciones políticas y económicas a través de la divisoria de aguas entre el Amazonas y el Orinoco, y aun hasta los Andes, eran tan sofisticadas que no pueden compararse con la posición marginal ocupada hoy en día por la mayoría de los pueblos de las tierras bajas” (1991, 263). Para el caso del Orinoco medio, Rafael Gasson ha puesto en duda la existencia de redes de comercio a larga distancia

como estructuras institucionalizadas y permanentes, basadas en la circulación de bienes básicos y otros bienes que beneficiarán a las comunidades. Por el contrario, los datos arqueológicos apoyan la noción de intercambios a larga distancia, basados en la circulación de bienes de prestigio y quizás algunas redes de carácter regional que comunicaban las montañas de los Andes, los Llanos y la Orinoquia” (Gasson 1996, 143).

El debate que instaura Gasson sobre la diferencia entre ser una red de comercio, y la práctica de intercambios a larga distancia, ayuda a historizar la dinámica del SIRO. Si bien en tiempos prehispánicos el Orinoco fue “la columna vertebral de un sistema de intercambio amplio y desarrollado” (Whitehead citado en Gasson 1996, 146) o “la avenida mayor de tránsito cultural y ambiental”(N. C. Morey y Morey 1975b, 534), aún está por estudiarse en profundidad la organización sociopolítica de este importante centro comercial Orinoco-Amazonense. De alguna manera, trabajos recientes como los de Luis Cayón y Thiago Chacón (2014) quienes estudian la formación del sistema de interdependencia del Alto Rio Negro a partir de datos arqueológicos, etnológicos y de lingüística histórica representan un ejemplo de los estudios interdisciplinarios que sería muy importante realizar en la región de los Llanos colombianos.

El trabajo de Marcelino Sosa sobre la economía guahiba representa una de las principales contribuciones para el entendimiento de las relaciones comerciales inter e intra grupales antes, durante y después del contacto con los “blancos”. De manera especial su descripción de las cadenas comerciales de intercambio, a saber oriente-occidente y norte-sur nos aportan un panorama bastante preciso y de gran utilidad para una comprensión etnohistórica de la región (Sosa 1985a, 50-52).

La potencia de la teoría del SIRO radica en que expande el análisis de grupos étnicos discretos o con interacciones localizadas hacia la consideración de formaciones societarias (Vidal Ontivero 1997) regionales con distintos niveles de integración sociopolítica que luego del contacto con las formaciones societarias europeas redujeron su complejidad sin perder muchos de sus rasgos característicos. Lo que fue descrito primero como un choque entre dos horizontes civilizatorios, fue profundizado después por Silvia Vidal con el concepto de “situación colonial periférica” el cual explica el “contexto mayor de confrontación entre dos horizontes civilizatorios (el Europeo y el Orinoco-Amazonense) y de participación de los amerindios en el sistema colonial” (Vidal Ontivero 1997, 23).

Si bien Vidal no utiliza el concepto de “adaptación al entorno social” de Ortiz, su descripción de la situación colonial periférica incluye la consideración de las estrategias de control cultural de los pueblos indígenas en la conservación de sus formas de reproducción social y producción económica autónoma. Más recientemente, la antropóloga venezolana Berta Pérez defiende la continuidad del SIRO, el cual, a pesar de presentar dimensiones mucho más reducidas, conserva el tipo de integración política horizontal y no jerárquica basada en el parentesco y la reciprocidad (Pérez 2012). En mi opinión, está pendiente aún la reconstrucción del proceso del sistema de interdependencia para el lado colombiano.

Existe pues evidencia de las relaciones interétnicas pre y post- hispánicas y de que estas relaciones lejos de ser meramente formales, consiguieron establecer redes de interdependencia e incluso simbiosis interétnica e intertribal —el caso de los Cubeo de habla Tukano cuya una de sus fratrías es Arawak (Hill 1996) es de resaltar—, lo cual había sido también señalado por Frederik Barth para el caso de las relaciones interétnicas:

Esta complementariedad puede originar una interdependencia o una simbiosis, y constituir los campos de articulación a que nos referimos antes; por lo contrario, en aquellos sectores donde no existe complementariedad, no puede existir base alguna para una organización de los aspectos étnicos: no existirá interacción, o existirá interacción sin referencia a la identidad étnica. (Barth 1976, 22).

Las interacciones entre las sociedades indígenas a distintos niveles, sus intercambios, fisiones y mezclas, las sociabilidades y fricciones, tuvieron un desarrollo bastante diferente a lo sucedido en los andes y en las costas, donde el dominio colonial consolidó unas formas políticas de sometimiento, enajenación y asimilación muy diferentes a las de las tierras bajas. Sin embargo, no es del todo clara la manera como funcionaban los mecanismos políticos de estos sistemas, más allá de las interacciones comerciales y las confluencias rituales.

Si los Sistemas Regionales de Interdependencia eran espacios abiertos de interacción y confluencia, entonces es importante considerarlos antes que como entidades supralocales, como

mecanismos de integración política. Una manera de acceder a la comprensión del funcionamiento de dicho mecanismo consiste en el examen de las formas de organización social a nivel micro, y la consideración de su eficacia en la articulación con niveles más grandes de organización.

Como hemos tenido ocasión de ver a lo largo del trabajo, el emplazamiento como red ecológica y social, la autonomía de los grupos domésticos basada en el trabajo colectivo y en el consenso, y la organización supradoméstica estacional, son principios característicos de la forma de organización socio-política de las sociedades indígenas que confluyen en el Resguardo La Pascua. Para el caso de la práctica del *Unuma*, hemos visto que la organización supradoméstica es la puesta en escena del principio de organización comunal a una escala mayor, y durante un tiempo determinado. Esto me sugiere la idea de que la organización micro se puede reproducir a niveles mayores y que en consecuencia, los Sistemas de Interdependencia serían estructuras fractales que replican en diferentes escalas modos de organización pertenecientes a niveles más reducidos de interacción.

A propósito de la intención clasificadora del totemismo, Lévi-Strauss subraya el carácter sistemático de dicha compulsión al concebirla como una operación que se repite en otros planos y dimensiones: “La misma operación podrá repetirse en otros planos: ya sea éste el de la organización interna del grupo social, que las clasificaciones llamadas totémicas permiten ampliar hasta alcanzar las dimensiones de una sociedad internacional, por aplicación de un mismo esquema organizador a grupos cada vez más numerosos” (Lévi-Strauss 1997, 316)

A partir de esta concepción, se puede inferir que el cambio de escala no implica un cambio en los esquemas de organización, lo cual contradice la tendencia general a concebir la asunción de jerarquías como consecuencia del crecimiento demográfico. De hecho, como vimos en el caso de los Cuiba, los grupos seminómadas pueden organizarse temporalmente en escalas muy grandes, sin por ello usar disposiciones diferentes de su ordenamiento sociopolítico, lo que indica que la idea de Sistemas Regionales no implica necesariamente la asunción de jerarquías o cacicazgos. Este debate ha conocido una resonancia reciente a partir del trabajo enciclopédico de Graeber & Wengrow, quienes cuestionan la relación causal entre demografía y jerarquía:

Desde aproximadamente comienzos del siglo XX, los antropólogos han dividido a los habitantes indígenas del litoral occidental de Norteamérica en dos amplias áreas culturales: California y la Costa Noroeste. Antes del siglo XIX, cuando los efectos del comercio de pieles y la Fiebre del Oro devastaron los grupos indígenas, muchos de los cuales fueron exterminados, estas poblaciones formaban una cadena continua de sociedades forrajeadoras que se extendía a lo largo de gran parte de la Costa Oeste: en aquella época probablemente se tratara de la mayor distribución continua de pueblos forrajeadores del mundo. Al menos se trataba de un modo de

vida eficaz: tanto los pueblos de la Costa Noroeste como los de California mantenían densidades demográficas superiores a las de los agricultores de maíz, calabaza y judías de la cercana Gran Cuenca o del Sudoeste americano, por poner ejemplos. (Graeber y Wengrow 2022, 220) Esto reafirma mi idea de que los Sistemas Regionales no son entidades organizacionales sino mecanismos de integración supralocal cuyo principio de funcionamiento es la articulación temporal o estacional del trabajo colectivo a mayor escala. Su estructura fractal les dota de características aparentemente contrapuestas: irregularidad y similitud. La irregularidad de su forma se da por la escala a la que puede llegar el mecanismo de integración, y su similitud viene dada por la recurrencia del mismo principio de interacción que tiene a la base.

Como ya se puede ver, la idea de no considerar la existencia de entidades sino de principios, y de considerar los Sistemas Regionales como desarrollos de estructuras fractales, me acerca a los postulados de Edmund Leach que analicé en el Capítulo 6 a propósito del concepto que propongo de Repertorio de Habilidades de Adaptación:

El problema es sencillo. ¿Cómo puede un antropólogo social moderno, con todo el trabajo de Malinowski y Radcliffe-Brown y sus sucesores a su disposición, embarcarse en generalizaciones con la esperanza de llegar a una conclusión satisfactoria? Mi respuesta también es bastante simple; es la siguiente: *Al pensar en las ideas organizativas presentes en cualquier sociedad como constituyentes de un patrón matemático.* (Leach 1961, 2. Traducción y énfasis propios)

La idea de Leach resulta muy potente para comprender el SIRO desde el punto de vista de los patrones matemáticos<sup>76</sup> que se pueden dilucidar de sus mecanismos de operación: “El funcionalismo, en un sentido matemáticamente denso, no se preocupa por las interconexiones entre las partes de un todo, sino por los *principios de operación de sistemas parciales*” (Leach 1961, 6. Traducción y énfasis propios). Los “sistemas parciales” serían los grupos locales o incluso los grupos domésticos, cuyos principios de operación, cuando se actúan a escalas mayores de su funcionamiento parcial, pueden dar como resultado configuraciones supralocales que conforman redes y funcionan como sistemas.

Así las cosas, desde el punto de vista del Resguardo La Pascua la pregunta no sería *qué* es un Sistema Regional, sino *cuándo* hay Sistema Regional. Porque justamente no es una entidad, no supone un estadio (ni mucho menos un Estado), sino un momento de potenciación de un

---

<sup>76</sup> Por la sensibilidad que existe entre varios científicos sociales a propósito de los diálogos fecundos con las ciencias naturales y exactas, me apoyo en el mismo Leach para aclarar que “No estoy tratando de argumentar que podemos usar las matemáticas para resolver problemas antropológicos. Lo que afirmo es que la abstracción de afirmaciones matemáticas tiene grandes virtudes en sí misma” (Leach 1961, 12. Traducción propia).

patrón organizativo. Un Sistema Regional como organización supralocal tiene que ver entonces –para continuar con el álgebra– con una operación de exponenciación  $= a^b$ .

El análisis del *momento macro* de una *organización micro* nos ofrece otro ángulo para la comprensión de esta última. La realidad del rico relacionamiento entre diferentes sociedades indígenas y no indígenas que tenemos ocasión de observar en el caso del Resguardo La Pascua, nos permite considerar que el contacto favorece la interacción, la interacción que se basa en la complementariedad genera redes, y estas redes propician a su vez, el surgimiento de sistemas. La constancia de este patrón de características fractales es observable en el microcosmos del Resguardo y se manifiesta como un hecho empírico. Sugiero la existencia de una latencia en los mecanismos de organización sociopolítica que puede conducir a la configuración de Sistemas Regionales.

Una mirada geográfica al paisaje regional nos puede ayudar a enriquecer la comprensión de los Sistemas de Interdependencia, para el caso de los Llanos colombianos. Desde el punto de vista de la territorialidad indígena institucionalizada, así lucen los Resguardos Indígenas, conformando un importante archipiélago en la región:



**Figura 45.** Vista satelital de los Resguardos Indígenas de Los Llanos. En rojo el Resguardo La Pascua. Elaboración propia

La noción de archipiélago que usé en la primera parte de este trabajo (Página 29 y ss.) nos permite entender mejor cómo los territorios indígenas pueden conformar unidades interconectadas cuya interacción sigue estando animada por los lazos de parentesco y alianza, según como tuvimos oportunidad de señalar en la segunda parte de este trabajo, cuando describí los resguardos como zonas de refugio (Página 184 y ss.).

De los 118 resguardos visualizados en la figura anterior (ver detalle en el Anexo E), 89 corresponden a las familias Arawak, Guahibo y Sáliba, distribuidas según como se puede apreciar en la siguiente tabla:

**Tabla 14.** Distribución de Resguardos según la familia Lingüística.

<b>Familia</b>	<b>Resguardos</b>
Arawak	8
Arawak / Sáliba	1
Guahibo	66
Guahibo / Arawak	3
Guahibo / Sáliba	1
Guahibo / Tucano	2
Sáliba	8
<b>Total</b>	<b>89</b>

Reconstrucción a partir de los datos de la Agencia Nacional de Tierras. La familia lingüística resulta de la agrupación de la cuenta “Pueblo” de dicha base de datos (ANT 2020).

Si bien el universo social que existe dentro de cada familia lingüística es muy variado (y especialmente en la familia Guahibo), estos datos nos permiten corroborar la magnitud de la presencia y distribución de la matriz cultural Guahibo y Guahibo/Arawak en los Llanos colombianos. Esto nos sugiere que las afinidades existentes entre sociedades cuya distribución espacial es de tan considerable extensión, deben procurar la formación de sistemas supralocales.

La rica interacción entre distintas sociedades con modos de vida, lenguas y patrones de asentamiento tan variados hace que dicho sistema sea de alcance regional. Aunque no puedo aseverar con datos fiables que en la actualidad se trate de un Sistema de Interdependencia, al menos sí se trata de Sistemas Regionales conformados por sociedades con formas de organización complementarias entre sí.

Existen también en la actualidad otras formas de organización macro-política derivadas del movimiento indígena nacional. La Organización Nacional Indígena de Colombia – ONIC, incentivó desde su primer Congreso Nacional de 1982, la creación de organizaciones regionales, iniciativa que tuvo eco en los territorios indígenas de la Orinoquia. En la actualidad, la ONIC



se organiza territorialmente en “macro-regiones”, dentro de las cuales se encuentra la “Macrorregional Orinoquia”. De ella, hacen parte las siguientes asociaciones:

- Asociación de Autoridades Indígenas Tradicionales UNUMA.
- Asociación de Cabildos y Autoridades Tradicionales Indígenas del Departamento de Arauca - ASCATIDAR.
- Consejo Regional Indígena del Vichada - CRIVI.
- Organización Regional Indígena del Casanare - ORIC. Onic (ONIC, s. f.)

Además de las Asociaciones nombradas, llama la atención la presencia de un Consejo Regional y de una Organización Regional, ambas departamentales, sin duda, inspiradas en la Organización Indígena del Cauca, precursora de este tipo de organizaciones y movimientos. Existen por lo tanto, iniciativas formales y en funcionamiento de Sistemas Regionales como organizaciones sociopolíticas. Sin embargo, los datos que ofrece la ONIC sólo dan cuenta de las organizaciones afiliadas a ella. El panorama de la organización indígena en la Orinoquia es mucho más grande.

El Ministerio del Interior, por su parte, guarda registro de 16 asociaciones para la región de la Orinoquia, siendo los Departamentos de Meta y Vichada los que mayor número de asociaciones registran (5 cada una).

**Tabla 15.** Asociaciones indígenas registradas en el Ministerio del Interior

<b>Asociación Indígena</b>	<b>Cantidad</b>
<b>Arauca</b>	2
- Asociación de Cabildos y Autoridades Tradicionales Indígenas del Departamento de Arauca (Ascatidar)	
- Asociación de Capitanías Tradicionales de Arauca (Asocata)	
<b>Casanare</b>	2
- Asociación de Autoridades Indígenas Salivas de Orocué Casanare (Asaisoc)	
- Asociación de Autoridades Tradicionales y Cabildos del Pueblo Sáliba-Asocsaliba	
<b>Guainía Vichada</b>	1
- Asociación de Cabildos y Autoridades Tradicionales Unión del Guainía y Vichada (Asocauniguví)	
<b>Guaviare</b>	1
- Asociación de Autoridades Indígenas de Miraflores Guaviare -Asatrimig	
<b>Meta</b>	5
- Asociación de Autoridades Tradicionales Indígenas (Penamata Kaitorrobiwi)	
- Asociación de Cabildos Indígenas de Departamento del Meta Acim	
- Asociación de Cabildos Indígenas del Meta (Ascimeta)	

<b>Asociación Indígena</b>	<b>Cantidad</b>
- Asociación de Cabildos y Autoridades Tradicionales Indígenas Kaliawirinae - Aani Cawicaishi Yaacta - Muisca (Akacim)	
- Asociación de Autoridades Tradicionales Indígenas - (Tsace)	
<b>Vichada</b>	<b>5</b>
- Asociación de Autoridades Tradicionales y Cabildos Indígenas de La Primavera Vichada-Asoatciprivi "Kuyawisi"	
- Asociación de Cabildos Indígenas Sikuaní y Amorúa de Municipio de Puerto Carreño - Asocsiam	
- Asociación de Cabildos Indígenas y Autoridades Tradicionales de La Selva de Mataven (Acatiseña)	
- Asociación de Cabildos y Autoridades Indígenas de la Región del Tomo (Palameku)	
- Asociación de Cabildos y Autoridades Tradicionales Indígenas del Vichada Y Orinoco -Orpibo-	
<b>Total General</b>	<b>16</b>

Reconstrucción a partir de datos del Ministerio del Interior (2020).

Estos cuerpos asociados expresan la voluntad política de las sociedades indígenas de los Llanos por conformar organizaciones supra-locales con interés político, lo cual es una de las dimensiones que caracterizan los Sistemas Regionales. El grado de dependencia o complementariedad que estos cuerpos ofrecen con respecto a los territorios indígenas asociados depende de las dinámicas internas de estos.

El Resguardo La Pascua pertenece formalmente al Consejo Regional Indígena del Vichada – CRIVI – y a la Asociación de Autoridades Tradicionales y Cabildos Indígenas de La Primavera Vichada-Asoatciprivi "Kuyawisi", aunque su incidencia y articulación con la organización del Resguardo es –por decir lo menos– escasa.

La latencia identificada en el texto sugiere la posibilidad de la configuración de nuevos Sistemas Regionales en respuesta a momentos específicos de potenciación de patrones organizativos, destacando la adaptabilidad y continuidad de estas dinámicas en el tiempo. Además de las implicaciones prácticas, existen posibles desarrollos teóricos sobre este movimiento a la vez autónomo y a la vez orquestado de estos nuevos movimientos regionales. Sin duda alguna, esta es un área que requiere más investigación.

## 7.6 Algunas conclusiones. Kaeliwaisi y la democracia real

En “Nómadas chismosos y jerarquías secuenciales: El sistema mundial orinoquense en los albores de la economía mundial” Santiago Mora ofrece una interesante perspectiva histórica del contexto en el cual se dieron las relaciones entre sociedades nómadas y sedentarias en la cuenca del Orinoco. Mora utiliza el concepto de Immanuel Wallerstein de “Sistema Mundial” para explicar la articulación de las sociedades indígenas en niveles de interacción más allá de los de sus sistemas regionales.

Dos son las consideraciones que hacen pertinente el trabajo de Mora para este estudio. La primera tiene que ver con el destacado papel que, en su opinión, tuvieron las sociedades nómadas, cuyo carácter móvil favoreció el establecimiento de las redes entre núcleos sociales separados por las distancias. Esta consideración contrasta con el papel marginal que se les suele asignar.

La hipótesis de nómadas que actúan como nodos para la información (que contribuye a la estructuración de un sistema de jerarquías secuenciales) permite una aproximación en la que el papel de los cazadores/recolectores no se puede caracterizar como marginal. No se trata de sociedades subyugadas, asimiladas o simples fuentes de mano de obra o de objetos de prestigio. Se trata de “componentes” en un sistema heterárquico que no ha sido bien comprendido. (Mora 2018, 339)

La segunda consideración tiene que ver con las formas de organización socio-política. A partir del trabajo de Gregory Johnson “Organizational Structure and Scalar Stress” (1982) Mora describe las relaciones no jerárquicas del sistema mundo orinoquense, para lo cual utiliza la noción de *heterarquía* y de jerarquías secuenciales como formas emergentes de organización que no implican diferenciación de estatus o de valoración entre sus componentes. Es lo que se puede colegir para el caso del funcionamiento sociopolítico del Resguardo La Pascua: un ejercicio de organización horizontal y disperso que contrasta con los mecanismos de verticalidad concentrada de las instituciones públicas y privadas contemporáneas.

En este capítulo he defendido la idea de que las organizaciones supralocales consisten en variaciones en la escala de la organización sociopolítica que se dan de manera estacional y durante las cuales pueden emerger jerarquías y funcionamientos burocráticos. Es decir, que lo que se conoce como complejidad social (impuesta principalmente por la magnitud demográfica) es un asunto de escala. Si bien Mora no incluye en su análisis esta dinámica estacional, sí destaca dentro del funcionamiento de las jerarquías secuenciales de Johnson un mecanismo sobre el cual no he profundizado hasta el momento: el consenso. Al respecto, Mora recalca la idea de Johnson según la cual “las decisiones son tomadas por consenso a partir de pequeños grupos tiene sentido. La aceptación de estos consensos se amplía progresivamente e incorpora un

mayor número de participantes a medida que son alcanzados nuevos consensos” (Mora 2018, 327).

Vemos en la cita anterior un funcionamiento exponencial propio de una estructura fractal, cuyo mecanismo articulador es el consenso. A lo largo del capítulo hemos visto cómo, ya sea por el rechazo a las sanciones como formas de instauración de un poder coercitivo, o por la dinámica de trabajo colectivo y de convivencia constante, el sistema social se mantiene a partir de una perpetua negociación de las partes. Este carácter viene dado por el persistente ejercicio de comunicación cotidiana, el cual dispersa a lo largo del tiempo un ejercicio de consenso que en otros tipos de organización sólo se da durante momentos específicos (reuniones, proclamación de normas, etc.)

Una sociedad cuyos miembros permanecen en interacción continua durante todo el día, es una sociedad de conversadores. Quizás la aparente simpleza de esta constatación pasa por alto la importancia de la organización que subyace a esta forma de interacción (que aparentemente no funciona, es pesada, repetitiva, etc.). Por eso, en un sistema “en el que no existe una autoridad central, es necesario una continua negociación entre las diferentes partes; después de todo, la posición de cada unidad en el sistema depende del mantenimiento de estas interacciones y del éxito logrado con ellas” (Mora 2018, 332).

La continua negociación que en cierto modo todo lo retrasa y que complica un movimiento en conjunto, es una manera interesante no solo de interactuar sino de consolidar las relaciones a largo plazo como una prioridad por encima de la de resolver un conflicto específico. La idea de que “la gente no resuelve problemas” tiene que ver con la importancia que le dan al mantenimiento de unos lazos que se podrían romper al momento de evidenciar o zanjar un conflicto. Por ello, la renuencia a establecer sanciones al interior del Resguardo tiene que ver con este mecanismo, en donde “las relaciones sociales de largo plazo eran prioritarias sobre el beneficio inmediato” (Mora 2018, 339).

Esto es ciertamente muy paradójico, puesto que se supone que los conflictos se evidencian para solucionarlos. Pero evidenciar un conflicto aquí sería reconocer una ruptura y quizás profundizarla, con graves consecuencias para la vida cotidiana de la gente, que es la más importante de mantener en equilibrio.

Existe una palabra en sikuaní para el consenso: *kaelivaisi*. El prefijo *Kae* indica unidad del conjunto, no una individualidad, sino un ensamblaje que conforma una entidad unificada. El término *Livaisi* quiere decir discurso, palabra, y también se usa en el Resguardo para indicar “pensamiento”. *Kaelivaisi* es pues una expresión muy potente que sirve para indicar cómo la unidad no consiste en la homogeneidad sino en el movimiento coordinado y articulado de las expresiones diferenciales.

Es el consenso el mecanismo de articulación de la organización social que dispersa en el cuerpo colectivo el ejercicio del poder<sup>77</sup>. Es quizás este funcionamiento, el más parecido a una democracia realmente existente y el que se resiste a la concentración de poder, contraria al *Kaelimaisi*. Paradójicamente, tanto para las interpelaciones a la organización sociopolítica interna como para el relacionamiento institucional externo que veremos en el siguiente capítulo, las iniciativas de organización jerárquica usuales y presentes en el Estado colombiano no funcionan, justamente porque el Resguardo La Pascua es un organismo democrático.

---

<sup>77</sup> Un mecanismo similar es estudiado por Raúl Zibechi para el caso de los movimientos sociales bolivianos congregados alrededor de la lucha por el agua. Ver al respecto “Dispersar el poder: los movimientos como poderes antiestatales” (Zibechi 2006).



## 8. La relación con instituciones. De la conformación territorial al funcionamiento institucional

Si el trabajo colectivo y el consenso continuo derivado de la palabra hablada son el lugar de lo político en el Resguardo La Pascua, se puede decir que en el mundo externo el lugar de lo político está centrado en las Instituciones. En esta parte, haré una descripción de las relaciones entre ciertas instituciones y el Resguardo, centrándome en las interacciones entre los distintos *locus* políticos y sus estrategias concomitantes.

Esta sección hará un recuento de las instituciones que rodean al Resguardo La Pascua y se hablará de ellas desde el punto de vista de este territorio indígena. Pero antes de entrar en detalle, voy a ofrecer una definición de institución. Si bien Ostrom en su definición de institución como “las prescripciones que los humanos utilizan para organizar todas las formas de interacciones repetitivas y estructuradas” incluye “familias, barrios, mercados, firmas, ligas deportivas, iglesias, asociaciones privadas y gobiernos en todas las escalas” (Ostrom 2005, 3), y en consecuencia abarca un gran número de fenómenos sociales, para los propósitos del presente estudio voy a acotar dicho alcance.

Ciertamente la palabra institución tiene una tradición en la sociología y la antropología; en términos generales, fue usada para nombrar las constantes de los fenómenos sociales que seguían patrones: la institución de la familia, de la poligamia, de la esclavitud, etc.<sup>78</sup>. Sin embargo, en Colombia el campo de significación de la palabra institución está más relacionado con aquellas estructuras artificiales, no espontáneas, regidas por leyes que organizan algún aspecto de la vida en sociedad. La educación, por ejemplo, no es una institución, pero la escuela sí. El

---

<sup>78</sup> Durkheim fue sin duda quien resaltó la centralidad de este término en el análisis de fenómenos sociales. En sus *Reglas del método sociológico* de 1895 se puede leer: “Como se ha hecho notar, hay una palabra que, si se utiliza extendiendo un poco su acepción común, expresa bastante bien esta manera de ser muy especial: la palabra institución. En efecto, sin desnaturalizar el sentido de este término, se puede llamar *institución* a todas las creencias y todos los modos de conducta instituidos por la comunidad; podemos, entonces, definir la sociología como la ciencia de las instituciones, su génesis y su funcionamiento” (Durkheim 2001, 31)

gobierno no es una institución, pero el Estado sí, y tendremos de esta suerte instituciones educativas, instituciones gubernamentales y así sucesivamente.

El análisis institucional de Ostrom nos revela que las instituciones se conforman por el conjunto de reglas que operan en determinadas situaciones y que implican en consecuencia determinados comportamientos hacia ellas. Este enfoque es muy pertinente aquí, puesto que se centra en la situación de interacción social y en las expectativas de comportamiento derivadas de normas y procedimientos explícitos o implícitos que pretenden regular las acciones que confluyen en dichas interacciones.

Una institución entonces, es una *estructura que estructura* acciones y situaciones bajo reglas y procedimientos que, para poder actuarse, requieren de un aparato permanente con capacidad de ejecución de dichas reglas y con la capacidad de ejercerse constricciones para lograrlo. La Premio Nobel en economía recuerda que

Todas las reglas son el resultado de esfuerzos implícitos o explícitos para lograr el orden y la previsibilidad entre los humanos, creando clases de personas (posiciones) a quienes se les exige, permite o prohíbe tomar clases de acciones en relación con resultados requeridos, permitidos o prohibidos, o enfrentar la probabilidad de ser monitoreados y sancionados de manera predecible. (Ostrom 2005, 15)

Es justamente en la capacidad de constricción que quiero acotar el alcance del término. Las Instituciones que rodean al Resguardo La Pascua implican una serie de disposiciones y relaciones que se configuran en torno a estructuras de poder y de acción centralizadas, no-fluidas y con funciones y procedimientos establecidos que se basan en la especialización de funciones y en el constreñimiento. Como vimos en la sección anterior, estas disposiciones distan de la forma de organización social de la gente del Resguardo y de sus mecanismos y lugares de lo político relacionados con el consenso y el trabajo colectivo.

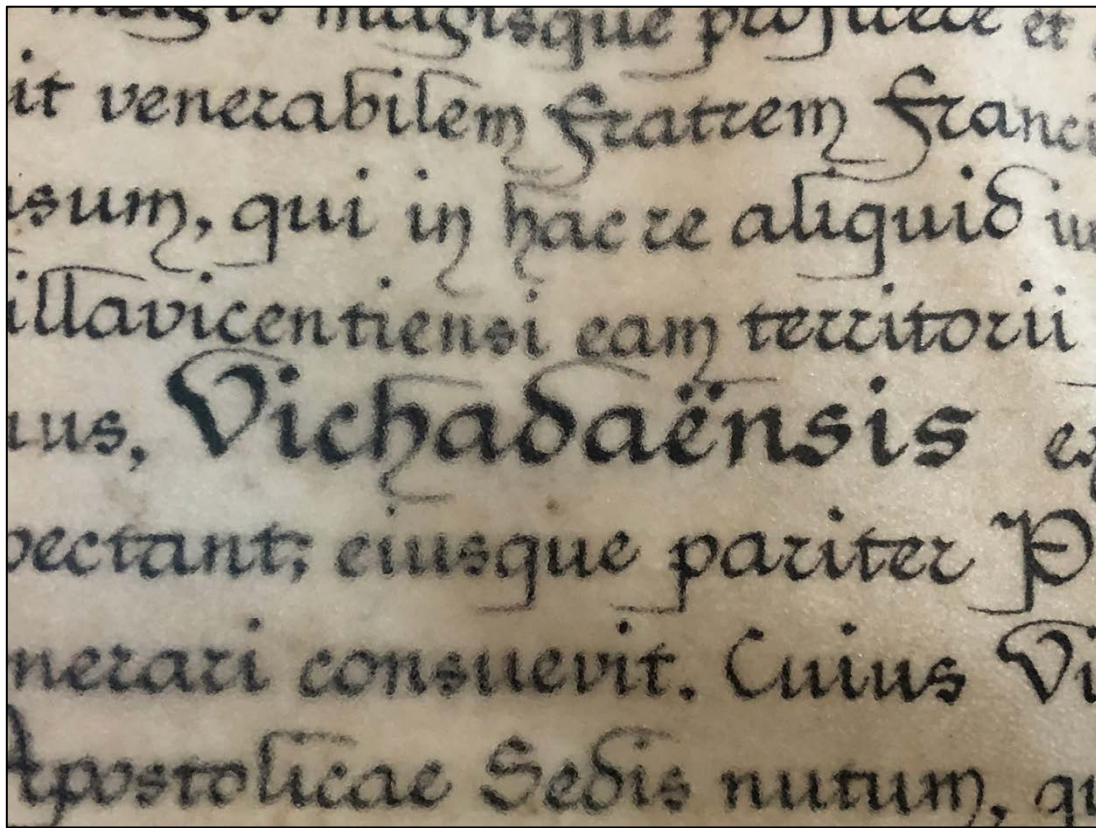
Esto representa un reto a la hora de abordar las interacciones del Resguardo con otras instituciones, en particular porque a partir de 1981 La Pascua pasa a *ser una institución*, fenómeno que traerá varias situaciones que examinaré en breve. Antes de comenzar, vale la pena aclarar que la diferencia en las concepciones y prácticas de lo político que supone no necesariamente crea conflicto. Veremos cómo en algunos casos y situaciones, las Instituciones crean sinergias con las disposiciones sociopolíticas de la gente del Resguardo que resultan en beneficios para el mismo. Analizaré las interacciones con las siguientes instituciones: La Misión, el Estado, empresas privadas y ONG's.



## 8.1 La Misión: Relación de complementariedad y lugar de confluencia interétnica.

La Misión fue el lugar de confluencia de las familias y fungió como un lugar de refugio. Esta era un proyecto evangelizador y educativo de la Iglesia, a cargo de los misioneros monfortianos. Para la época que se reseñan los primeros desplazamientos forzados de los Cuiba ubicados en Orocué y de los Sikuaní-Piapoco ubicados en el bajo Vichada, el Padre Theodoro Weijnen era nombrado en la misión de Puerto Carreño, en 1954.

La circunscripción eclesiástica de toda esta zona misionera era el Vicariato Apostólico de Villavicencio (también conocido como Vicariato Apostólico de los Llanos de San Martín) erigido en 1904. Sin embargo, dos años después de la Llegada del Padre Weijnen, se crea la Prefectura Apostólica del Vichada (Vichadaënsis), que cubre el territorio actual del Departamento. Dicha nueva jurisdicción perdura hasta 1999, cuando se divide en dos Vicariatos, el de Puerto Gaitán y el de Puerto Carreño.



**Figura 46.** Sección del Decreto de Pio XII donde se erige la Prefectura Apostólica del Vichada. El documento completo se puede consultar en el Anexo F. Fotografía tomada por el autor el 3 de agosto de 2021, por gentileza del Vicariato Apostólico de Puerto Gaitán.

Teniendo en cuenta que desde 1903 el territorio del Vichada es una comisaría dependiente de la intendencia del Meta y que sólo se elevará a la categoría de Municipio en 1991, es justo decir que la institucionalidad más antigua y permanente de la región es la Iglesia Católica. En consecuencia, la primera relación institucional del Resguardo fue con la Iglesia Católica en la figura de la Misión La Pascua.<sup>79</sup>

La fundación de la Misión es fruto de una exploración que hizo en conjunto el Padre Theodoro con el Prefecto Apostólico, donde buscaban lugares propicios para establecer otras misiones, que para la época consistían fundamentalmente en internados indígenas. Así lo dice el mismo Padre Weijnen en una entrevista que le realizó en 1996:

Había un grupo de indígenas en Carreño que estaban en muy malas condiciones económicas eran guahibos, la idea de hacer una misión nació de allá, hicimos en el 52 o 53<sup>80</sup> una exploración en Carreño con el Prefecto, hicimos la exploración aquí por el río Meta y llegamos a este sitio aquí, después de haber viajado como tres semanas buscando un grupito de indígenas, que buscamos de allá para acá, y decidimos escoger el sitio aquí en la “Pascua”, un Sábado Santo, que estábamos durmiendo aquí en el caño donde todavía se bañan los muchachos y las niñas. “El Tití”, y todavía lo llamaos así, porque con nosotros iba un hermano llamado Domingo, que traía el grupo de indígenas de Carreño para fundarlos aquí en el Vichada, y entre ellos había un muchacho que lo llamaban el Tití. (Arango 1997, 172-73)

Que toda una institución dedique tiempos y personal para buscar “un grupito de indígenas” o para traer desde Carreño “el grupo de indígenas” nos habla de que la Iglesia Católica en el Vichada orientaba sus esfuerzos institucionales hacia la población indígena. Esto quiere decir que en la práctica hay una institucionalidad *para* lo indígena de unas características estructurales comparables a las del Estado colombiano.

La Misión dirigida por los monfortianos era un ejemplo de capacidad administrativa impecable. Los misioneros gestionaron fondos nacionales e internacionales para la infraestructura educativa, e introdujeron prácticas económicas como la ganadería semi-extensiva –y con ella–, el trabajo asalariado y el comercio de pequeña escala a través de la cooperativa. En esta se compraban productos de los conucos y se vendían productos traídos de la región, especialmente herramientas. También crearon un puesto de Salud que prestó servicios a toda la región.

---

<sup>79</sup> Una parte de esta historia se cuenta en el Anexo A.

<sup>80</sup> Seguramente se trata de un error de transcripción pues el Padre Weijnen sólo llega al Vichada en el año 54 y el viaje con el Prefecto sólo sería posible después del 56 cuando se crea la Prefectura. Así que las fechas correctas son 62 o 63.

Así pues, la experiencia de una institución como la Misión, fue vivida por los grupos indígenas como un factor de cohesión, de protección y de apertura a nuevas formas económicas y sociales. Es común escuchar en el Resguardo recuerdos nostálgicos de la época misionera, en especial de la labor educativa que gozó de buena fama en toda la región y que atrajo desde distintos puntos de los Llanos a campesinos e indígenas.

El aparato administrativo que soportaba las tareas misioneras era desconocido para las poblaciones indígenas, ya que ningún comunero hizo parte de las instancias de decisión, aunque el rol más cercano a esto fue el puesto de “encargado”, que era algo parecido al capataz de las dos fincas de los religiosos. El encargado conocía todas las labores de la finca, la cual hace parte de todo el sistema misional, pero no tenía una visión de conjunto de todo el trabajo administrativo y burocrático que subyace al proyecto educativo, y en particular, a los aspectos financieros.



**Figura 47.** Padre Theodoro Weijnen, misionero monfortiano en uno de los ríos de la región. Créditos: María Angélica Correa Méndez. Fuente: <https://www.facebook.com/Altillaneros>

El efecto que tenía la Misión en el naciente Resguardo es el de servir como apoyo administrativo para una serie de asuntos que se escapaban de la vista y del interés de los pobladores del Resguardo. Se puede decir que la Misión era la prótesis administrativa de las sociedades indígenas que confluían en el territorio. Esto particularmente se puede ver con ocasión del ejercicio de gestión territorial que hicieron los misioneros: todas las historias coinciden en señalar que los comuneros indígenas pidieron permiso a los misioneros para fundarse.



**Figura 48.** Vista satelital reciente de la Institución Educativa Departamental Theodoro Weijnen. Antigua “Misión La Pascua”. Elaboración propia

El ejercicio de colonización territorial de los misioneros representó una estrategia opuesta a las demás dinámicas de colonización de los Llanos. Mientras que estas últimas expulsaban, la Misión atraía. Mientras que las últimas concentraban la tierra, la primera la distribuía. Esta ocupación de segundo orden hecha por las familias migrantes sobre la base de la colonización educativa, brindó un reconocimiento tácito a los asentamientos como territorios indígenas. De allí que prontamente toda la región nororiental de la Misión fuera ocupada por las familias migrantes y que a esta zona se le empezara a llamar “Reserva”.

Así pues, el primer reconocimiento institucional del espacio ocupado, en tanto que territorio indígena, fue hecho por la institución de la Misión, una institución vecina, cercana, actuante y con relaciones directas con la población indígena. Esta última, en ejercicios diferenciados de sedentarización, fundaron sus asentamientos bajo el respaldo y protección de Misión.

Pero no sólo los indígenas se fundaron alrededor de la Misión. La ocupación de algunos colonos en proximidades de los asentamientos indígenas motivó a los comuneros y a los misioneros a solicitar al Estado el reconocimiento oficial como territorio indígena:

Después el año siguiente 1971 llegaron otras familias: Octavio, Aquilino, Horacio, cuando Pablo Sexto ya está conformada como comunidad y que el primer capitán era Jesús Guacarapare. Desde allí vienen formándose como reserva indígena. Porque habían llegado algunos colonos a invadirse como Julio Gómez, que por esta razón les tocaron irse para la ciudad de Villavicencio con la compañía del Padre Teodoro Weijnen a diligenciar documento para la reserva Indígena La Pascua. (HC 03: 27-39)<sup>81</sup>

Así pues, la Misión no sólo era una Institución cuyo aparato funcionaba en el (interior del) territorio, sino que ejercía una función de mediación con otras instituciones. Para este caso, fue mediadora fundamental para la creación del Resguardo La Pascua. Veamos lo que sucedió a partir de ese momento.

## 8.2 De Reserva a Resguardo: las interacciones con el Estado

Como mostré en el segundo capítulo, luego de la visita de un equipo técnico del INCORA cuyo propósito era hacer un estudio socio-económico, se promulgó la Resolución No. 108 del 15 de diciembre del 1981, “Por la cual se constituye como Resguardo Indígena, una zona baldía, destinada a la población indígena GUAHIBO, PIAPOCO y CUIVA, en el corregimiento de Guacacías, Municipio de Puerto Carreño, Comisaría del Vichada” (INCORA 1981).

La citada Resolución fundamenta su decisión sobre la base un corpus jurídico compuesto de leyes y sentencias, las cuales cita en su Consideración:

---

<sup>81</sup> Este conflicto quedó registrado en la Resolución de constitución del Resguardo: “En el extremo oriental de área solicitada como Resguardo Indígena, se encuera un colono, entró con permiso de la comunidad para amentarse allí por un año, pero luego quiso apropiarse de los terrenos comunales, protocolizando en Villavicencio algunas declaraciones extrajuicio. Para prevenir la formación de conflictos, es aconsejable comprar a este señor las mejoras que posea, dejando así, libre de ocupación de personas no indígenas, el área que se va a constituir como Resguardo” (INCORA 1981, sec. Consideración, 4, h)

Las Leyes 135 de 1961 y la de 1968, artículos 54 y 27 respectivamente, facultan al INCORA para estudiar y resolver los problemas de tierras que en cualquier forma, estén afectando las comunidades indígenas del país mediante la utilización de los mecanismos legales de que está investido.

La Ley 31 de 1967<sup>82</sup>, en su artículo 11, establece que se deberá reconocer el derecho de propiedad, colectivo o individual a favor de los miembros de las poblaciones en cuestión sobre las tierras tradicionalmente ocupadas por ellas.

Sobre la procedencia legal de la constitución de Resguardos Indígenas y la competencia del Instituto Colombiano de la Reforma Agraria para el efecto cabe observar:

- 1) El Resguardo Indígena, como Institución social y jurídica tuvo plena vigencia durante la época de la Colonia a la luz de las disposiciones del Derecho Indiano y continuó vigente desde el inicio de la época Republicana hasta hoy con fundamento en una serie de disposiciones dentro de las cuales pueden citarse:

El artículo primero del Decreto del 5 de julio de 1820<sup>83</sup>, en el cual el Libertador ordenó:

“Se devolverán a los naturales, como propietarios legítimos todas las tierras que formaban los Resguardos, según sus títulos, cualquiera que sea el que aleguen para poseerlas los actuales tenedores”.

El artículo 2 de la Ley 89 de 1890<sup>84</sup> Que dice:

“Las comunidades indígenas reducidas ya a la vida civil tampoco se regirán por las leyes generales de la República en asuntos de resguardos” y añade que en tal virtud se gobernarán por las disposiciones consignadas posteriormente en la misma ley.

- 2) Tanto la existencia de los Resguardos como instituciones legalmente reconocidas en nuestra legislación, como el carácter de propietarios que tienen los indígenas en una determinada parcialidad sobre las tierras de sus resguardos han sido plenamente admitidas en la jurisprudencia.

---

<sup>82</sup> LEY 31 DE 1967 (julio 19), por la cual se aprueba el Convenio Internacional del Trabajo, relativo a la protección e integración de las poblaciones indígenas y tribuales en los países independientes, adoptado por la Cuadragésima Reunión de la Conferencia General de la Organización Internacional del Trabajo (Ginebra, 1957). Ver Anexo H.

<sup>83</sup> A decir verdad, se trata del Decreto “Dado en el Cuartel General del Rosario de Cúcuta, a 20 de mayo de 1820” por Simón Bolívar. Ver Anexo H.

<sup>84</sup> Ley 89 de 1890 (noviembre 25), por la cual se determina la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada. Ver Anexo H.

Así lo dice reiteradamente la Corte Suprema de Justicia. En sentencia de 13 de Abril de 1921<sup>85</sup>, por la cual ordenó el citado Tribunal:

“Los resguardos de los indígenas no han pertenecido a la Nación, ni han sido baldíos en Colombia, ninguna ley lo ha dicho. Ellos han pertenecido a los indígenas desde la época de la Colonia, y en caso de abandono a los municipios”.

- 3) El Estado Republicano ha contado con las facultades, reconocidas en distintas leyes, para la creación de Resguardos Indígenas, así se observa que, en virtud de las atribuciones conferidas por la Ley 60 de 1916<sup>86</sup>, se constituyeron resguardos en beneficio de Parcialidades Indígenas en el Departamento del Cauca, en el Valle de Sibundoy, Putumayo, y en la región Uraba en Antioquia y Chocó.
- 4) En virtud de claras y precisas normas legales, la competencia para la creación de Resguardos en favor de las poblaciones indígenas, se encuentra actualmente asignada al Instituto Colombiano de la Reforma Agraria, INCORA. En efecto:

El Artículo 94 de la Ley 135 de 1961, dice:

“El Instituto constituirá, previa consulta con el Ministerio de Gobierno, resguardos de tierras, en beneficio de los grupos o tribus indígenas que no los posean”.

Por su parte, el Artículo 11 de la Ley 131 de 1967 establece:

“Se deberá reconocer el derecho de propiedad colectivo o individual, a favor de los miembros de las poblaciones en cuestión (indígenas) sobre las tierras tradicionalmente ocupada por ellas”. (INCORA 1981)

A partir de la Resolución 108 de 1981 el territorio del actual Resguardo entra a hacer parte de la institucionalidad colombiana, bajo el cobijo de una serie de leyes y sentencias que no sólo son más antiguas que el mismo resguardo sino más antiguas que la misma República de Colombia. La incorporación a la institucionalidad colombiana tanto del cuerpo social como del territorio se hace vía transformación en una “Institución Social y Jurídica”. Así pues, el resguardo además de ser un conglomerado de grupos sociales y de una parcialidad de tierra, es a partir de 1981, una institución.

---

<sup>85</sup> Stavenhagen (1988, 77) cita la misma sentencia con fecha del 5 de diciembre de 1921.

<sup>86</sup> Ley 60 de 1916 (diciembre 09). Sobre resguardos de indígenas en tierras baldías. Ver Anexo H



Figura 49. Primera página de la Resolución Número 108 de 1981 del INCORA.

La Resolución es rica en detalles geográficos y etnográficos, basados en un estudio socioeconómico que caracterizó a la población y que sirvió de base para corroborar que, en efecto, la porción de territorio era ocupada por sociedades indígenas. Los efectos que tuvo la Resolución 108 fueron inmediatos, pues permitieron evitar futuras colonizaciones de campesinos y sanear los terrenos ocupados por estos anteriormente.

Sin embargo, dicha Resolución no trajo ningún otro efecto tangible. El carácter que el Estado imprimió al cuerpo social y al territorio como “resguardo indígena” le sumó una nueva denominación, basada en el Derecho pero sin ninguna implicación de orden administrativo a la antigua Reserva. No será hasta después de la Constitución de 1991 cuando los derechos consagrados por la legislación colombiana y refrendados en la Resolución van a implicar una serie de nuevas disposiciones para que —justamente—, el Resguardo La Pascua *funcione* como una Entidad Territorial, esto es, como una institución.

La Constitución Política de 1991 traerá cambios significativos en la comprensión de las relaciones del Estado con las poblaciones indígenas, cambios que en buena medida fueron el resultado de la movilización indígena nacional. Entre los años 70 y 80, llegará con fuerza la “cuestión indígena” al escenario internacional, y en consecuencia, el reconocimiento de la



diferencia cultural en términos de la autonomía –y por lo tanto la búsqueda por contrarrestar las políticas y prácticas de reducción y asimilación– derivaron en la proposición de novedosas leyes y disposiciones normativas para los Estados congregados en las Naciones Unidas.

Al tiempo que los movimientos indígenas hacían confluír sus intereses en la institucionalidad nacional e internacional, se construía un espacio político real y simbólico que transformaba las concepciones y prácticas hacia “lo indígena”. Entre tanto, el Resguardo La Pascua, estará en cierta medida al margen tanto de los movimientos indígenas nacionales como de los regionales.

Con respecto al resto de los territorios indígenas llaneros, y de los del Vichada en particular, La Pascua presenta ciertas diferencias. Si bien es un territorio de antigua ocupación Cuiba, no existía en él otros tipos de asentamientos de indígenas semisedentarios, como en el caso de los territorios de Orocué, Puerto Gaitán y el Muco de donde provienen la mayoría de las familias. Esto propició la creación de un proyecto misional cuya primera voluntad era crear un nuevo asentamiento indígena que girara alrededor de la Misión, es decir. El apoyo institucional que dio la Misión a la configuración del territorio indígena fue determinante para su legalización. Por ello, La Pascua tiene una característica muy especial, no sólo es el primer territorio indígena de toda la Orinoquia en ser legalizado, sino que también está entre los 20 primeros en ser legalizados después de la expedición de la Ley 135 de 1961, la famosa ley de Reforma Agraria en donde se faculta al INCORA para titular Resguardos Indígenas.

**Tabla 16.** Cronología de titulación de Resguardos, dividida por décadas

<b>Fecha</b>	<b>Pueblo</b>	<b>Depto.</b>	<b>Municipio</b>	<b>Nombre del Resguardo</b>
1953-09-20	Inga	Putumayo	Mocoa	Resguardo Indígena de Yunguillo
1956-10-18	Inga	Cauca	Piamonte	Guayuyaco
1978-03-08	Paez	Cauca	Inzá	Resguardo Indígena Paez de Tumbichucue
1979-11-28	Kamsa	Putumayo	Sibundoy	Resguardo Indígena Sibundoy (Kamëntsa Biya De Sibundoy)
1979-12-13	Embera Katio	Chocó	Bagadó	Andagueda
1980-10-08	Kogui Malayo Arhuaco	Magdalena	Santa Marta	Resguardo Indígena Kogui – Malayo y Arhuaco
1980-12-03	Embera Katio	Cauca	López de Micay	La Iguana
1980-12-03	Embera	Chocó	Riosucio	Resguardo Indígena Embera de Jagual Rio Chintado
1981-02-03	Huitoto	Caquetá	Solano	Witora O Huitora
1981-02-03	Embera	Chocó	Bojayá	Comunidad Embera Rios Uva Pogue, Quebrada Taparal

Fecha	Pueblo	Depto.	Municipio	Nombre del Resguardo
1981-02-03	Kokonuko	Cauca	Puracé	Resguardo Indígena de Purace
1981-09-01	Paez	Cauca	Popayán	Resguardo Indígena Paez de Poblazon
1981-12-15	Motilon Bari	N. de Santander	Tibú	Catalaura / Motilon Bari
1981-12-15	Waunana	Valle del Cauca	Buenaventura	Chachajo
1981-12-15	Yucuna Y Otros	Amazonas	Leticia	Miriti Parana (La Pradera)
1981-12-15	Waunana	Chocó	Istmina	Papayo
1981-12-15	Waunana	Chocó	Istmina	Togorama
1981-12-15	Waunana	Chocó	El Litoral del San Juan	Docordo Balsalito ( 2 Lotes)
1981-12-15	Guahibo, Cuiva, Piapoco	Vichada	Puerto Carreño	La Pascua

Elaboración propia a partir de los datos de la ANT - Agencia Nacional de Tierras (2020).

Como se puede ver en la Tabla 16 los primeros dos Resguardos del Pueblo Inga recibieron su reconocimiento por una vía distinta a la de la Reforma Agraria. Antes de ellos, todos los Resguardos Indígenas existentes eran de origen colonial. La reconstrucción nos permite ver cómo a partir de la promulgación de la ley de Reforma Agraria, en 1961, no se crea ningún resguardo hasta finales de la década siguiente, 17 años después. Vemos después una proliferación de titulaciones de territorios indígenas en los años 80, para un total de ¡200 nuevos Resguardos! Este periodo cubre las presidencias de Julio César Turbay Ayala (1978-1982), Belisario Betancur Cuartas (1982-1986) y Virgilio Barco Vargas (1986-1990).

Es importante resaltar que todos los Resguardos presentados en la **Tabla 16** pertenecen a las regiones Andina y Amazónica, con excepción del Resguardo La Pascua, primer territorio indígena legalmente reconocido por el Estado en la Orinoquia Colombiana. ¿Cuál era entonces el panorama de la región? Veamos una cronología de las titulaciones de territorios indígenas para la región orinoquense<sup>87</sup>.

<sup>87</sup> En el siguiente enlace se puede ver una cronología animada <https://arcg.is/1rrOby1>. También se encontrará allí un mapa interactivo donde se puede

**Tabla 17.** Cronología de titulación de Resguardos Indígenas en la Orinoquia, dividida por años

<b>Fecha</b>	<b>Pueblo</b>	<b>Nombre del Resguardo</b>	<b>Departamento</b>
1981-12-15	Guahibo, Cuiva, Piapoco	La Pascua	Vichada
1982-04-21	Guahibo	Caño Negro	Guaviare
1982-07-01	Cuiva	Los Iguanitos	Arauca
1982-07-27	Saliva	Paraje de San Juanito, El Duya y Paravare	Casanare
1982-07-27	Saliva	Saliva Asentada en el Paraje El Consejo	Casanare
1982-07-27	Guahibo sicuani	Guahibo o Sicuani asentada en el Paraje La Llanura (Poblados La Llanura, La Florida, La Campaña, Piñalito y Miralindo)	Vichada
1982-07-27	Macahuan	Macahuan (Cusay O La Colorada)	Arauca
1982-12-20	Guahibo	Caño Ovejas(Betania Corocito)	Meta
1983-07-21	Piapoco Saliva	Salivas y Piapocos (Corozal y Tapaojo)	Meta
1983-07-21	Guahibo	Guahibo Del Rio Siare	Vichada
1983-07-21	Achagua Piapoco	Achagua Y Piapoco (El Turpial La Victoria (Umapo))	Meta
1983-07-21	Guayabero	Barranco Ceiba Y Laguna Araguato	Guaviare
1983-07-21	Guahibo	Ríos Tomo Y Weberi	Vichada
1983-07-21	Guahibo Cuiva	Guahibo Y Cuiva (Santa Teresita Del Tuparro)	Vichada
1983-07-21	Saliva	Saliva Corregimiento de Santa Rosalia	Vichada
1983-07-21	Guahibo	El Tigre	Meta
1983-07-21	Guahibo	Guahibo de los Ríos Tomo y los Caños Urimica y Samarro	Vichada
1983-07-21	Guahibo	Comunidad Indígenas Guahibo del Paraje de Caño Jabón	Meta

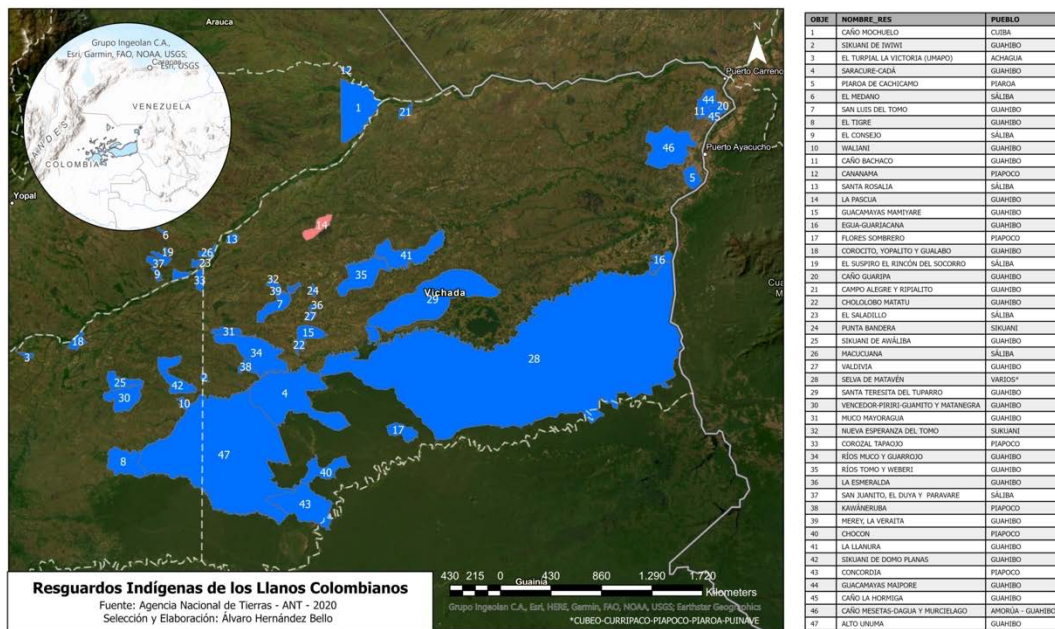
Elaboración propia a partir de los datos de la ANT - Agencia Nacional de Tierras (2020).

Para el Vichada, fue el Resguardo La Llanura fue el que secundó la iniciativa de La Pascua, y se constituyó en el 27 de julio de 1982. Tendremos que esperar a que avance el año de 1983 para ver constituidos cinco (5) resguardos más en el Vichada, todos con fecha del 21 de julio. Recientemente Laura Calle reconstruyó este último proceso para el caso de los Resguardos del Vichada, resaltando el papel de la Organización Nacional Indígena de Colombia – ONIC en la organización de un movimiento de conjunto que buscara la titulación de territorios indígenas (Calle Alzate 2023).

A pesar de que Calle resalta el papel del movimiento indígena de origen caucano en el apoyo a las causas de las sociedades llaneras, sugiere que este proceder sucedió en todos los territorios. El caso del Resguardo La Pascua desmiente esta suposición. Como tuvimos oportunidad de observar en la reconstrucción de los casos, sólo una de las familias (la de Leinerio Estrada) tuvo contactos con la ONIC en los primeros años después de su fundación, durante el mandato de Trino Morales.

Ciertamente, el Resguardo La Pascua se constituye al menos un año antes del Primer Congreso de la ONIC de 1982. Y es igualmente cierto que la gente del Resguardo no había conformado ningún movimiento social alrededor de alguna reivindicación en particular. La Misión como institución, a través del trabajo de los misioneros, fue la mediadora eficaz para conseguir la titulación del territorio de La Pascua.

En el siguiente mapa podemos observar la distribución actual de los resguardos llaneros. Encontraremos con color rosado el Resguardo La Pascua y el resto de Resguardos en color azul. Quise ilustrar aquí el contexto regional de territorios indígenas que se encuentran en la zona de influencia de La Pascua, razón por la cual no muestro todos los Resguardos de Casanare y Arauca, especialmente aquellos ubicados en el piedemonte. Esta imagen nos permite ver cómo el Resguardo La Pascua se encuentra relativamente aislado de los otros conjuntos de territorios, lo que confirma su ubicación en un escenario de escasos o nulos asentamientos permanentes. No obstante la anterior consideración, es importante señalar que los Resguardos no son las únicas zonas de ocupación indígena y que además de los asentamientos urbanos sabemos de la presencia de una considerable cantidad de grupos nómadas y seminómadas que aún ocupan y transitan la gran altillanura, justamente esa gran porción del territorio que ha quedado sin la presencia de ningún resguardo, como se ve en el siguiente Mapa.



**Mapa 9.** Resguardos Indígenas de los Llanos Colombianos. Este Mapa se puede ver de manera ampliada en el Anexo E.

Pues bien, he querido ilustrar aquí el tránsito que se dio de reserva a resguardo debido a una particular relación del proyecto misionero de la Iglesia Católica con el Resguardo La Pascua. Esta relación con una institución cercana –y de alguna manera orientada en sus esfuerzos hacia la población indígena– fue un ejemplo de interacción funcional a los intereses indígenas. La organización comunal de La Pascua, basada en el trabajo colectivo y en el consenso, consiguió tener una institución de apoyo con la capacidad y eficacia administrativa y burocrática necesarias para adelantar algunos procesos que le implicarían, de otro modo, un tipo de configuración supradoméstica ajena y de considerable esfuerzo.

Pero nada dura para siempre. A medida que los esfuerzos misioneros menguaban, algunas políticas de Estado para pueblos indígenas entraban con fuerza y configurarían junto con otras fuerzas, un ejercicio político cuyo centro y eje articulador fue el dinero.

### **8.3 El Sistema General de Participaciones: el dinero como sinónimo de política**

Más que la Constitución de 1991, la gente del Resguardo considera el año de 1994 el verdadero punto de inflexión en su organización sociopolítica, es decir, cuando entra en vigor el Decreto 1386<sup>88</sup>, por el cual se reglamentan las transferencias de los recursos del Sistema General de Participaciones (SGP). Este sistema es el mecanismo financiero que soporta un aspecto central del Estado colombiano, a saber, el de la autonomía de las entidades territoriales: “Colombia es un Estado social de derecho, organizado en forma de República unitaria, descentralizada, con autonomía de sus entidades territoriales, democrática, participativa y pluralista...” (República de Colombia 1991, art. 1).

La división política del territorio colombiano se basa en la categoría de “entidad territorial” dentro de la cual se encuentran los distritos, departamentos y municipios las “entidades territoriales indígenas” (ETIS, de ahora en adelante). El carácter especial de esta división administrativa “indígena” inscribe una tensión en la jurisprudencia colombiana, e incluso en la que precede a la República, y que ha sido documentada y analizada críticamente por Esther Sánchez Botero (2010). La asimilación de los territorios indígenas como “entidades territoriales del Estado” presenta ciertos problemas a la diferencia cultural y a la autonomía que promulga

---

<sup>88</sup> Decreto 1386 de 1994 (junio 30), Por el cual se reglamentan los artículos 25 de la Ley 60 de 1993 y 2o. del Decreto 1809 de 1993. Ver Anexo H

la Constitución como su corazón político: el estado multicultural. Estas tensiones y problemas dejaron su huella en la constitución, signando con la indeterminación cómo es eso de una “entidad territorial indígena”:

Artículo transitorio 56. Mientras se expide la ley a que se refiere el artículo 329, el Gobierno podrá dictar las normas fiscales necesarias y las demás relativas al funcionamiento de los territorios indígenas y su coordinación con las demás entidades territoriales.

Artículo 329. La conformación de las entidades territoriales indígenas se hará con sujeción a lo dispuesto en la Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial, y su delimitación se hará por el Gobierno nacional, con participación de los representantes de las comunidades indígenas, previo concepto de la Comisión de Ordenamiento Territorial. Los resguardos son de propiedad colectiva y no enajenable. La ley definirá las relaciones y la coordinación de estas entidades con aquellas de las cuales formen parte.

Es evidente la indeterminación de ambos artículos. El primero indica que “mientras se expide la Ley” Orgánica de Ordenamiento Territorial el Gobierno “podrá dictar las normas”, mientras tanto se dice que “La ley definirá las relaciones y la coordinación de estas entidades” y así sucesivamente. Habrá que esperar 23 años para que el Decreto 1953 de 2014 (con fuerza de ley) haga el primer intento claro de orden jurídico al respecto de los territorios indígenas.

Dos son los verbos que marcan el carácter de los artículos 56 y 329: *conformar* y *funcionar*. Si bien el carácter multicultural de la Carta Política da un reconocimiento explícito de los territorios indígenas, e incorpora a sus pobladores dentro de las decisiones sobre su conformación y delimitación, ¿cómo es que *funcionarán* estos territorios en el marco de las entidades territoriales del Estado? Es decir, finalmente cómo será la administración de dichos territorios, con arreglo a qué normas y procedimientos?

La respuesta a este interrogante nos la da magistralmente Margarita Chaves y Juan Felipe Hoyos al señalar la contradicción que supone “imponer políticas diferenciales que implicaban procedimientos administrativos no diferenciales” (2011, 131). Esto quiere decir que el reconocimiento del Estado multicultural y del pluralismo jurídico concomitante, el cual implica para el caso de las ETIS la autonomía en su gobierno propio<sup>89</sup>, se concreta en una serie de mecanismos comunes. Esther Sánchez Botero se refiere a dichos mecanismos como las “funciones que le asigna la Constitución” las cuales son:

- Funciones de representación de dichos territorios

---

<sup>89</sup> El cual es colectivo y regido “según sus usos y costumbres de sus comunidades” (República de Colombia 1991, art. 330).

- Funciones de coordinación y de ejecución de políticas públicas
- Funciones de policía administrativa
- Funciones de control social
- Funciones judiciales (1981)

Como se ve, estas son funciones propias del gobierno del Estado y de las entidades territoriales “no indígenas”: distritos, departamentos y municipios. Sánchez Botero coincide en señalar la indeterminación que acabo de mostrar indicando que “Por ahora no hay nada preciso sobre la conformación de las entidades territoriales indígenas ni sobre el tipo de dirección o administración que tendrás, labores que le encomendaron a la ley; en cambio, las funciones desde la misma Constitución ya están establecidas (art. 30 CN) (2010, 118).

Si volvemos a los dos verbos, *conformar* y *funcionar*, tendremos dos momentos claramente diferenciados en la trayectoria del Resguardo La Pascua. El primero, como describí en la sección anterior, fue posible gracias a la medicación institucional de la Misión, proceso que dio como resultado la investidura del resguardo como una institución en sí mismo, es decir, su *conformación institucional*. Esto sucedió en el año de 1981, una década antes de la misma constitución de 1991, y varios años antes que muchos de los resguardos de toda la región.

La *conformación institucional* no significó al principio grandes transformaciones al interior de la organización sociopolítica de La Pascua. Si bien la Resolución de Constitución da algunas indicaciones para la administración de las tierras conforme a la Ley 89 de 1890<sup>90</sup>, en los hechos concretos la dinámica organizativa del resguardo mantuvo su forma tradicional, con la consabida autonomía de cada comunidad y usando la figura de Cabildo más como un dispositivo funcional a necesidades específicas que como una verdadera idea de autoridad, la cual ciertamente se había perdido con la muerte de los médicos tradicionales.

El Cabildo era una forma antigua de organización de los territorios indígenas andinos, especialmente de los de origen colonial, y para las tierras altas fueron el corazón de la organización sociopolítica de las sociedades indígenas. Si bien la idea de Cabildo remite a la de Consejo, es decir, a la de un colectivo que ejerce el gobierno, en la práctica terminaba siendo una institución con funciones establecidas: el gobernador, el vicegobernador, el secretario y otros cargos de menor relevancia. Desde la ley 89 de 1890 se dictaminó que “En todos los lugares en que se encuentre establecida una parcialidad de indígenas habrá un pequeño Cabildo nombrado por éstos conforme a sus costumbres” (Art. 3). Para el caso de las tierras bajas de

---

<sup>90</sup> “La administración y manejo de las tierras del Resguardo creado mediante la presente Resolución, lo mismo que la designación de Cabildos y el ejercicio de sus funciones, se acogerá a las disposiciones consignadas en la Ley 89 de 1890 y demás leyes especiales que rigen sobre esta materia” (INCORA 1981, art. cuatro)

los Llanos, no sólo no se habían reconocido parcialidades indígenas hasta 1981, sino que las “costumbres” de las sociedades indígenas no contemplaban esta figura.

Como dije al inicio, el punto de inflexión en la organización sociopolítica del Resguardo se dio en 1994. La llegada de los primeros recursos de transferencias, del Sistema General de Participaciones implicó una serie de retos en torno especialmente al manejo del dinero. Varios comuneros y familias ya habían experimentado conflictos por el manejo de recursos que venían de proyectos que los misioneros ayudaron a conseguir. Estos conflictos se “solucionaron” a través de la fisión de los grupos.

Así pues, la entrada en vigor del SGP implicó el reto del *funcionamiento institucional* del Resguardo, el otro verbo que nos faltaba. Como se puede prever, dicho funcionamiento quedó revestido de innumerables problemas y conflictos, todos ellos confluyendo en el conflicto entre las formas de organización política internas y externas, es decir, en las resistencias al *funcionamiento institucional* del modo comunitario y consensuado de llevar la vida sociopolítica.

La introducción del manejo de recursos externos en la gramática de la organización sociopolítica del Resguardo, derivó en la yuxtaposición de prácticas ajenas y propias. Al principio de la incorporación del SGP, los recursos que llegaban se repartían entre todos los comuneros, similar a como se hace con el producto de la cacería, bajo el deber sagrado de la distribución del excedente. De haber algún propósito supradoméstico real, parte de esos recursos se empleaban en cubrir dicha necesidad, y parece ser que al principio la dinámica empezó a funcionar.

Sin embargo, una nueva institución mediadora aparece: la alcaldía. A diferencia de la Misión, los funcionarios y la lógica de la administración municipal no se dedicaban al trabajo directo con gente indígena. Tampoco eran unidades de búsqueda de recursos u oportunidades, sino que según la legislación vigente eran las encargadas de recepcionar y gestionar los recursos de transferencias de la nación. Esta mediación originó una serie de dinámicas y conflictos por completo similares a los que describen Margarita Chaves y Juan Felipe Hoyos para el caso de algunos resguardos del medio Putumayo: “se incrementaba la dependencia de los cabildos con relación a los bienes y servicios estatales para retener la gobernabilidad de sus resguardos” (2011, 117).

El análisis de Chaves y Hoyos demuestra cómo las políticas de descentralización del Estado en materia administrativa y fiscal no desarrollaron mecanismos que les dieran viabilidad, produciendo así un “vacío estructural” que fue prontamente ocupado por las dinámicas propias de “la cultura política regional, que incluía relaciones personalistas y clientelistas que incidían en la administración de los recursos” (Ibid., 119).



Para el caso del Putumayo, Chaves y Hoyos describen los conflictos que se originaron en los resguardos a propósito de la administración de los recursos y cómo estos derivaron en una relación de dependencia institucional con la Alcaldía, tal y como aún sucede en el Resguardo La Pascua. En una conversación reciente que tuve con un candidato a la Alcaldía de La Primavera, quien me buscó para pedirme consejo sobre “cómo tratar con los indígenas” le sugerí la importancia de destrabar la transferencia de los recursos del SGP y en lo posible, ayudar a acelerar el proceso de administración propia de dichos recursos de acuerdo a los mecanismos que contempla el Decreto 1953 del 2014. Su respuesta tácita es que esto no convenía a los intereses de la futura Alcaldía (finalmente dicho candidato no ganó las elecciones) porque justamente esfumaba la dependencia de los resguardos frente a la administración municipal.

Prontamente, esta situación de dependencia generó una dinámica de permanente incertidumbre ya no frente al manejo de los recursos, sino frente a su misma existencia. La montaña de requisitos que el Estado solicita para el desembolso encuentran interpretaciones diversas en la administración municipal: desde la posesión de las autoridades tradicionales del Resguardo, la cual queda consignada en un acta que es la llave de entrada a otros procesos, hasta el principal cuello de botella que es la formulación de proyectos.

La burocracia corriente que se suma a la burocracia de los mecanismos de control contra la corrupción terminan en la práctica en una serie de trabas que dificultan el acceso a los recursos del sistema. Razón por la cual, en el Resguardo La Pascua, han pasado años enteros sin que se ejecute ningún recurso justamente porque nunca se pudo desembolsar. En suma, los mecanismos a través de los cuáles se concretan las nuevas prácticas políticas y de gobernanza resultaron un bucle burocrático de requisitos, o bien incomprensibles o bien impracticables, que dieron forma a una situación de dependencia que menoscaba no sólo la autonomía del Resguardo sino que pone en riesgo la subsistencia de aquellas familias que cifran su vida cotidiana en el goteo de dichos recursos.

Las consecuencias de esta nueva dinámica de dependencia son varias. Por una parte, la dinámica de dependencia frente a la Alcaldía dada por el desembolso y posteriormente el manejo de los recursos de transferencias consiguió justo lo contrario al propósito de la descentralización, que no era otra cosa que lo consagrado en la Constitución al respecto de la “autonomía de las entidades territoriales”. Ahora la autonomía pasaba por la capacidad de desenvolverse en el maremágnum burocrático y clientelista y así, como señalan Chaves y Hoyos “la administración autónoma de recursos públicos se ha convertido en parte integral de la autonomía cultural que los indígenas creen tener”:

"De este modo, el discurso indígena de la conservación de las comunidades como “culturas” y de su supuesta autonomía depende ahora no de su aislamiento, como pretendía muchas veces el estado, sino de su efectiva inserción en las prácticas estatales y en los mercados locales, en los

que son reconocidos como “indígenas”, así no exista realmente dentro de tales espacios ninguna práctica diferencial para ellos.” (Chaves y Hoyos, 2011 p. 132)

La dinámica de constante incertidumbre que generó esta situación no sólo afectó la capacidad del Resguardo en su manejo económico, sino que convirtió al Gobernador del Cabildo en una figura política sujeta al vaivén de los intereses de los poderes regionales. La dependencia institucional prontamente derivó en una dependencia del dinero y esta en un refuerzo de la dependencia de la dinámica política clientelista.

Como consecuencia, el ejercicio político se reduce a la administración de recursos, la cual solo es posible a través de una cadena de favores fundada en las cuotas que se cobran para que el dinero se desembolse o se ejecute. Al ponerle un precio a la decisión, se mercantilizan las relaciones políticas.

En el Resguardo La Pascua empezó a aparecer la figura de campaña política para gobernador del Cabildo. Las solicitudes de ayuda que llegaban hasta a mí para medicamentos, recargas de celular o gestiones en la ciudad incluyeron la solicitud de dinero para apoyar dichas campañas. Los comuneros indígenas que quieren ser gobernadores, adoptaron varias de estas estrategias bajo la promesa de favores futuros. “Esto ya se volvió política de los blancos”, me dijo una de las profesoras del Resguardo (DC: 2022-10-15).

La centralidad del dinero en el funcionamiento político tendrá un correlato: la disputa por la tierra, los productos agrícolas y los recursos del subsuelo

## 8.4 Otros actores: empresas legales e ilegales

Aunque divergentes en su funcionamiento y en su relación con el Estado, la Misión y la Alcaldía comparten –al menos formalmente– ser lo que en Colombia se conoce como “entidades sin ánimo de lucro”, instituciones con una función social de interés público cuyo funcionamiento institucional se encuentra relacionado directamente con el Resguardo, y en particular con su población.

Por su parte, las fincas de campesinos llaneros aledañas al Resguardo eran asentamientos dedicados principalmente a la ganadería y en ellas se empleaban y se entrenaban en las labores del campo muchos jóvenes del Resguardo. La finca campesina es una unidad social y productiva, similar al asentamiento indígena en su configuración, razón por la cual es todavía un actor importante en el relacionamiento que tienen las sociedades indígenas. Estas fincas son

marcadores del paisaje, y durante las migraciones eran puntos de referencia y lugares de paso en los tránsitos de las familias.

No es posible decir lo mismo para el caso de los Cuiba, quienes conflictuaron con los campesinos y lamentablemente tuvieron como resultado el asesinato de al menos cinco de sus integrantes. Tanto para los campesinos criollos como para no pocos Sikuani y Piapoco, los Cuiba son “salvajes”, pues destacan su rebeldía, carácter indómito y su permanente renuencia a la vida sedentaria. Para los Cuiba, sin duda los salvajes son sus adversarios *wowai* que irrumpían con violencia en su territorio. Este antagonismo fue explorado ya en el Capítulo 4.

Las empresas ganaderas y agrícolas transformaron esta relación, siendo ante todo unidades productivas pero no sociales, es decir, no eran unidades domésticas conformadas por familias sino establecimientos productivos, cuyos dueños no viven allí. La relación se establece entonces con la figura del “encargado” de la finca, con quien eventualmente se crean solidaridades. Sin embargo, cada vez más las grandes fincas ganaderas o agroindustriales cortan las relaciones antiguas de complementariedad y crean relaciones de dependencia a través de la proletarización de la población.

Antiguamente, las labores como baquiano, caporal, o peón, relacionadas con “los trabajos del Llano”, no implicaban relaciones laborales como las del contrato asalariado. No obstante habían roles claros y dinámicas de mandato-obediencia, los trabajos del Llano implican una solidaridad y admiración mutua por las experticias de cada uno. Estas labores no son exclusivas de los campesinos criollos y, por el contrario, en ellas participan muchos comuneros del Resguardo. En particular, y casi exclusivamente, los adolescentes y jóvenes.

Embarcarse como trabajador en una finca ganadera es un orgullo y aspiración para muchos jóvenes, y además una oferta muy atractiva que contrasta con el tedio de las jornadas escolares. Los jóvenes van allá con la promesa de éxito y de ganar dinero, y en su aspiración, se someten a no pocos ultrajes al ser el eslabón más débil de la cadena productiva. Una conversación que tuve con un joven de 16 años lo deja ver así:

...también estaba Miguel\* cosa que me sorprendió porque sabía que estaba en la Misión estudiando. Tiene 16 años y está en octavo grado. Sin embargo, decidió retirarse para ir a trabajar a una finca que se llama El Edén\*, propiedad de un paisa que trata muy mal a los trabajadores, según me cuentan en el Resguardo. Sorprende la inteligencia geográfica que tiene, pues señalaba con exactitud un punto en el infinito que bien para mí podría ser cualquier punto, como señalando al viento. Sin embargo, dijo con sorprendente detalle las rutas, caminos y estaciones, mirando fijamente (como un cazador a su presa), inclinado hacia el horizonte mientras señalaba con el brazo, la mano y los dedos los vericuetos del camino que pasan sucesivamente por los siguientes lugares:

1. La Cubarra / 2. Amorúa / 3. Miralejos / 4. Eusebia / 5. Caucasia / 6. Pivijay / 7. La Fortuna / 8. El Recreo / 9. Ripialito / 10. Cubinaya / 11. Cañaguaté / 12. Los Ángeles / 13. El Edén\*

Miguel tiene 16 años, está en octavo y viene acompañando a su madre desde Puerto Carreño. Ella es hija de la recién finada Luisa, una Amorúa que vino en una de las primeras oleadas de migración junto con el padre Theo a poblar la nueva misión.

Pienso que Yordy, en plena adolescencia ya reposada, no encuentra mucho sentido pasar 4 largos y aburridos años en la Misión mientras ve su juventud y deseos de aventura comenzar. Mientras ve las necesidades de su familia junto con las posibilidades de independencia que trae tener un trabajo, así sea en un régimen de explotación, como el de la finca El Edén, siendo él el eslabón más débil en la cadena productiva de una hacienda: no es lo suficientemente grande o adulto para algunas tareas y menos para defenderse o tener mañas; es lo suficientemente joven y fuerte para encargarle las tareas más duras e incluso desagradables. (DC: 2022-09-07. \* Estos nombres fueron cambiados).

El sorprendente conocimiento geográfico que tiene Miguel de la ruta que tiene que seguir se fraguó tanto en las conversaciones de sus compañeros como en los viajes que ya había realizado, solitario en una moto, para buscar la Finca. Esto es muy interesante porque todos los lugares nombrados son fincas (solo un par pequeños caseríos) y por lo tanto lugares de referencia en el paisaje. Miguel tarda entre 8 y 12 horas para llegar a su destino y gasta bastante dinero en conseguir los insumos para llegar. Una vez empieza a trabajar, se hace el cálculo de la comida que disfrutó cada día y de los eventuales préstamos que pidió o de las cosas que sacó de la tienda. Ha habido meses en que no le ha quedado nada, y en otros, apenas alcanza para devolverse.

Este modelo de explotación de la fuerza de trabajo es visto por varios jóvenes como una forma de subsistencia, un modo de vida en donde tienen comida y quehaceres, en donde pueden vivir una vida. Existen muchos casos reportados al interior del Resguardo donde aseguran que no es extraño incluso que en las fincas no se les pague y que al final, tanto el encargado como el dueño se echen la culpa mutuamente y que el resultado fue que se trabajó en vano. Para los adultos que tienen las responsabilidades de la vida familiar, el trabajo en las fincas y haciendas ya no es una opción atractiva y en mis años de estar acompañando al Resguardo no vi un solo caso de peonaje en adultos.

Las otras formas de trabajo asalariado derivan de proyectos momentáneos que pueden surgir del Estado (gestor de salud y madre comunitaria, son los ejemplos más recurrentes) o de empleos temporales relacionados con la infraestructura regional (fuerza de trabajo para hacer o arreglar un camino, puente, etc.) o con empresas privadas para el caso de los cuatro profesionales con los que cuenta el Resguardo (sólo uno de ellos trabaja como profesional agrícola en el Resguardo por contrato de una asociación público-privada).

La siembra y cosecha de la hoja de coca supuso una nueva relación de trabajo. Conocidos como “raspachines” muchos jóvenes del Resguardo y los alrededores recolectaban la hoja de coca de cultivos propios o ajenos y recibían un pago correspondiente a la magnitud recolectada. Esta nueva actividad económica trajo una bonanza económica para algunas familias que prontamente era capturada por el sistema económico que implicaba el narcotráfico. La década del 90 fue especialmente destacada por la abundancia de esta nueva empresa económica, esta vez ilegal.

Uno de los centros regionales de operación de los distintos grupos armados dedicados al tráfico se encontraba ubicado justo a las afueras del Resguardo, en el caserío conformado por colonos que hoy es la “Inspección de Policía de San Teodoro”, lugar que también recibió su nombre en honor del misionero monfortiano. El Resguardo La Pascua pronto fue un lugar estratégico para el tránsito de las mercancías derivadas del narcotráfico, puesto que su ubicación resultaba estratégica como punto intermedio entre los caminos nacionales y el acceso al río Tomo vía el río Gavilán (Elbita).

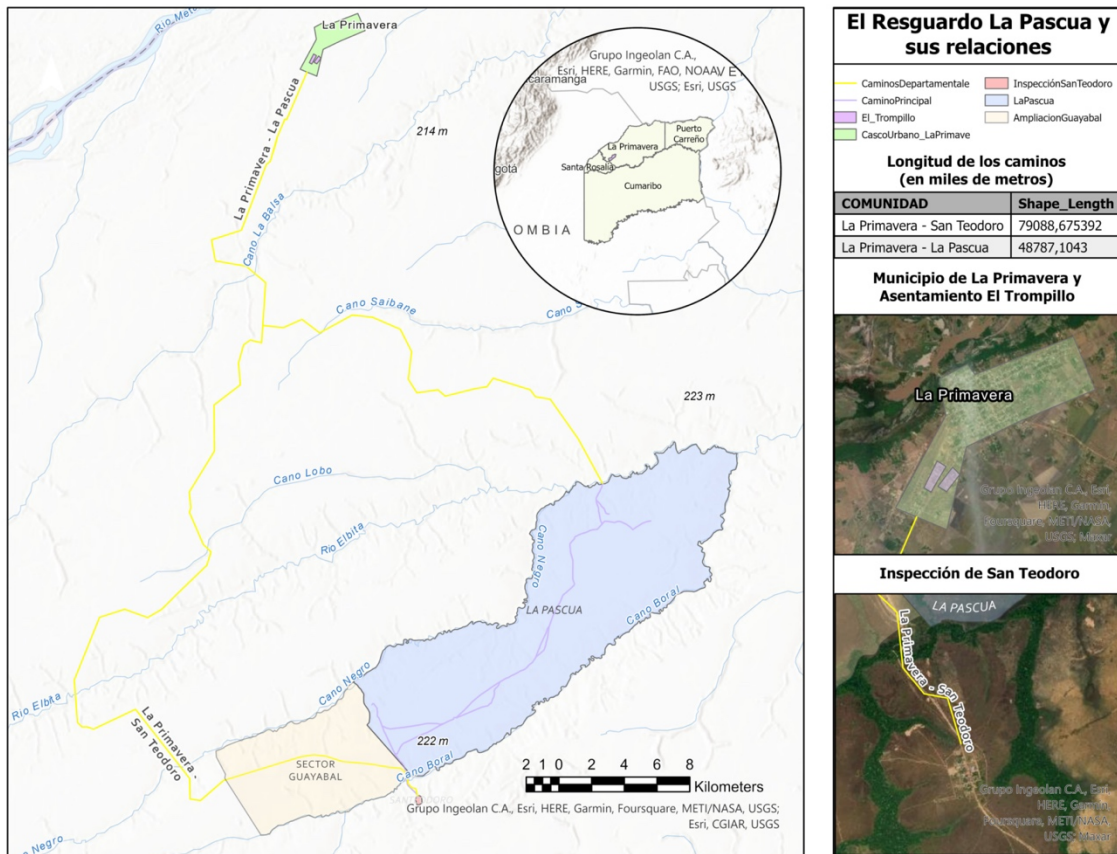


Figura 50. El Resguardo Pascua y sus relaciones. Elaboración propia.

En la Figura 50 se ilustra la relación entre el Municipio de La Primavera, la Inspección de San Teodoro y el Resguardo La Pascua, a partir de los caminos que los unen. Se puede apreciar las proporciones del tamaño de los territorios y las rutas que se pueden establecer, terrestres y fluviales.

La violencia que trajo el narcotráfico es aún recordada con mucho dolor y temor por los habitantes del Resguardo, razón por la cual no es tratada en profundidad en este estudio. En el Anexo A, se puede leer la reconstrucción que hice sobre “El Conflicto Armado y su repercusión en el Resguardo”. Sin embargo, me interesa aquí considerarlo como una empresa económica que incidió en las relaciones políticas y productivas del Resguardo. En efecto, el narcotráfico incorporó la idea de un trabajo remunerado distinto al peonaje en las fincas y haciendas, que no generó ningún tipo de dinámica de proletarización.

El considerable flujo de dinero que la economía del narcotráfico trajo hizo que la cocaína fuera la moneda de cambio, como también sucedió en varias regiones del país. Transformada en dinero líquido, fue un sinónimo de abundancia de fácil acceso y disfrute, si se le compara o con la ausencia de recursos líquidos para el Resguardo o con el exiguo salario que podrían proveer las fincas y haciendas para los comuneros.

El comercio de cocaína, y sus comerciantes armados, hicieron confluir entorno a ellos toda una dinámica económica: transporte, alimentación, logística y vigilancia, por nombrar solo algunas, lo cual dinamizó considerablemente la dinámica productiva de la región. Pero el corazón de la empresa no era productivo, sino comercial. Frente a la considerable facilidad de la producción de la cocaína y el monopolio de la misma, el verdadero negocio consistía en el tráfico, razón por la cual esta actividad económica no impulsó emprendimientos duraderos en la región, o incluso no dejó infraestructura construida.

Lo que sí dejó, fue la instauración de una modalidad económica consistente en la remuneración inmediata de actividades extra-domésticas, un retorno instantáneo e individual que hacía que los esfuerzos fueran recompensados con dinero, el cual se esfumaba en bienes suntuosos. Esta participación directa en la distribución de riqueza generó un patrón de relacionamiento frente a las instituciones y empresas que vinieron después.

La exploración petrolera que llegó a la región a partir del año 2009 se insertó funcionalmente en esta dinámica. Por una parte, las empresas encargadas de la exploración fueron un empleador de mano de obra no calificada, lo cual reprodujo en parte las relaciones de peonaje. Pero fue el proceso de negociaciones derivadas de la Consulta Previa el que se articuló con la dinámica de la expectativa de retorno inmediato, de una transacción instantánea.

Ese fue el resultado de mi análisis después de dos años de indagar por los impactos sociales y culturales de la exploración petrolera, y que a la distancia constato de manera más reposada. La negociación se planteó como una transacción de un bien en principio no tangible: el impacto medido principalmente sobre el ecosistema resultaba en la mercantilización de este último.

En términos generales, podemos observar cómo la relación del Resguardo La Pascua con esta otra institucionalidad, a saber, la de las empresas privadas, ha propiciado diversas dinámicas económicas y sociales en su interior. La coexistencia de formas de trabajo colectivo e individual, así como de modalidades de distribución (asalariado, remunerado o en dinámica de endeude y peonaje) suponen una rica interacción entre las relaciones sociales de producción y las relaciones sociales de complementariedad y dependencia con estas instituciones.

El dinero entra a jugar un papel importante en las relaciones sociales, en ocasiones sustituyendo temporalmente la estrecha relación producción – consumo de los grupos domésticos sin soluciones de continuidad, lo que genera una continua dependencia de la moneda para conseguir el sustento que antes se proveía a través del conuco, la caza, pesca y recolección.

La bonanza económica derivada del narcotráfico no impulsó emprendimientos duraderos en la región, y sus vectores de impacto se desarrollaron más en forma de violencia y relaciones de dominación que en la instauración de un tejido productivo de largo plazo. La exploración petrolera, a partir de 2009, se insertó funcionalmente en esta dinámica y tampoco generó una dinámica económica que jalonara otros sectores económicos.

## **8.5 Conclusiones y propuesta: “Estado por una semana”**

Las relaciones de las sociedades indígenas con el Estado se han puesto en el foco de la atención de la antropología, en especial en los últimos años. La influencia de la lógica administrativa del Estado sobre los territorios indígenas se combina a su vez con el avance de la explotación de materias primas (extractivismo), la consolidación de redes de tráfico de estupefacientes y otros “commodities”(en especial minerales), la ganadería extensiva y los grupos armados (a esto le puede seguir un largo etcétera).

De parte del aparato de Estado, hemos podido observar cómo el discurso del multiculturalismo entra en el cuello de botella de la homogeneización de las formas administrativas, lo que hace que el pluralismo jurídico no se traduzca en pluralismos económicos y organizativos. Es como si el Estado entendiera que la diversidad de formas organizativas supradomésticas (estacionales, semi-permanentes) significara una tácita ausencia de organización, implicada como parte de un rasgo identitario del “ser indígena”.

Ferguson y Whitehead (1992) han explorado este fenómeno a partir de término “zona tribal”. Esta consiste en el imaginario que supone que la organización por defecto de toda sociedad indígena es la de “tribu” y que esta implica una ausencia de organización social “compleja”. Este imaginario deriva en imposición de identidades discretas y circunscritas a territorios delimitados, ignorando así las redes multiculturales y multilingüísticas que las sociedades indígenas han configurado y aún hoy establecen.

Las sociedades indígenas son “tribalizadas” y con esto, para aprovechar el juego de palabras “trivializadas”, imaginándolas como un conglomerado de grupos endogámicos cuya “cultura” consiste en vivir en un permanente e inamovible “estado de naturaleza”, como se escuchó decir recientemente en Twitter al presidente del Partido Conservador de Colombia: “Mucha atención a las organizaciones indígenas que salen de su hábitat natural a perturbar la vida ciudadana”<sup>91</sup>.

Las tensiones en que se desenvuelven los variados discursos identitarios sobre los pueblos indígenas en Colombia han sido estudiadas recientemente por numerosos antropólogos. De manera particular, el trabajo de Giovanna Micarelli sobre las redes interétnicas llama mi atención por su capacidad de ilustrar tanto las configuraciones internas que nacen del contacto interétnico como las articulaciones “dentro – afuera” (Micarelli 2010, 493). El llamado que hace Micarelli a reconocer los procesos históricos detrás de las formas específicas de organización social, pone de presente una comprensión de la *historicidad* de las redes indígenas “en las márgenes del desarrollo” (Micarelli 2015). De manera general, su trabajo nos vuelve a advertir sobre el peligro de la imposición de categorías antropológicas deshistorizantes a la vez que problematiza las definiciones más recurrentes sobre los pueblos indígenas, como sucede con el término dominante “comunidad”, el cual también fue criticado en su momento por Nelly Arvelo y Horacio Biord, a partir de una fuerte base etnohistórica (1981).

En buena parte de los trabajos recientes sobre antropología del Estado persiste el enfoque del margen, la frontera y el límite como instrumento de análisis de las relaciones de los pueblos indígenas con las instituciones estatales y, en consecuencia, de las tensiones que implican sus esfuerzos por conseguir la autonomía política y territorial. Esto ha implicado una serie de articulaciones internas en las sociedades indígenas llaneras, verdaderos cambios culturales que están en proceso de consolidación y que merecen la pena estudiarse. Más recientemente, el concepto de “malentendido étnico” que la antropóloga brasileña Alcida Rita Ramos desarrolla (2015), nos permite analizar otro plano del conflicto interétnico: el que se refiere a la semántica de las relaciones, especialmente de los indígenas con el Estado; dichas relaciones están enmarcadas por una desigual distribución de recursos lingüísticos que se juegan especialmente

---

<sup>91</sup> Ver la noticia en contexto: <https://twitter.com/heliodyptero/status/1391744964288204801>



en las denominaciones que se hacen sobre las sociedades indígenas y sobre algunas prácticas comunes de los Estados (desarrollo, políticas públicas, etc.). Lejos de ser simples diferencias en los términos, el malentendido étnico puede resultar en un lugar de dominación por la vía del discurso.

Para el caso de la región Amazónica, el volumen editado por Margarita Chaves y Carlos Del Cairo, “Perspectivas antropológicas sobre la Amazonia contemporánea” (2010) recoge una serie de trabajos cuya inquietud común está en ofrecer un panorama regional a propósito de las representaciones sobre la Amazonia indígena así como describir y comprender las interacciones internas y especialmente las externas de las sociedades indígenas amazónicas. Este tipo de trabajos, con un enfoque regional, son muy necesarios para la región de la Orinoquia, la cual, debido al gran énfasis y posicionamiento político y mediático de la Amazonia, ha sido relegada a un ámbito de importancia mucho menor en el concierto de las preocupaciones políticas y científicas.

Las contradicciones que hemos visto en la presente sección entre la legislación colombiana fundada en el multiculturalismo y las políticas de administración de los territorios indígenas que resultan en prácticas de asimilación plantean retos desafiantes, tanto para el Estado como para las sociedades indígenas. Si la misma legislación expresa esta tensión, la aplicación de las normativas las desencadena y eleva a su máxima expresión. ¿Cómo conciliar el funcionamiento institucional con los “usos y costumbres” de 105 pueblos diferentes? Es decir, ¿Cómo atender a la diversidad de disposiciones sociales y a las funciones determinadas por el Estado al mismo tiempo?

Si nos fijamos, las funciones de representación, de coordinación y de ejecución de políticas públicas, de policía administrativa, de control social y las judiciales mencionadas en este capítulo, no sólo no encuentra paralelo con las disposiciones reales y actuantes del Resguardo, sino que además son en buena medida incompatibles con dichas disposiciones. La representación es innecesaria cuando todos se conocen, la coordinación y ejecución de lo que podrían ser unas políticas públicas se hace al interior de la dinámica de trabajo colectivo, la cual no requiere ninguna vigilancia, las cuestiones judiciales se resuelven en la mayoría de los casos con la fisión de los grupos aunque siempre queda la alternativa de la guerra o la venganza y en fin, quizás la función del control social encuentre alguna analogía en la serie de mecanismos indirectos basados sobre todo en la presión social derivada de la vergüenza.

A primera vista, estaríamos frente a un caso de interacción entre dos formas sociales que requieren la adaptación o la asimilación. En un lenguaje corporativo –de usanza corriente en nuestros días–, se diría que el Resguardo comenzó a enfrentarse a un reto de innovación. Sin embargo, no se trataba de la incorporación sin más de algunas “novedades”; según hemos

podido ver, dicha incorporación no tiene ningún lugar de llegada, ningún enganche por decirlo así “mecánico” a las disposiciones organizacionales del Resguardo. Antes de explicar los distintos intentos de adaptación/asimilación, detengámonos un poco a observar las gramáticas profundas e incompatibles de ambos sistemas sociales: el *comunal* y el *institucional*.

Hay una analogía técnica/tecnológica que me permite acercarme a la descripción de la incompatibilidad mencionada. Se puede decir que los grupos sociales del Resguardo La Pascua rechazan la adopción de un funcionamiento sociopolítico de tipo institucional por razones análogas a las de los indígenas del Amazonas que no domestican el Pecarí, razones descritas bellamente por Phillipe Descola (1994) (coincidentalmente el mismo año en que entra en vigencia el Decreto sobre el SGP...).

Descola perfila su argumento señalando que “el problema no radica tanto en las condiciones de la innovación radical (...) sino en las condiciones del rechazo o la no intensificación deliberada de una técnica ya conocida potencialmente” (1994, 331). Para el caso del Resguardo La Pascua, los mecanismos burocráticos que impone el funcionamiento de los territorios indígenas consisten en la “intensificación” de una “técnica ya conocida potencialmente” (la organización supradoméstica estacional del *Unuma*). La situación del Resguardo la Pascua nos enfrenta entonces no sólo a cuáles son las condiciones óptimas para que se dé la innovación en la organización social, sino por qué la gente se ha resistido y cuáles son las “condiciones de rechazo” a las disposiciones que aquí llamo “institucionales”.

Si concebimos al menos análogamente los mecanismos de organización sociopolítica consuetudinarios de la gente del Resguardo como “técnicas” (lo cual hay que decir que tiene mucho sentido por el profundo sentido práctico que reviste la organización de base comunal), coincidiremos con Descola en señalar que, para que haya adopción de una nueva técnica, es preciso que el conjunto de relaciones que esta implica “pueda representarse a partir del conjunto preexistente de relaciones consideradas lógicamente posibles dentro de la totalidad sociocultural” (Descola 1994, 332).

Por supuesto, y según como he tenido ocasión de demostrar en los capítulos anteriores, la concentración de poder, las disposiciones coercitivas y los ejercicios de obediencia no son “lógicamente posibles dentro de la totalidad sociocultural” de la gente del Resguardo. Sin embargo, y para insistir ¡sí existe organización supradoméstica!, aunque de carácter estacional. La “solución” a la necesidad de encontrar una salida a esta incompatibilidad de formas de organización salta a la vista.

El *Unuma* es sin duda el lugar de confluencia de la “intensificación técnica” con el “conjunto preexistente de relaciones consideradas lógicamente posibles”. Si la evidencia etnográfica que aporté a propósito de una reunión sostenida de 120 personas durante una semana entera cuyo

funcionamiento requirió el surgimiento de mandos y liderazgos, articulaciones supradomésticas y una logística compleja, entonces quiere decir que la burocracia estatal puede funcionar muy bien dentro del Resguardo... ¡por una semana!

Esta idea viene rondando mi cabeza desde hace años, en especial cuando desde el 2015, con Profesionales Amigos inicié el acompañamiento al Resguardo para poner en funcionamiento el Decreto 1953<sup>92</sup>. Esto nos llevó a proponer ajustes al interior del Resguardo que se expresaron en la formulación de un Plan de Vida, donde se confirmó la articulación entre “formas propias y apropiadas de organización:

El Pueblo se organiza en el territorio conformando comunidades organizadas de acuerdo a sus tradiciones y ley de origen. Cada comunidad tiene un líder o lideresa y resguarda la unidad y cohesión del pueblo. Estas dos estructuras, la Asamblea y la Organización Tradicional Comunitaria, son las instancias primeras de organización y decisión y en ellas reside la soberanía. (Resguardo La Pascua 2016, 4).

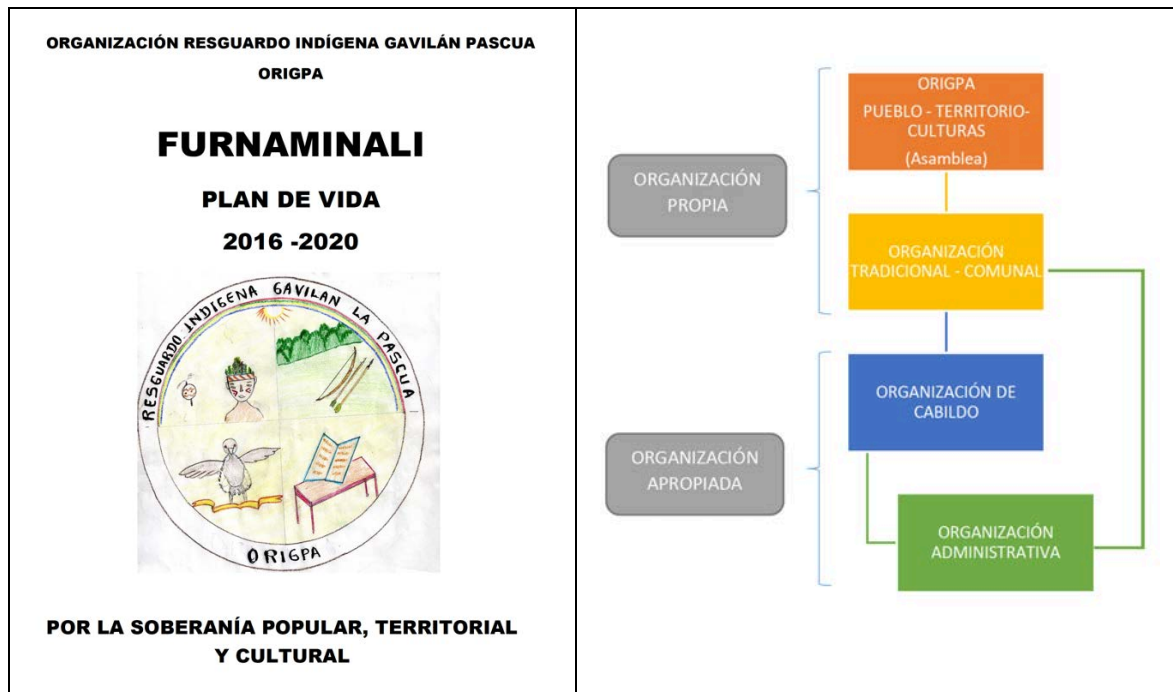


Figura 51. Portada y Esquema de articulación organizativa del Plan de Vida del Resguardo La Pascua. Fuente: Resguardo La Pascua (2016).

<sup>92</sup> Decreto 1953 de 2014, “Por el cual se crea un régimen especial con el fin de poner en funcionamiento los Territorios Indígenas respecto de la administración de los sistemas propios de los pueblos indígenas hasta que el Congreso expida la ley de que trata el artículo 329 de la Constitución Política y se dictan otras disposiciones”

El Decreto 1953, explícitamente trata sobre (el reconocimiento de) la autonomía de los territorios indígenas en su propia administración y para ello propone la creación tanto de un marco jurídico como de la atribución de competencias que les permita desarrollar funciones de administración pública, para lo cual crea un régimen especial. Así lo expresa el decreto en sus consideraciones:

Que el desarrollo de los Territorios Indígenas requiere un marco jurídico que permita que los pueblos y comunidades indígenas desarrollen la autonomía que les otorga la Constitución y el Convenio 169 de 1989, adoptado mediante la Ley 21 de 1991 mediante la atribución de competencias para prestar los servicios y ejercer las funciones públicas de manera directa dentro de su territorio.

Que la puesta en funcionamiento de los Territorios Indígenas supone, entre otras, la atribución de competencias en materia de salud y educación, agua potable y saneamiento básico, y el otorgamiento de los recursos necesarios para ejercerlas de manera directa, tal y como lo establecen el numeral 1° del artículo 25 y los numerales 2° y 3° del artículo 27 de la Ley 21 de 1991, mediante la cual se aprueba el Convenio número 169 de la OIT. (Ministerio del Interior, “Decreto 1953 de 2014,” Pub. L. No. 1953/2014, 49 (2014), 3.) (Ministerio del Interior 2014)

El Decreto 1953, representa la consolidación de un proceso de lucha y resistencia indígena que recoge la Mesa Permanente de Concertación Nacional con los pueblos y organizaciones indígenas (integrada por miembros del Gobierno Nacional y por delegados de las organizaciones indígenas). Es muy importante subrayar aquí que esta norma expresa los resultados de las tensiones sociales históricas y recoge en buena medida los deseos de autonomía que en la Constitución Política de 1991 encontraron un asidero y una base desde la cual desarrollarse. En todo caso, el reclamo de la autonomía de los pueblos y el reconocimiento de un desarrollo propio muestran tanto el avance en el ámbito jurídico colombiano como el contraste que este ofrece con las políticas concretas para poner en funcionamiento los territorios indígenas. Es decir, existe una tensión entre el marco jurídico y el marco administrativo/ejecutivo de la autonomía de los territorios indígenas. Veamos cómo aparecen esta tensión dentro del Decreto:

Artículo 29. *Solicitud de la administración directa.* Los Resguardos Indígenas que decidan asumir la administración y ejecución de los recursos de la asignación especial del SGP presentarán una solicitud al DNP, a través de su autoridad propia, con la cual deberán anexar los siguientes documentos:

1. Un documento que se enmarque en el plan de vida o su equivalente de cada pueblo, territorio o resguardo, conforme la ley de origen, derecho mayor o derecho propio respectivo. En este documento se deben identificar, como mínimo, los siguientes aspectos:

- Las necesidades de inversión de la comunidad.
  - Los objetivos, metas y costos de financiamiento de cada una de las necesidades identificadas en los diferentes sectores y/o proyectos de inversión.
  - Los Proyectos de inversión cuando haya lugar.
2. Un documento donde se acredite la experiencia y/o las buenas prácticas en la ejecución de recursos de cualquier fuente de financiamiento, de conformidad con los parámetros y con el procedimiento que defina el Gobierno, previa consulta con la Mesa Permanente de Concertación.
  3. El acta de la Asamblea General aprobada por las comunidades que habitan el respectivo Resguardo Indígena, en el que aprueben la solicitud para la asunción de las funciones, y la administración y ejecución directa de los recursos a que se refiere el presente Decreto.
  4. Una copia de las actas donde conste la designación del Consejo Indígena o estructura colectiva similar de gobierno propio y del Representante Legal, debidamente registrados ante el Ministerio del Interior.
  5. Una copia del reglamento, estatuto o mandato vigente del Resguardo respectivo donde se recojan las reglas y procedimientos propios para la designación del consejo indígena u otra estructura similar de gobierno propio y del representante legal.
  6. Los datos de contacto del representante legal. (Ministerio del Interior 2014)

En la práctica, el Decreto 1953 plantea la necesidad de una figura institucional configurada para la gestión de recursos públicos. Para ello, los Resguardos deberán definir su política de gasto, similar a como se organizan los Planes de Desarrollo de los Distritos, Municipios y Departamentos: “necesidades de inversión, objetivos, metas y costos, y proyectos de inversión”. Dado el caso que los Resguardos no accedan a la administración propia de los recursos del SGP “debe celebrarse un contrato entre la entidad territorial y la autoridad del resguardo, antes del 31 de diciembre de cada año, en la que se determine el uso de los recursos en el año siguiente” (DNP, s. f.), según también lo estipula el Artículo 34.

Pues bien, sea de manera autónoma o sea dependiendo del Municipio, los Resguardos deben establecer un Plan Anual de inversiones, que se concreta en la formulación de Proyectos de Inversión:

Artículo 17. Presupuesto anual. Para la programación y administración de los recursos de que trata el presente Decreto cada Territorio Indígena, Resguardo Indígena y Asociación de Resguardos elaborará un Presupuesto Anual de Inversión con base en la proyección de recursos que le sean comunicados, identificando los respectivos componentes sectoriales y de la

asignación especial del SGP, según las certificaciones con que cuente, con sus correspondientes gastos operativos de inversión, cuando a ello haya lugar. (Ministerio del Interior 2014)

Tenemos aquí, por una parte, una declaración sobre el manejo autónomo de los territorios indígenas, y por otra, una demanda de procedimientos burocráticos relacionados con un funcionamiento administrativo y financiero propio de una institución. Pero esta demanda es anual, es decir, ¡estacional!

He aquí el corazón de la propuesta: la administración municipal puede hacer confluir su capacidad institucional con la capacidad de organización supradoméstica del Resguardo, para organizar estos requerimientos puramente administrativos, los cuales no requieren más que de un par de días de trabajo continuo. En otras palabras, se puede crear una relación de complementariedad entre la institución administrativa del Municipio (es decir, la Alcaldía) y la organización de base comunal del Resguardo, para propiciar un trabajo colectivo y concentrado, durante un tiempo determinado, que dé como resultado el cumplimiento de los requisitos burocráticos de los que habla el Decreto 1953.

Así, el Estado puede aprender de las sofisticadas y eficaces formas de trabajo colectivo y concentrado y el Resguardo de los procedimientos burocráticos que en cierta medida son homólogos a los de la búsqueda de otro tipo de financiamiento (recursos de cooperación internacional, becas de investigación y desarrollo, convocatorias de entidades públicas, proyectos privados, etc.). Podemos hacer que el aparato de Estado funcione estacionalmente bajo la lógica de *Unuma*, y que el Resguardo incorpore en su dinámica de funcionamiento supradoméstico, procedimientos burocráticos. ¡El Estado puede funcionar durante una semana! Y eso basta.

## 9. Epílogo. Reflexiones de antropología histórica: historicidades y metodologías “salvajes”

*“...el pensamiento salvaje se define, a la vez por una devoradora ambición simbólica, de la que la humanidad jamás ha experimentado algo semejante, y por una atención escrupulosa totalmente orientada hacia lo concreto, por último, por la convicción implícita de que estas dos actitudes no son sino una” (Lévi-Strauss 1997, 166)*

Sobre el río Putumayo, a la altura de Puerto Leguizamo, existe un muelle de metal amarillo, con plataforma y barandas que da acceso a las embarcaciones pequeñas. Muchos lugareños salen allí al caer la tarde, a contemplar el atardecer. Recuerdo varias de las conversaciones que animadamente sostenía con un sacerdote amigo, allá en el 2015, a propósito del paisaje que procuraba el astro solar. Me decía el Padre Francisco: –“Los atardeceres aquí son sublimes, los amaneceres te quitan el aliento... lo verdaderamente insoportable es lo que pasa en la mitad de los dos”.

Cuando se cuenta una historia existe un reto a menudo difícil de asumir: se tiene claro el punto de llegada; comúnmente se conoce el punto de partida (debo admitir que mis primeras periodizaciones databan del comienzo del tránsito por el estrecho de Bering... hasta la actualidad), pero lo que está en la mitad es lo que realmente ignoramos, lo cual puede ser la parte más importante, y también el hueso más difícil de roer.

El antropólogo que hace historia empieza por el final: toma la fotografía de la sociedad que estudia y procura describirla en el instante de su observación –de manera sincrónica–, como se nos enseña. Luego echa para atrás, para lo cual acude tanto a la tradición oral como a los documentos, al archivo, a la etnohistoria publicada y finalmente... a la arqueología, la paleobiología y la lingüística.

Suele dejarse seducir (como me sucedió a mí) por los relatos de los orígenes, las narraciones míticas que cuentan cómo (casi nunca cuándo) empezó todo. Luego tropieza con el parteaguas de la conquista y la colonización que, en la práctica, es el comienzo de una nueva evidencia sobre la forma de vida de los pueblos amerindios. De ahí en adelante viene “lo realmente insoportable”: lo que está en la mitad.

Hacer historia por lo tanto puede terminar consistiendo en armar un muñeco lindo pero relleno con cualquier cosa. O mejor, puede que se trate de una actividad diferente a la de rellenar: esquilar la oveja, hilar la lana, envolver el hilo, montarlo en el telar y tejer. Los antropólogos que hacemos historia nos enfrentamos al desafío de construir los testimonios que nos son negados desde el comienzo: el archivo —el texto, la fotografía, etc.— no existe, hay que crearlo, construirlo a partir de los testimonios y las observaciones.

En este aparte quiero proponer unas reflexiones sobre la antropología y la historia a la luz de haber enfrentado la tarea de escribir “la Historia del Resguardo La Pascua”. Jacques Le Goff decía que “en cuanto a la historia, esta sólo puede ser una ciencia del cambio y de la explicación del cambio”(1988, 28), y por lo tanto, el interés durante mi trabajo de investigación no consistió únicamente en describir unos sucesos sino explicarlos. Aún más, en tratar de comprenderlos desde el punto de vista de la gente que los protagonizó.

## 9.1 Reflexión teórica: antropología histórica e historicidades en los Llanos.

Quiero llamar aquí *historicidad* a la perspectiva desde la cual se comprende y asume el cambio. Mi propósito es entonces, explorar las aguas subterráneas que subyacen a mi trabajo de reconstrucción histórico-etnográfica, puesto que intuyo que las diferentes historicidades que entran en juego en la dinámica interétnica de los Llanos desafían una supuesta relación unívoca entre el dinamismo histórico y una historicidad igualmente dinámica.

Una de las preguntas de fondo que me planteo se refiere a cuáles son las comprensiones del tiempo de la gente de la Pascua, las codificaciones temporales que usan, fuera de las cuales ninguna historia tendría sentido. Especialmente, me quiero interrogar aquí por la forma como las sociedades indígenas llaneras que confluyen en el Resguardo La Pascua integran la idea de cambio en su forma de pensar.

Quiero sugerir que, así como podemos describir diferentes Repertorios de Habilidades de Adaptación, es posible concebir de manera análoga repertorios de nociones de tiempo y de conocimiento histórico, Repertorios de Historicidades que se enmarcan en la tensión que



implica un más acá y un más allá del mito, según como lo comprende Lévi-Strauss en su ensayo “El tiempo recobrado” incluido en *El pensamiento salvaje* ([1962] 1997).

Lévi-Strauss se centra en los sistemas clasificatorios totémicos para ilustrar diferentes disposiciones del mito frente a la historia, las cuales “logran, o bien eliminar a la historia, o bien, cuando esto es imposible, integrarla...”:

En otra parte, hemos sugerido que la torpe distinción entre los “pueblos sin historia” y los otros podría ser convenientemente sustituida por una distinción entre lo que llamamos, por necesidad, las sociedades “frías” y las sociedades “calientes”: unas de las cuales buscan, gracias a las instituciones que se dan, anular de manera casi automática el efecto que los factores históricos podrían tener sobre su equilibrio y su continuidad; en tanto que las otras interiorizarían resueltamente el devenir histórico para hacer de él el motor de su desarrollo. (Lévi-Strauss 1997, 339)

Durante la reconstrucción que hice de las migraciones de las familias Cuiba, Sikuaní y Piapoco, fue posible constatar cómo el carácter recurrente de sus desplazamientos –aunque originados por factores ecológicos y sociales variados– servía de marco de comprensión y de acción para los acontecimientos no-recurrentes, que les implicaban desplazamientos forzados e irrumpían de manera traumática en su modo de vida. Para decirlo de otra manera, la estructura de su comprensión histórica basada en encadenamientos temporales fruto de las variaciones estacionales (las cuales fueron estudiadas a partir de Mauss) absorbe las irrupciones de las convulsiones sociales en su lógica. Utilizando el vocabulario levi-straussiano, se puede decir que las sociedades indígenas llaneras “enfrian” las convulsiones históricas. Veamos algunos argumentos a favor de esta hipótesis:

En “Guahibo Time-Reckoning”, Robert Morey profundiza en el sistema de medición del tiempo de la familia Guahibo y describe cómo la segmentación se basa en los ciclos de los eventos naturales (especialmente las estaciones: *Wai*-tiempo seco y *Emarrapai*-tiempo húmedo) y de las actividades cotidianas, en lugar de equivalencias abstractas como las unidades simétricas de tiempo (R. V. Morey 1971). El trabajo de Morey nos permite comprender cómo la temporalidad cíclica de los Guahibo no sólo se expresa en la forma como estructuran sus narrativas y mitos, sino que contrasta con la forma lineal de percepción y representación del tiempo característica de la matriz cultural occidental.

Desde el punto de vista de la lingüística, Riena Kondo en su estudio de gramática pedagógica “El Guahibo hablado” explica la ausencia del tiempo pasado en las conjugaciones de los verbos. En su lugar, existen expresiones para indicar una acción terminada, y parece ser que importa más la ubicación de la acción con respecto a los puntos cardinales, que con respecto a un antes y un después. Reproduzco a continuación la cita que utilicé en el capítulo 2:

Los guahibos, quienes son agricultores y expertos cazadores y pescadores, se preocupan menos por el pasado que los hispanohablantes; al hablar, indican sólo uno de dos tiempos verbales: presente-pasado o futuro. (Pero existen adverbios para indicar acción terminada, tiempo, etc.) En cambio, para ellos es esencial comunicar la dirección de las acciones con respecto a los puntos cardinales, y el sistema gramatical que usan es tan complicado que requiere que cada una de las cinco conjugaciones de verbos se conjugue y se vuelva a conjugar seis veces; esto sin mencionar lo que pasa con los sustantivos, los adjetivos y los adverbios. (Riena Kondo 1985a, 1-2)

Lo que vemos aquí es que en las formas de percepción y representación del tiempo hay un peso más grande de la conciencia geográfica que de la histórica. Esto lo constaté especialmente en el caso de los Cuiba, cuando señalé cómo sus concepciones de parentesco se basaban en un carácter geográfico y no en una linealidad fundamentada en linajes o genealogías.

La idea que desarrollé en el Capítulo 4 a propósito de la cosmo-topología y la geneatopía resuena con la concepción guahiba del tiempo que describen Morey desde la etnología y Kondo desde la lingüística. Propongo comprender esta relación bajo la idea de *cronotopía* para señalar la especial conciencia espacio-temporal de las sociedades indígenas llaneras, las cuales vinculan la percepción del tiempo con la percepción del espacio. Se trata entonces una historicidad que liga de manera íntima el tiempo y el espacio tanto de forma simbólica como de forma concreta.

Durante la recuperación de la historia oral que realicé, pude observar cómo la codificación cíclica del tiempo propia de la cronotopía guahibo incluyó un código proveniente del mundo social, que es la codificación de la expulsión. Las familias guardan una conciencia particular de momentos específicos en donde sufrieron el desplazamiento forzado, indicando con precisión fecha y lugar. Esta nueva codificación, ya no referida a los ciclos ecológicos sino a los sociales, incorpora las expulsiones recurrentes dentro de una estructura cíclica, así como dentro de un campo de significaciones signado por la expulsión violenta y las estrategias de resistencia a estos episodios. Luego de cada ciclo de expulsiones, hay una vuelta al orden que cada grupo comprende según el Repertorio de Habilidades de Adaptación.

No es extraño entonces que, ante la pregunta por la historia de cada comunidad, la gente haya optado invariablemente por realizar un relato de los orígenes (sea un relato etiológico de tipo mítico o simplemente del lugar de origen) seguido de la narración de los ciclos de las expulsiones. La percepción de estos ciclos, que Lévi-Strauss denomina *encadenamientos históricos* se conforma con un principio sofisticado de la organización social de las sociedades Cuiba, Sikuni y Piapoco: aunque en intensidades diferentes, todas parecen resistirse

conscientemente a la irrupción de un acontecimiento que trastorne el orden social, sea un conflicto de la vida cotidiana que prácticamente se ignora para favorecer las relaciones de larga duración (como vimos en el capítulo anterior), o en la misma incorporación de los hechos de expulsión violenta dentro de una historicidad cíclica:

Estos encadenamientos no plantean un problema, porque se repiten periódicamente en la duración, sin que su estructura se vea necesariamente alterada; la finalidad de las sociedades “frías” es obrar de manera que el orden de sucesión temporal influya lo menos posible en el contenido de cada una. Sin duda, no lo logran sino imperfectamente; pero es la norma que se fijan. Además de que los procedimientos de que se valen son más eficaces de lo que quieren admitir algunos etnólogos contemporáneos (...), la verdadera cuestión no consiste en saber cuáles son los resultados reales que obtienen, sino cuál es la intención duradera que los guía, pues la imagen que se forman de sí mismas es una parte esencial de su realidad. (Lévi-Strauss 1997, 339)

La “intención duradera” que guía la matriz de percepción-representación temporal sintetizada en la historicidad de estas sociedades indígenas llaneras, tiene también una expresión política. Esto fue demostrado en el capítulo anterior, a propósito de los sofisticados mecanismos que existen al interior de la organización social del Resguardo La Pascua para evitar la concentración de poder, lo cual puede verse aquí como la forma que tienen de privilegiar la sincronía sobre la diacronía.

Así pues, la resistencia al límite se expresa de manera profunda en las disposiciones perceptivas y expresivas sobre el binomio espacio-tiempo, las cuales se fundamentan en mecanismos no sólo de la conducta sino también en disposiciones cognitivas, en cuyo seno se da una agencia continua y consciente por prevenir la acumulación de poder.

Por último, noto que la incorporación estructural de los acontecimientos violentos, nos permite ver cómo el excedente de sentido se instala en la historicidad sincrónica, mientras que el excedente de capacidades, resultante de la lucha por la supervivencia, se incorpora al Repertorio de Habilidades de Adaptación. El resultado del conflicto no es sólo la perturbación traumática de un orden sino el desarrollo de nuevos conjuntos de capacidades. Ambas cosas se integran en un orden sincrónico, latente, de carácter práctico y cognitivo.

## 9.2 Reflexión metodológica: la etnografía como acto segundo

Durante todo el recorrido del presente texto, he insistido en que mi investigación parte de la solicitud de la gente de La Pascua de “hacer la historia del Resguardo” a partir de una serie de materiales recogidos por una comisión (el entonces gobernador y dos miembros

del Cabildo) que recorrió el Resguardo, comunidad por comunidad, para preguntar a la gente por la historia.

Las entrevistas se realizaban de la siguiente manera: el equipo visitó cada comunidad y grabó las conversaciones en audio y video. En algunos casos, especialmente el de los Cuiba, se recurrió a una traducción consecutiva del cuiba al español. La escena típica era la siguiente: el equipo se acercaba previa concertación, entablaba la conversación basada en preguntas abiertas, uno de ellos grababa, otro conducía la conversación y otro tomaba notas en tiempo real. Luego se le pedía al capitán que redactara la historia de su comunidad, labor que la mayor de las veces delegaba a los más ágiles; el documento se entregaba semanas después. Luego, todos estos materiales se recopilaban, pasaban a limpio y guardaban en carpetas dentro de un computador. En ningún momento de todo este proceso participé yo, ni siquiera en la formulación de la estrategia. Me fue entregado un archivo con la misión: “tome esto y escriba la Historia del Resguardo”.

Nueve años habían pasado ya desde mi primer trabajo en el Resguardo, durante los cuales me dediqué enteramente a un trabajo colaborativo consistente en crear equipos de profesionales para poder atender solicitudes del Resguardo, especialmente en materia educativa y de consolidación de su organización sociopolítica. Durante todo este tiempo mi trabajo fue pedagógico y de gestión del conocimiento, favoreciendo espacios para que otros investigadores desarrollaran trabajos que sintonizaran con las necesidades del Resguardo.

Puesto que la solicitud partió de un trabajo preliminar de investigación propia y colectiva, y fue concebida como una segunda etapa en un proceso más largo, la concepción misma del trabajo fue colaborativa y nunca tuve que incurrir en demasiadas elaboraciones teóricas sobre el modo de acción puesto que este no provenía en ningún momento de un afuera de la dinámica del Resguardo. Ciertamente mi formación y experiencia en la pedagogía popular y la Investigación Acción Participación (IAP) resonaron con el trabajo que venía haciendo, pero la naturalidad de la relación hizo superfluo cualquier intento de concebir algo que ya estaba dado. Como dicen los místicos: alcanzado el fin, cesan los medios.

Así pues, ni la iniciativa de investigación propia del Resguardo, ni mi actividad como solidario pasaron nunca por un registro formal ni de planeación ni de sistematicidad orientada por una metodología fija o por tal o cual inspiración teórica. Ambas eran metodologías no-domesticadas, metodologías salvajes.

La metodología domesticada que vino después es fruto de dos movimientos: el primero una reconstrucción de lo realizado, aprendido y sistematizado durante varios años de trabajo, y lo segundo, la creación de instrumentos de intercambio de saberes y de generación de situaciones de interacción y construcción de la información, estos sí sistemáticos. Si bien

utilicé varias técnicas y metodologías para el procesamiento de los textos entregados, que hice trabajo de archivo en varios fondos nacionales e internacionales, y que hice una incursión de larga duración orientada específicamente al trabajo etnográfico, fue el trabajo de reconstrucción cartográfica el que más insumos interesantes me brindó.

Fundamentalmente, la cartografía fue una herramienta inmejorable tanto para el análisis de los textos que me entregaron, como durante las conversaciones que tuve en mis estadias de campo. Fue el entrenamiento perceptivo al que me aboqué durante el trabajo etnográfico el que me permitió empezar a notar cómo el habla de la gente, incluida la gestualidad, estaba atravesada por el espacio, por la geografía y el paisaje. Así lo pude contar anteriormente cuando describo el gesto usado por la gente para hablar del paso de los días. En este punto, las recomendaciones y análisis de Capucine Boidin, mi co-directora, fueron determinantes para empezar a notar algo que permanecía insospechado para mí: las formas de presentificación del pasado y las formas de representación gestual del tiempo.



Figura 52. Algunos de los mapas trabajados y modificados en tableta digital.

Me aboqué entonces a hacer mapas de todo, en el suelo, en papel, en un tablero de escuela, en una tableta digital o a través de software especializado. La mayoría de los mapas los hacía durante mis conversaciones con los comuneros del Resguardo, charlas durante las cuales dibujábamos en conjunto. Este trabajo no sólo me permitió comprender la información desde un ángulo visual muy enriquecedor, sino que suscitó en sí mismo muchas nuevas conversaciones.

Un fenómeno muy curioso que sucedió la mayoría de las veces fue la sorpresa de la gente al ver los mapas de manera gráfica. Era una especie de asombro por utilizar un registro cartográfico diferente al mental y narrativo, lo que me llevó a desarrollar la idea que la *cartografía* era un momento posterior a la *cartofonía*, a la geografía que se produce y reproduce en el relato hablado. Inicialmente, a muchos comuneros les costó trabajo identificar los puntos en los mapas gráficos, especialmente por la novedad. Pero su gran habilidad

geográfica y destreza espacial, les ayudo a traspasar esa dificultad y ponerla a jugar a su favor: de repente el registro gráfico resonó con el mental y el narrativo y dicha mezcla fue muy estimulante. Así lo registré en mi diario de campo:

Cuando llegó Marianito empezamos a hablar con más concentración de nuevo de la historia de los Cuiba y fue muy interesante volver a hacer un mapa que minutos antes había compartido a Alejandro y Kasuna. Este mapa lo vengo realizando desde el día de ayer en donde intento plasmar la hipótesis del territorio Cuiba; me dieron unos nuevos aportes para entender el territorio Amorúa y de nuevo, parece ser que las migraciones no se dieron de afuera hacia dentro de ese territorio sino desde dentro hacia fuera. El mapa es el siguiente: (DC 2022-00-12).

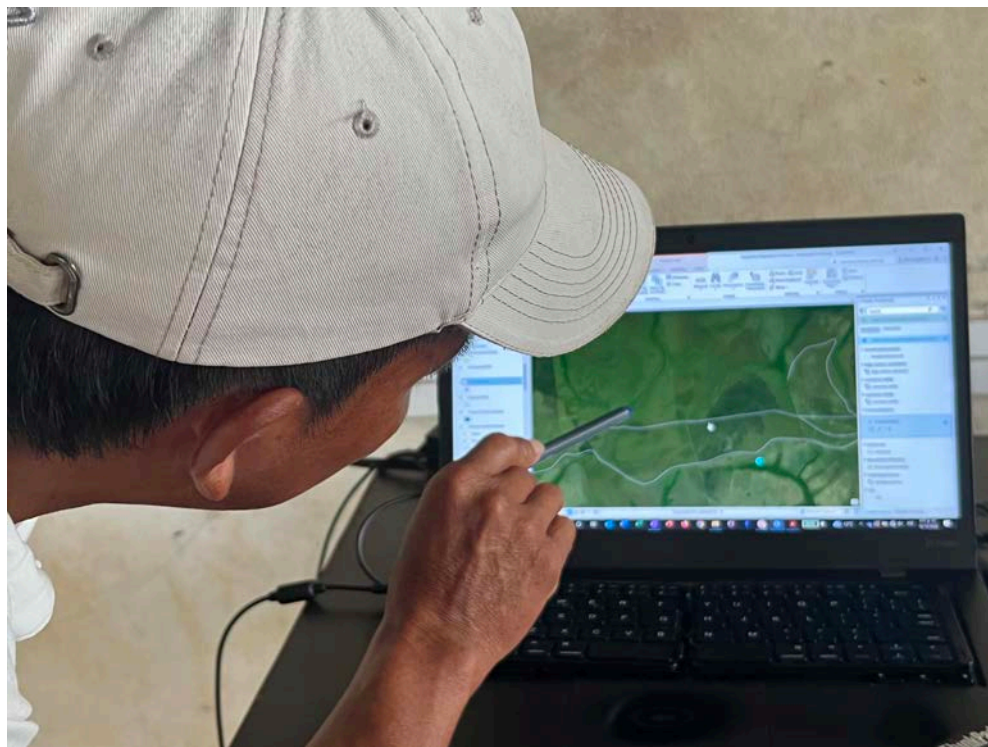


**Figura 53.** Mapa elaborado en el suelo, durante una estancia de campo. En azul, la desemboradura del Guachiría en el Meta, representado por la línea curva más larga. La elipse y círculos concéntricos representan lugares de ocupación de los Cuiba.

Me dediqué a compartir con la gente los mapas e incluso algunas interpretaciones propias. En especial construimos juntos algunas veces y revisamos/corregimos otras veces los mapas, muchos de los cuales fueron utilizados por ellos como insumos durante sus

reuniones de Asamblea para conocer detalles de su entorno y argumentar de manera más contundente sus reclamaciones territoriales.

Este ámbito de investigación colectiva y colaborativa, combinado con el suficiente tiempo para estar y permanecer atento, pero sin crear una relación de investigador-investigado crearon unas condiciones excepcionales para mi trabajo. Puesto que las autoridades me pidieron que escribiera la historia y –por lo tanto– los comuneros sabían lo que estaba haciendo, la mayoría de las conversaciones se suscitaron por iniciativa de la gente misma, quienes me invitaban a hablar y a completar la historia con datos y detalles que creían eran importantes que yo conociera. En las tardes y noches, mientras escribía mi diario, las respuestas precedieron a las posibles preguntas, y más bien el trabajo consistió, en buena parte, en armar un rompecabezas con las fichas que me iban dando, de manera espontánea y poco a poco, la misma gente.



**Figura 54.** Un comunero revisa en mi computador uno de los mapas elaborados.  
Fotografía tomada por el autor en septiembre de 2022.

O sea, hice un trabajo de abajo hacia arriba. No fue un trabajo “orientado por preguntas” sino “orientado por problemas” concretos de la gente y por el relacionamiento que tuve con ellos y sus problemas. Esto me fue más patente durante mis estancias en París. Allí

sentía que el acceso a los problemas era generalmente teórico, muy sofisticado e interesante y, por decirlo de alguna manera, seductor. Pero yo no tenía ninguna teoría sobre la gente del Resguardo, ninguna pregunta definida de investigación que guiara mis búsquedas. Sólo tenía datos: voces, relatos, historias y en medio de todo ello, problemas, problemas y más problemas. Por supuesto, en el trabajo de organización y análisis de la información, empecé a componer una estructura resultado de los hallazgos, la cual se ajustaba permanentemente a medida que sucedían los descubrimientos. Así que la tesis no consistió en llenar una estructura pre-existente sino en proponer estructuras de arranque que se fueron transformando durante el análisis y la misma escritura. Es importante recalcar aquí, que por convicción personal y por acuerdo con el Resguardo, no utilicé fotografías de personas que fueran reconocibles y nunca retraté directamente a ningún comunero.

De repente, hice conciencia de mi método (el método siempre es una construcción retrospectiva). Tenía que buscar preguntas teóricas en mis datos y no datos para mis preguntas teóricas. Esto se hace con el tiempo claro, siempre es un después, pero mi después no fue el trabajo de campo, mi después fue el diseño constante de investigación. Con todo esto recogido, ¿qué se puede saber? y, sobre todo, desde el punto de vista ético y el de una investigación comprometida ¿qué podría hacer?

El procesamiento de los datos ocupó unas dos terceras partes del trabajo. Se puede hacer inteligentemente usando herramientas informáticas y siendo sistemático. Pero, en mi opinión, es algo que debe hacer el investigador y que no se puede delegar. Esto, porque en la elaboración y procesamiento de los datos se introduce uno en la dinámica de la vida de la gente y se va permeando de la constancia del fenómeno que se sedimenta en algún lugar de la mente, expectante de salir cuando se le alumbra con el análisis.

Y así ha sido. En campo traté de procesar “en tiempo real” los datos y algunos de ellos analizarlos también “en tiempo real” con la gente. Pero falta aún más de eso, mucho más. Ahora, en la distancia, es otro el tipo de procesamiento: el ensamblaje, la mirada distante, y el “pasar a limpio otra vez” las notas. Allí el análisis ocurre. Algunos le llaman a esto “Grounded Theory” y siento que es afín a lo que hago. La teoría va emergiendo, la teoría va al final.

Nunca tuve una conciencia intencionada sobre esta forma de llevar el trabajo de investigación, y en justicia tengo que decir que la misma metodología es en sí misma un hallazgo de investigación, uno que nunca pude ver con claridad pues me parecía natural y que sólo se apareció en su forma concreta gracias a las conversaciones con Roberto Pineda y Capucine Boidin, mis directores. Fueron ellos los que me permitieron llegar a estas constataciones:



En mi trabajo presento una mirada muy cartográfica, que los anteriores etnógrafos de la región en particular y de las tierras bajas en general no utilizan, o al menos no con la intensidad e intención con que yo lo hago. En parte, esto está dado porque el uso de nuevas tecnologías no existía antes, o porque los antropólogos no suelen dominarlas. Si bien hay trabajos muy desatcados sobre geografías sagradas, estos no desarrollan de manea amplia una cartografía, razón por la cual para varios casos hice reconstrucciones cartográficas de información etnográfica de mis predecesores.

Lo anterior, me permite notar que mi trabajo tiene que ver con un juego de escalas que se concreta en la estrategia narrativa de expandir tiempos y espacios regionales, en el sentido que han señalado Erna von der Walde y Margarita Serje para el caso de la Vorágine (Rivera 2023, XXX). Si ha sido la gente la que me ha inducido a pensar cartográficamente, es ella misma la que ha suscitado durante las conversaciones y análisis el tránsito por escalas temporales y espaciales heterogéneas. Gracias a mis tutores, entendí que una parte de mi trabajo consistió en hacer una traducción del saber espacial de la gente del Resguardo (que tiene una cierta materialidad) en un registro físico – un papel, los mapas–, de alguna manera objetivándolo. Esto me permitió reafirmar que el saber espacial está en el habla, es un conocimiento gestuado y por lo tanto corporeizado. El paisaje, el territorio, el tiempo están inscritos en el cuerpo.

La forma de hacer trabajo de campo que consiste en “recolectar datos brutos” me fue ajena, y sólo comprendí mi contribución metodológica por el contraste que me hacían ver mis lectores. Por supuesto, esto no es un descubrimiento, sino que hace parte de un gran movimiento por descolonizar las metodologías de las ciencias sociales, pero en mi caso, debido a mi formación y a mi larga relación de colaboración, esto era natural. Lo que hice entonces fue producir conocimiento con la gente, en un proceso que me precedía y que no inauguré yo con mi trabajo. En esta forma particular de trabajar, evidencí realmente una construcción común, la cual incluyó permanentes solicitudes para que me corrigieran mis hipótesis, planteamientos y hasta datos específicos. Hacerlo es un proceso de largo aliento, de larga duración. Escribir esto me permite constatar que ha habido pensadores activos en mi tesis y que mi tesis busca ser fiel a esa forma de pensar. No voy diciendo cosas extravagantes, y no sólo por cuestión de estilo.

Sin duda para mí, la etnografía es “un acto segundo” un después del trabajo comprometido. Quizás al revés de como suele suceder en la mayoría de los casos, donde el antropólogo entra como científico y sale como solidario, o quizás al derecho de como muchos misioneros hicieron, luego de largas exposiciones e incursiones de campo, quienes entraron como solidarios y salieron como científicos.

### 9.3 Conclusiones finales: hallazgos y perspectivas.

*Resistir al límite* es una propuesta de comprensión de las estrategias que emplearon las sociedades que confluyen en el Resguardo La Pascua durante las migraciones que las llevaron a dicho territorio y posteriormente durante la conformación del cuerpo social que hasta hoy lo constituye. Quiero terminar por donde a veces se comienza, y es aclarando los conceptos que rodean la idea central de *Resistir al Límite*, esto es describiendo su campo de significaciones. Veamos las definiciones de la RAE:

**resistir.** Del lat. *resistĕre*.

1. tr. Tolerar, aguantar o sufrir. \_Sin.: aguantar, soportar, tolerar, sufrir, encajar, bancar.
  3. intr. Dicho de un cuerpo o de una fuerza: Oponerse a la acción o violencia de otra. Sin.: aguantar, soportar, oponerse.
  4. intr. Dicho de una persona o de un animal: pervivir Sin.: pervivir, sobrevivir, aguantar.
  6. intr. Repugnar, contrariar, rechazar, contradecir.
  7. prnl. Dicho de una persona: Oponerse con fuerza a algo. Se resistió a ser detenido. Sin.: oponerse, rebelarse, rechazar, rebatir, combatir, negarse, rehusar, impugnar, plantarse.
- Ant.: someterse. (Real Academia Española, 2014)

Como se ve, en el campo de significación anterior, resistir no sólo es aguantar, rechazar u oponerse, sino también pervivir, sobrevivir, rebelarse, combatir, plantarse. Veamos la siguiente palabra:

**límite** Del lat. *limes, -itis*.

1. m. Línea real o imaginaria que separa dos terrenos, dos países, dos territorios. Sin.: término, confín, frontera, linde, divisoria, coto, margen, contorno, orilla, periferia, limes, meta, final, fin, tope.
2. m. Fin, término. U. en aposición en casos como dimensiones límite, situación límite. Sin.: tope.
3. m. Extremo a que llega un determinado tiempo. El límite de esteplazo es inamovible. Sin.: término, extremo, final, tope.

4. m. Extremo que pueden alcanzar lo físico y lo anímico. Llegó al límite de sus fuerzas. Sin.: tope, final, fin, techo, culminación, remate, extremo, frontera. (Real Academia Española, 2014)

Aquí, límite puede señalar una separación, un lindero o división, pero también el confín o frontera. Su uso en aposición forma unidades sintácticas que señalan casos extremos, como “situación límite”. Así pues (como ya he señalado), resistir al límite tiene dos acepciones en mi trabajo: la primera tiene que ver con la resistencia a los límites, a las divisiones o delimitaciones impuestas; la segunda, tiene que ver con resistir *hasta* el límite, es decir, hasta el extremo. Ambas situaciones las podemos notar en el caso de la conformación del Resguardo La Pascua.

Las sociedades que confluyen allí, se han enfrentado a límites en forma de condiciones y constricciones ecológicas y sociales, las últimas especialmente relacionadas con la extensión de diferentes frentes de colonización que las obligó al desplazamiento forzado como forma de evitar el genocidio. Estas sociedades emplearon estrategias diferenciadas que les permitió adaptarse y transformar las situaciones para lograr su supervivencia y reproducción. Para comprender estas estrategias variadas, desarrollé el concepto de *Repertorio de Habilidades de Adaptación*, cuya puesta en marcha comprendo como una forma de resistencia, con las siguientes connotaciones: 1) No es homogéneo sino variado; 2) Es latente y se agencia ad hoc; 3) Implica la presencia de la dominación (es decir de los límites); 4) No es siempre coherente, y negocia con la dominación; 5) Es consciente e intencionado.

En mi trabajo, incluí el término adaptación que puede ser entendido como una forma creativa de resistencia, o también como el resultado de la agencia en resistencia. Conservo el término *resistencia* porque revela las fuerzas de dominación, a diferencia del término adaptación que, si bien incluye una noción de cambio y movimiento (y por lo tanto una perspectiva histórica) no necesariamente se encuentra en el campo de significación de unas relaciones de poder.

Así, la categoría de *resistencia* es útil para la comprensión general del fenómeno, pero no para el análisis concreto y detallado, razón por la cual opté por el del Repertorio de Habilidades de Adaptación “Si reconocemos que los que resisten están haciendo más que simplemente oponerse a la dominación, más que simplemente producir una reacción casi mecánica, entonces debemos ir hasta el final. Tienen su propia política...”(Ortner 1995, 176):

Uno solo puede apreciar las formas en que la resistencia puede ser más que oposición, puede ser verdaderamente creativa y transformadora, si se aprecia la multiplicidad de proyectos en los que los seres sociales siempre están involucrados, y la multiplicidad de formas en que esos proyectos se alimentan y chocan entre sí. (Ortner 1995, 191)

A través de este trabajo investigué cómo un conjunto de sociedades indígenas Cuiba, Sikuaní y Piapoco que confluyen en el Resguardo La Pascua interactúan en una variada dinámica interétnica. Esta dinámica reproduce en una escala menor las interacciones que en el sistema

regional llanero se dan entre las sociedades indígenas así como entre estas y las no indígenas. A su vez, dichas sociedades se encuentran constituidas internamente por una diversidad étnica resultado de matrimonios, alianzas y co-residencia.

En mi trabajo ilustré la composición escalar de la organización inter-étnica en tres niveles: familia/unidad residencial, resguardo y región. Debido a múltiples desplazamientos forzados ocasionados por el conflicto armado y por la extensión de distintas fronteras de colonización, las sociedades indígenas de Los Llanos colombianos confluyeron en territorios de resguardo, los cuales terminaron siendo verdaderas zonas de refugio. Allí, en una escala intermedia, se reprodujo la dinámica de relacionamiento interétnico que se daba en el nivel regional. Finalmente, dicha confluencia propició nuevos relacionamientos inter-étnicos representados en matrimonios, alianzas intergrupales e interfamiliares y conformaciones de unidades residenciales pluriétnicas.

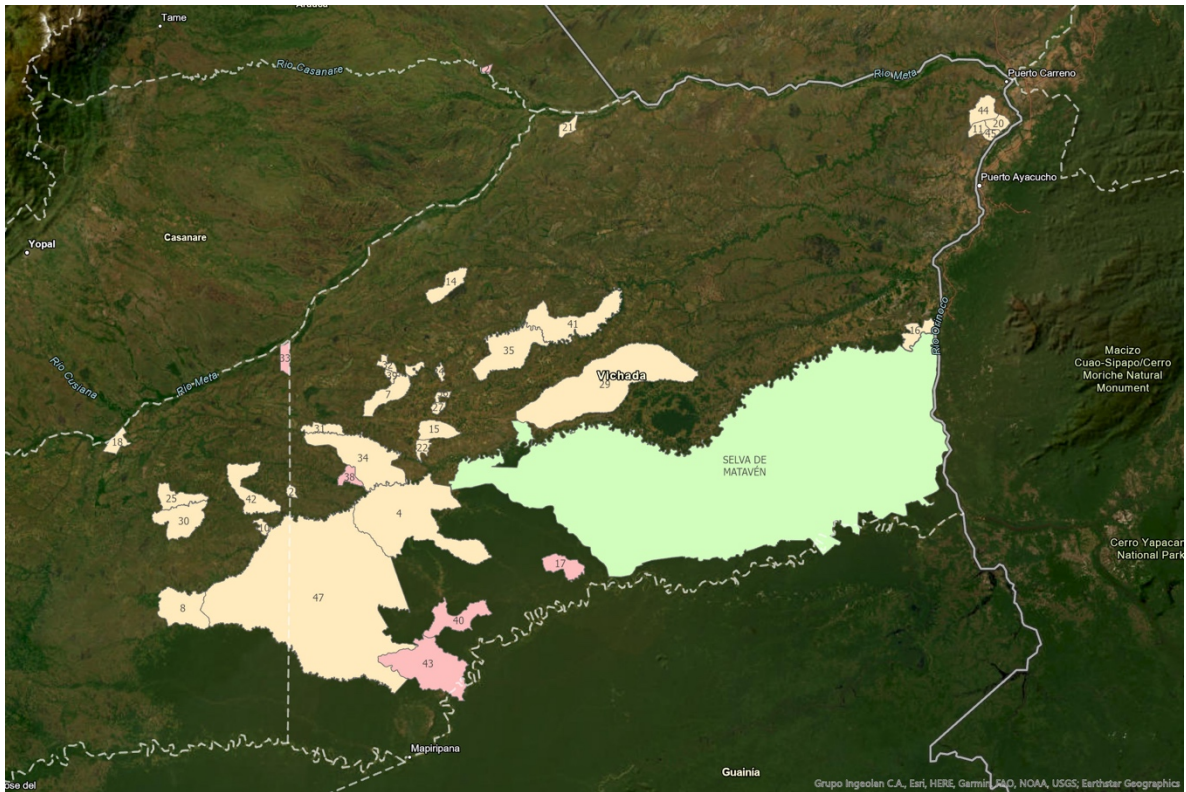
Tanto las dinámicas de migración que se dieron en todos los rincones de Los Llanos como las de reagrupamiento en los resguardos permiten evidenciar el conjunto de disposiciones socio-económicas, políticas y de manejo ambiental y territorial basadas en modos de vida que los grupos semi-nómadas y semi-sedentarios conservan de manera tradicional. En mi trabajo describo las distintas formas de organización que una misma familia o un grupo puede adoptar según el reto al que se enfrenten: desde asumir temporalmente jerarquías y formas políticas centralizadas hasta dispersarse y elegir un modo de vida nómada. He llamado a estas dinámicas Repertorio de Habilidades de Adaptación para indicar cómo en situaciones determinadas (por ejemplo una migración forzada) se ponen en juego distintas disposiciones y destrezas que le permiten a las familias y grupos enfrentar retos comunes con habilidades diferenciadas.

En el presente trabajo he podido describir y analizar dichos repertorios para poner en evidencia los límites que impone el sesgo diferenciador entre nómadas y sedentarios y las características que suelen asociarse a estos tipos. Las sociedades que componen el Resguardo La Pascua recurren a tareas propias de grupos nómadas y de grupos sedentarios en disposiciones diferentes según sus habilidades perceptivas, cognitivas y prácticas, cultivadas de manera consuetudinaria.

Las sociedades indígenas llaneras viven una dinámica ecológica y social de constante cambio. Algunas veces, dicho cambio es rítmico y por lo tanto predecible, como sucede con los ciclos ecológicos, o las temporadas de elecciones políticas. Otras veces el cambio es abrupto, como el ocasionado por los conflictos que los han obligado a desplazarse, o los impactos ambientales del extractivismo. He empleado el término mosaico para expresar la composición variada e incluso contrastante de la dinámica ecológica, social y política. Dicha composición es un ensamblaje que forma ecosistemas, sociosistemas y cosmosistemas. Sostengo que es la adaptación diferenciada a estos mosaicos lo que define las formas de organización social de los grupos indígenas que confluyen en el Resguardo La Pascua.

Determinadas habilidades que un grupo pone en funcionamiento del Repertorio de Habilidades de Adaptación pueden coincidir con las que otro usa, confluencia que indica la presencia de afinidades. Dichas afinidades son las que favorecen los relacionamientos o, en su ausencia, las que pueden crear situaciones de conflicto. Para poner un ejemplo, por regla general los matrimonios interétnicos se dan entre sedentarios o entre nómadas pero no suelen mezclarse sedentarios con nómadas (no he observado ningún caso). Sin duda, también las afinidades incitan la emergencia de estatus en las dinámicas intergrupales.

Debido al avance de diferentes fronteras de colonización (comercial, ganadera, agroindustrial, extractiva, del narcotráfico), las sociedades indígenas llaneras de tradición nómada y seminómada han tenido que sedentarizarse de manera paulatina. He podido analizar cómo los procesos de sedentarización son muy variados y están condicionados por las disposiciones latentes de los Repertorios de Habilidades de Adaptación. También he podido observar patrones de movilidad nómada y seminómada al interior de un territorio reducido, así como la persistencia de los viajes y comercio de larga distancia que mantienen activos los RHA.



**Figura 55.** El conjunto de resguardos indígenas de la Orinoquia forman un archipiélago.  
Elaboración propia.

La figura de Resguardo dentro del ordenamiento jurídico colombiano ha favorecido la protección de los grupos indígenas frente a las mencionadas fronteras de colonización. En conjunto con otros territorios indígenas como los asentamientos urbanos y los predios no legalizados, los resguardos constituyen un verdadero archipiélago compuesto de numerosas islas dispuestas en un extenso territorio conformado por el mosaico de bosque y sabana. El Resguardo La Pascua queda así conectado con otros territorios indígenas en un área de más de 200.000 km<sup>2</sup> por las diferentes redes que las familias y grupos mantienen con los otras “islas”.

En efecto, aunque la figura de resguardo implica confinamiento, los relacionamientos que se mantienen entre los territorios indígenas los agrupan en sistemas regionales que describo bajo el término archipiélago. Dichos relacionamientos pueden ser informales (como la visita a familiares o permanencia en cortas estadías) motivados económicamente (como el comercio o la búsqueda temporal de zonas de cultivo, caza, pesca o de trabajo asalariado) por motivos educativos y culturales (ir para estudiar o trabajar en un internado, peregrinaciones, fiestas y rituales en sitios sagrados, festivales folclóricos) o también formales como las asociaciones de cabildos y de autoridades indígenas.

En tanto que entidad político-administrativa, la figura de resguardo ha implicado retos importantes para las sociedades indígenas, los cuales son asumidos desde distintos ángulos. La falta de afinidad entre el modo organizativo del Estado (jerárquico, centralizado, con funciones de decisión, deliberación y representación concentradas en individuos, con poder de coerción) y los modos de organización tradicionales indígenas (descentralizados, con autonomía local, un manejo del poder disperso, con liderazgos estacionales y un claro rechazo a cualquier tipo de coerción) ha creado una tensión que parece irresoluble lo cual ha tenido efectos negativos al interior de la dinámica de las relaciones sociopolíticas del Resguardo La Pascua.

Los resguardos de la Orinoquia colombiana siguen siendo lugares de confluencia de oleadas migratorias, especialmente motivadas por el conflicto armado y por el impacto del sistema agroindustrial y extractivo. Las islas que componen este archipiélago del sistema regional llanero son verdaderas regiones de refugio. De manera diferenciada han sufrido dinámicas de confinamiento y marginalización que suponen presiones más grandes a los ecosistemas y una mayor proporción de conflictos intergrupales. Un factor determinante que agudiza estas dinámicas es la cercanía con los centros poblados o con las principales vías de comunicación terrestre y fluvial. Aquellas islas más alejadas de estos circuitos y centros son las que menos sufren determinados impactos pero a la vez las que quedan en su conjunto más marginalizadas y menos conectadas a los bienes y servicios provenientes del Estado, frente a los cuales existe mayor dependencia.

Sin embargo, de manera simultánea al relacionamiento con los centros y circuitos del poder regional, los territorios indígenas orinoquenses se encuentran conectados con otros centros y

por otras rutas que conservan de manera ancestral. Si bien estos centros y circuitos indígenas antiguos se han visto severamente afectados debido a la creciente restricción para el acceso a determinados lugares de culto, caza, pesca y recolección (lo cual no cesa de desencadenar conflictos) buena parte de su configuración y trazado persiste en la actualidad. De hecho, las principales vías terrestres nacionales, departamentales y municipales siguen los trazados antiguos, aunque existen muchas rutas alternas que la gente indígena conoce bien y que le permite avanzar largas distancias en tiempos reducidos.

Para poder llevar a cabo este trabajo tuve que jugar con distintas escalas, no sólo como una opción analítica sino porque la misma realidad del Resguardo La Pascua es multiescalar. La reconstrucción de la historia de las migraciones de distintas familias y grupos evidenciaba toda una dinámica regional que excedía no sólo los límites espaciales del resguardo sino también los temporales. La recuperación de un mito permitía comprender una geografía de gran envergadura, una danza ritual simbolizaba relaciones conflictivas interétnicas y disposiciones simbólicas que las permitían comprender y manejar, la cultura material era una mezcla de tradiciones y habilidades de grupos diferentes y testimonio de la influencia del comercio con los colonos y de la adopción de ciertos materiales para mejorar la cestería, el rayado de yuca o la confección de flechas. Fue justamente dicha realidad multiescalar la que condujo a poner de relieve la dinámica interétnica y a reconocer la necesidad de historizarla, lo cual implicó una serie de desafíos metodológicos y teóricos.

La elección de un marco temporal para mi investigación también me obligó a la consideración de distintas escalas. Así como el territorio se distingue en histórico y ancestral, también el tiempo de la gente del Resguardo La Pascua transita por ambas dimensiones. Debido a que los movimientos migratorios en la región se acentuaron en el inicio del periodo de la Violencia y de la creación de las guerrillas del Llano, fijé el año de 1950 para iniciar la reconstrucción histórica hasta la actualidad. Sin embargo, la historia del territorio y de su ocupación me llevó a reconocer la importancia de hacer una síntesis de la arqueología y la paleobotánica de la región, la cual me permitía no sólo ver la antigüedad de la adaptación al mosaico-bosque sabana sino también entender mejor su ecología y el manejo que ha tenido desde fecha muy antigua por el régimen de las quemadas de sabana y la expansión de la palma de moriche. Nada extraño a como sucede entre la gente indígena del Llano para quienes las preguntas por el hoy se remiten al pasado. En estas interrogaciones de la gente llanera, el paisaje es un testigo al que se le interroga con frecuencia.

Como el manejo ecológico es un lugar privilegiado para observar el Repertorio de Habilidades de Adaptación, quise detenerme en mi trabajo en una descripción suficientemente detallada de la geografía, composición vegetal, topografía y edafología del Resguardo también para poder entender mejor las disposiciones y patrones de asentamiento. Esto me llevó a cuestionar las

concepciones de los Llanos que se enfocan en el paisaje de sabana y abogar mejor por considerar la asociación bosque-sabana bajo la categoría de mosaico. En efecto, el relacionamiento el ecosistema llanero está compuesto por dicho mosaico y este determina no pocas pautas de movilidad, asentamiento y en general modo de vida. Incluso a nivel estructural, Arcand logró describir la compleja manera como los Cuiba organizan su existencia y sus representaciones simbólicas alrededor de este contraste. Esto también puede verse en las actuales relaciones interétnicas que pude estudiar abordando el contraste bosque/sabana como expresión de los contrastes entre los modos de percepción, autoidentificación, identificación de la alteridad, modo de vida, lugar de asentamiento y forma de ocupación.

Los Repertorios de Habilidades Adaptativas que diferentes grupos ponen en juego en el Sistema Regional hacen síntesis en los individuos concretos. Es en las personas de carne y hueso donde el cruce de perspectivas, percepciones, conocimientos y habilidades se hace presente con singularidad y originalidad. Los indígenas llaneros se muestran en este estudio en esta dimensión como configurados y configurantes de mundos abiertos e interconectados. En comparación con los campesinos llaneros, que en todo caso reproducen una rica y compleja cultura regional, los indígenas llaneros gozan y ponen en acto un cosmopolitismo muy original. Con bastante plasticidad un comunero indígena puede personificar varias entidades como las de baquiano, soldado, comerciante, médico tradicional, empleado de petrolera, etc. La frase tan común que he escuchado en mi trabajo de campo de “yo soy 100% indígena y 100% criollo” muestra que las identidades suman y no dividen. De allí que el cosmopolitismo sea tanto la síntesis particular de las perspectivas como la puesta en acción de los Repertorios de Habilidades de Adaptación.

El caso del Resguardo La Pascua ilustra bien dicho dinamismo interétnico de alcance regional, actuado por los cosmopolitas llaneros. Sin embargo, cuando se excede el ámbito del individuo y de la familia, e incluso el del grupo local, las dinámicas estacionales de organización social que he podido describir en mi trabajo no encuentran afinidad ni resonancia con las formas organizativas permanentes y burocráticas del estado colombiano. La falta de afinidad entre la forma como el Estado quiere organizar los resguardos en la figura del Cabildo y entre las formas organizativas consuetudinarias de la gente indígena ha traído varios problemas en el ejercicio de la gobernanza en el Resguardo La Pascua.

La descripción etnográfica de este impase entre dos formas yuxtapuestas que no logran dialogar, muestra la importancia de encontrar una figura a medio camino que permita articulaciones sin necesidad de subsumir una u otra forma organizativa. En este sentido, este trabajo propone entender ese impase desde una forma propositiva, fruto de la prolongada permanencia del investigador acompañando los asuntos organizativos del Resguardo. La estrategia de mostrar un problema desde el punto de vista de su posible solución me permitió presentar, al final de mi trabajo, el entramado de formas políticas internas del Resguardo y las disposiciones



conscientes que emplean para evitar la emergencia de poderes concentrados y coercitivos. La solución a medio camino que se propone es la de establecer una especie de *diplomacia intercultural*, la cual consiste en la generación de mecanismos estacionales de concertación compuestos por actores clave que saben, tanto de parte del estado como de parte del resguardo, traducir los intereses, oportunidades y necesidades concretas de ambas partes en un lenguaje común y original adaptado al momento y que no buscar prolongarse burocráticamente. La experiencia de las mesas de concertación indígena que en varias partes del país suceden, sin duda es uno de esos mecanismos que podrían adaptarse a la realidad de los resguardos orinoquenses.

Estas sociedades cosmopolitas que he descrito en mi trabajo, desafían con sus diversos modos de vida no sólo nuestras comprensiones científicas sino las políticas públicas y las avanzadas de los distintos frentes de colonización. La dificultad de comprender el carácter diverso, estacional y multiescalar de sus formas organizativas no es óbice para el respeto a dichas formas originales de vida, testimonio y muestra de la rica diversidad social y cultural presentes en los Llanos del Orinoco. Estas sociedades indígenas llaneras, pues, resisten a los diversos límites que los constriñen, ya sea los territoriales, los ideológicos, los políticos, los económicos, entre tantos otros.

Considerando los hallazgos de la presente investigación, se vislumbran diversas áreas que pueden beneficiarse de futuras investigaciones. Una línea de indagación fructífera sería profundizar en el análisis de los Repertorios de Habilidades de Adaptación de las sociedades indígenas Cuiba, Sikuaní y Piapoco en contextos similares, explorando cómo estas habilidades se desarrollan y aplican en otras regiones y situaciones de cambio ecológico y social. Esta comparación permitiría identificar patrones comunes, diferencias significativas y adaptaciones particulares, enriqueciendo así nuestra comprensión de la diversidad de estrategias de adaptación socioecológica en los Llanos del Orinoco y posiblemente en otras regiones andinas y amazónicas.

Además, sería valioso investigar más a fondo las dinámicas de interacción interétnica en los resguardos indígenas de la Orinoquia, centrándose en cómo estas interacciones afectan la identidad cultural, las formas de organización social y las estrategias de resistencia de las sociedades indígenas. Comprender mejor estos procesos podría contribuir a desarrollar políticas y programas más efectivos de protección, fortalecimiento y revitalización de los modos de vida indígena, así como de promoción de la convivencia interétnica en contextos de diversidad cultural.

Por último, sería interesante investigar los efectos del cambio climático y la expansión de la frontera agroindustrial en los territorios indígenas de la Orinoquia, analizando cómo estas presiones ambientales y económicas están impactando los Repertorios de Habilidades de

Adaptación de las comunidades indígenas y qué estrategias están implementando para enfrentar estos nuevos desafíos. Esta investigación podría proporcionar información crucial para el diseño de políticas de adaptación al cambio climático y de gestión sostenible de los recursos naturales en colaboración con las comunidades indígenas.

Por último, mi trabajo termina con una gran preocupación, referida al estado en que se pueden encontrar los grupos que no se encuentran confinados en Resguardos, los cuales son en mi hipótesis principalmente reductos de poblaciones seminómadas en dinámicas de aislamiento voluntario. Corresponde al Estado, caracterizar mejor estos grupos y brindarles una protección especial por su especial condición de vulnerabilidad.

## Bibliografía

Acevedo Amaya, Valmore. 1972. *Planas o la destrucción de la nación indígena*. Bogotá: Editorial La Oveja Negra.

ANT, Agencia Nacional de Tierras. 2020. «Resguardos Indígenas». Portal de Datos Abiertos - Agencia Nacional de Tierras. 2020. <https://data-agenciadetierras.opendata.arcgis.com/>.

Arango, Rubén, ed. 1997. *Historia del Vichada Siglos XVI-XVII y XVIII. Recopilación de documentos Históricos*. Bogotá: Gobernación del Vichada - Secretaría de Educación y Cultura.

Arcand, Bernard. 1972. «The Urgent Situation of the Cuiva Indians of Colombia - IWGIA - International Work Group for Indigenous Affairs». 7. International Workgroup for Indigenous Affaires - IGWA. <https://www.iwgia.org/en/resources/publications/305-books/2736-the-urgent-situation-of-the-cuiva-indians-of-colombia.html>.

———. 2019. *Les Cuivas*. Quebec: Lux Editeur.

Barse, William P. 1990. «Preceramic Occupations in the Orinoco River Valley». *Science* 250 (4986): 1388-90. <https://doi.org/10.1126/science.250.4986.1388>.

Barth, Fredrik. 1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras. Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fondo de Cultura Económica.

———, ed. 1978. *Scale and social organization*. Oslo: Universitetsforl.

Bates, Marston. 1948. «Climate and Vegetation in the Villavicencio Region of Eastern Colombia». *Geographical Review* 38 (4): 555-74. <https://doi.org/10.2307/211443>.

Bateson, Gregory. 2000. *Steps to an ecology of mind*. University of Chicago Press ed. Chicago: University of Chicago Press.

Behling, Hermann, y Henry Hooghiemstra. 1998. «Late Quaternary palaeoecology and

palaeoclimatology from pollen records of the savannas of the Llanos Orientales in Colombia». *Palaeogeography, Palaeoclimatology, Palaeoecology* 139 (mayo): 251-67. [https://doi.org/10.1016/s0031-0182\(97\)00139-9](https://doi.org/10.1016/s0031-0182(97)00139-9).

———. 1999. «Environmental history of the Colombian savannas of the Llanos Orientales since the Last Glacial Maximum from lake records El Pinal and Carimagua». *Journal of Paleolimnology* 21 (4): 461-76. <https://doi.org/10.1023/a:1008051720473>.

———. 2000. «Holocene Amazon rainforest-savanna dynamics and climatic implications: high-resolution pollen record from Laguna Loma Linda in eastern Colombia». *Journal of Quaternary Science* 15 (7): 687-95. [https://doi.org/10.1002/1099-1417\(200010\)15:7<687::aid-jqs551>3.0.co;2-6](https://doi.org/10.1002/1099-1417(200010)15:7<687::aid-jqs551>3.0.co;2-6).

———. 2001. «Neotropical Savanna Environments in Space and Time: Late Quaternary Interhemispheric Comparisons», enero, 307-23. <https://doi.org/10.1016/b978-012472670-3/50021-5>.

Berrio, Juan Carlos, Henry Hooghiemstra, Hermann Behling, y K. van der Borg. 2000. «Late Holocene history of savanna gallery forest from Carimagua area, Colombia.» *Review of Palaeobotany and Palynology* 111 (3): 295-308. [https://doi.org/10.1016/s0034-6667\(00\)00030-0](https://doi.org/10.1016/s0034-6667(00)00030-0).

Berrio, Juan Carlos, Henry Hooghiemstra, Hermann Behling, Pedro Botero, y Klaas van der Borg. 2002. «Late-Quaternary savanna history of the Colombian Llanos Orientales from Lagunas Chenevo and Mozambique: a transect synthesis.» *The Holocene* 12 (1): 35-48. <https://doi.org/10.1191/0959683602hl518rp>.

Berrio, Juan Carlos, Hanne Wouters, Henry Hooghiemstra, Andrew S. Carr, y Arnoud Boom. 2012. «Using Paleocological Data to Define Main Vegetation Dynamics Along the Savanna-Forest Ecotone in Colombia: Implications for Accurate Assessment of Human Impacts», enero, 209-25. [https://doi.org/10.1007/978-1-4614-3797-0\\_9](https://doi.org/10.1007/978-1-4614-3797-0_9).

Bjord Castillo, Horacio. 2005. «Sistemas interétnicos regionales: el Orinoco y la Costa Noreste de la actual Venezuela en los siglos XVI, XVII y XVIII». *Diálogos Culturales*, n.º 2: 85-120.

Blydenstein, John. 1967. «Tropical Savanna Vegetation of the Llanos of Colombia». *Ecology* 48 (1): 1-15. <https://doi.org/10.2307/1933412>.

Boidin, Capucine. 2005. «Taperekue ou abandonner sa demeure. Une population rurale guaranophone du Paraguay». *Journal de la société des américanistes* 91 (2): 51-82. <https://doi.org/10.4000/jsa.2970>.

Bonfil Batalla, Guillermo. 1987. *México profundo. Una civilización negada*. México: Grijalbo.

Bourdieu, Pierre. 1972. «Esquisse d'une théorie de la pratique». En *Esquisse d'une théorie de la pratique*, 157-243. Travaux de Sciences Sociales. Genève: Librairie Droz.

Brown, K. S., Philip Macdonald Sheppard, y John Turner. 1974. «Quaternary Refugia in Tropical America: Evidence from Race Formation in Heliconius Butterflies». *Proceedings of The Royal Society B: Biological Sciences* 187 (1088): 369-78. <https://doi.org/10.1098/rspb.1974.0082>.

Butt Colson, Audrey. 1973. «Inter-tribal trade in the Guiana Highlands». *Antropológica* 34: 5-70.

Cabrera Becerra, Gabriel, Carlos E. Franky Calvo, y Dany Mahecha Rubio. 1998. *Los nîkaka, nómadas de la amazonia colombiana*. 1. ed. [Santafé de Bogotá] Colombia: Universidad Nacional de Colombia, Programa COAMA : Gobierno de Dinamarca.

Calle Alzate, Laura. 2016. «La insaciable búsqueda de El Dorado : procesos hegemónicos y dispositivos de dominación en un pueblo sikuni de la orinoquía colombiana». Universidad Complutense de Madrid.

———. 2023. «De La Adjudicación de Reservas Indígenas a La Legalización y Ampliación de Resguardos. Una Reflexión Sobre Territorios Indígenas En La Orinoquía Colombiana». *I Popoli Indigeni e i Loro Diritti in America Latina. Dinamiche Continentali, Scenari Nazionali*, enero. [https://www.academia.edu/106288280/De\\_la\\_adjudicaci%C3%B3n\\_de\\_reservas\\_ind%C3%ADgenas\\_a\\_la\\_legalizaci%C3%B3n\\_y\\_ampliaci%C3%B3n\\_de\\_resguardos\\_na\\_re\\_e\\_i%C3%B3n\\_so\\_re\\_erritorios\\_ind%C3%ADgenas\\_en\\_la\\_Orinoqu%C3%ADa\\_colombiana](https://www.academia.edu/106288280/De_la_adjudicaci%C3%B3n_de_reservas_ind%C3%ADgenas_a_la_legalizaci%C3%B3n_y_ampliaci%C3%B3n_de_resguardos_na_re_e_i%C3%B3n_so_re_erritorios_ind%C3%ADgenas_en_la_Orinoqu%C3%ADa_colombiana).

Cardoso de Oliveira, Roberto. 2007. *Etnicidad y estructura social*. Traducido por Virginia Molina Ludy y Enrique Lemus Rodríguez. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social; Universidad Autónoma Metropolitana; Universidad Iberoamericana.

Cayón, Luis, y Thiago Chacon. 2014. «Conocimiento, historia y lugares sagrados. La formación del sistema regional del alto río Negro desde una visión interdisciplinar». *Anuário Antropológico*, n.º II: 201-36. <https://doi.org/10.4000/aa.1294>.

Chaves, Margarita, y Carlos Del Cairo, eds. 2010. *Perspectivas antropológicas sobre la Amazonia contemporánea*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, ICANH y Pontificia Universidad Javeriana, PUJ.

Chaves, Margarita, y Juan Felipe Hoyos. 2011. «El estado en las márgenes y las márgenes como estado. Transferencias económicas y gobiernos indígenas en el Putumayo.» En *La multiculturalidad estatalizada: indígenas, afrodescendientes y configuraciones de Estado.*, 115-34.

CIAT. 2001. *Agroecología y biodiversidad de las Sabanas en los Llanos Orientales de Colombia*. Editado por Georges Rippstein, Germán Escobar, y Francisco Motta. Cali: Centro Internacional de Agricultura Tropical.

Collège de France. 2023. «Les héritiers de Lucy / Lucy's Heirs | Collège de France». 2023. <https://www.college-de-france.fr/fr/agenda/colloque/les-heritiers-de-lucy-lucy-heirs>.

Coppens, Walter. 1971. «Las relaciones comerciales de los Yekuana del Caura-Paraguá». *Antropológica* 30: 28-59.

«Cuiva - ELP». s. f. Idiomas en peligro de extinción. Accedido 8 de febrero de 2023. <http://www.endangeredlanguages.com/lang/2465>.

DANE, Departamento Administrativo Nacional de Estadística. 2016. «El cultivo de la yuca (Manihot esculenta Crantz)». *INSUMOS Y FACTORES ASOCIADOS A LA PRODUCCIÓN AGROPECUARIA*, 2016. [https://www.dane.gov.co/files/investigaciones/agropecuario/sipsa/Bol\\_Insumos\\_abr\\_2016.pdf](https://www.dane.gov.co/files/investigaciones/agropecuario/sipsa/Bol_Insumos_abr_2016.pdf).

Deleuze, Gilles, y Félix Guattari. 2002. *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*. 5. ed. Pre-Textos Ensayo 94. Valencia: Pre-Textos.

Descola, Philippe. 1994. «Pourquoi les Indiens d'Amazonie n'ont-ils pas domestiqué le pécarí?: Généalogie des objets et anthropologie de l'objectivation». En *De la préhistoire aux missiles balistiques*, 329-44. La Découverte. <https://doi.org/10.3917/dec.latou.1994.01.0329>.

DNP, Departamento Nacional de Planeación. s. f. «Preguntas Frecuentes - Sistema General de Participaciones - SGP». SICODIS. Accedido 14 de enero de 2024. [https://sicodis.dnp.gov.co/ModPreguntasFrecuentes/Preguntas\\_Consulta.aspx](https://sicodis.dnp.gov.co/ModPreguntasFrecuentes/Preguntas_Consulta.aspx).

Douglas, John G., y Nancy Gonlin. 2012. «The Household as Analytical Unit»: En *Ancient Households of the Americas*, editado por John G. Douglass y Nancy Gonlin, 1-44. Conceptualizing What Households Do. University Press of Colorado. <http://www.jstor.org/stable/j.ctt4cgr80.7>.

Drennan, Robert D., y Carlos Alberto Uribe, eds. 1987. *Chiefdoms in the Americas*. Boston: University Press of America.

Durkheim, Émile. 2001. *Las reglas del método sociológico*. México: Fondo de Cultura Económica.

Dussan de Reichel-Dolmatoff, Alicia, y Gerardo Reichel-Dolmatoff. 2012. *La gente de Aritama: la personalidad cultural de una aldea mestiza en Colombia*. Colombia: Pontificia Universidad Javeriana.

- Eden, M. J. 1974. «Palaeoclimatic Influences and the Development of Savanna in Southern Venezuela». *Journal of Biogeography* 1 (2): 95-109. <https://doi.org/10.2307/3037957>.
- Edmundson, George. 1906. «Early Relations of the Manos with the Dutch, 1606-1732». *The English Historical Review* 21 (82): 229-53.
- Ferguson, R Brian, y Neil L. Whitehead, eds. 1992. *War in the Tribal Zone Expanding States and Indigenous Warfare*. Santa Fe, New Mexico: School of American Research Press.
- Fortes, Meyer, ed. 1969. «Introduction». En *The Developmental Cycle in Domestic Groups*, 1-14. Cambridge: Cambridge University Press.
- Frank, Erwin. 1991. «Etnicidad. Contribuciones etnohistóricas a un concepto difícil». En *Etnohistoria del Amazonas*, 63-81. Quito: Abya-Yala.
- Fundación Etnollano. 2004. *Manejo de los recursos naturales: Responsabilidad y compromiso de los Sikuani en la selva de Matavén*. Bogotá: Fundación Etnollano Bogotá.
- Gasson, Rafael A. 1996. «La evolución del intercambio a larga distancia en el Nororiente de Suramérica: bienes de intercambio y poder político en una perspectiva diacrónica». En *Caciques, intercambio y poder: interacción regional en el Área Intermedia de las Américas*, editado por Carl H. Langebaek y Felipe Cárdenas-Arroyo, 133-54. Bogotá: Universidad de Los Andes.
- Gassón, Rafael A. 2002. «Orinoquia: The Archaeology of the Orinoco River Basin». *Journal of World Prehistory* 16 (3): 237-311.
- Ginzburg, Carlo. 1980. «Signes, traces, pistes. Racines d'un paradigme de l'indice». *Le Débat* 6 (6): 3-44. <https://doi.org/10.3917/deba.006.0003>.
- «Glottolog 4.7 - Guahibo-Cuiva». s. f. Accedido 8 de febrero de 2023. <https://glottolog.org/resource/languoid/id/guah1253>.
- Gómez, Augusto. 1991. *Indios, Colonos y Conflictos. Una historia regional de los Llanos Orientales. 1870 - 1970*. Bogotá: Siglo XXI Editores de Colombia; Pontificia Universidad Javeriana.
- Gómez López, Augusto. 1989. «Llanos orientales: colonización y conflictos interétnicos, 1870-1970». *Boletín Americanista* 0 (39-40): 79-105.
- Gómez López, Augusto Javier. 1998. «La guerra de exterminio contra los grupos indígenas cazadores-recolectores de los llanos orientales (siglo XIX y XX)». *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 0 (25): 351-76.

- Gómez López, Augusto Javier, Nathaly Molina Gómez, y Carolina Suárez Pérez. 2012. «Vichada: éxodo y etnocidio indígena; el avance de la ganadería extensiva y de la colonización». *Maguaré* 26 (1): 75-121.
- Goody, Jack, ed. 1969. *The Developmental Cycle in Domestic Groups*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Graeber, David, y David Wengrow. 2022. *El amanecer de todo: una nueva historia de la humanidad*. Traducido por Joan Andreano Weyland. Barcelona: Ariel.
- Griffon, Diego, Maria-Josefina Hernandez, y David Ramírez. 2021. «Theoretical Clues for Agroecological Transitions: The Conuco Legacy and the Monoculture Trap». *Frontiers in Sustainable Food Systems* 5. <https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fsufs.2021.529271>.
- Gumilla, Joseph. 1791a. *Historia Natural, civil y geográfica de las Naciones situadas en las riveras del Río Orinoco. Tomo I*. Barcelona: Carlos Gibert y Tutó.
- . 1791b. *Historia Natural, civil y geográfica de las Naciones situadas en las riveras del Río Orinoco. Tomo II*. Barcelona: Carlos Gibert y Tutó.
- Haffer, Jürgen. 1969. «Speciation in amazonian forest birds.» *Science* 165 (3889): 131-37. <https://doi.org/10.1126/science.165.3889.131>.
- Hammen, T. van der. 1974. «The Pleistocene Changes of Vegetation and Climate in Tropical South America». *Journal of Biogeography* 1 (1): 3. <https://doi.org/10.2307/3038066>.
- Heinen, H. Dieter, y Alvaro García-Castro. 2000. «The Multiethnic Network of the Lower Orinoco in Early Colonial Times». *Ethnohistory* 47 (3-4): 561-79. <https://doi.org/10.1215/00141801-47-3-4-561>.
- Hernández Bello, Álvaro. 2021. «Gumilla ilustrado. Una aproximación a Gumilla como etnógrafo». *Boletín de Historia y Antigüedades* 108 (872): 13-36.
- . 2023a. «Ciencia por correspondencia: los fondos documentales de Paul Rivet en el Museo Nacional de Historia Natural de París». *Boletín de Historia y Antigüedades* 110 (876): 195-207.
- . 2023b. «La investigación etnológica en los Llanos Orientales: una visión panorámica». *Razón Crítica*, n.º 14: 1-33. <https://doi.org/10.21789/25007807.1901>.
- Hernández Bello, Álvaro, y Elizabeth Reichel Dussán. 2023. «Alicia Dussán de Reichel (16 de octubre de 1920-17 de mayo de 2023). Pionera de la antropología y la arqueología en Colombia». *Journal de la Société des américanistes* 109 (1): 281-84.



Hernández-Bello, Alvaro. 2022. «¿Quién es la gente? Categorías de identidad en la lingüística y la etnología». *Revista de la Universidad de La Salle*, n.º 87: 215-25.

Hill, Jonathan D. 1996. «Ethnogenesis in the northwest Amazon: an emerging regional picture». En *History, power, and identity. Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*, 142-60. Iowa: University of Iowa Press.

———. 2020. «Arte verbal, poder ritual y memoria histórica: formas indígenas de “recordar” el mundo en las tierras bajas de Sudamérica»». En *Histórias indígenas. Memória, interculturalidade e cidadania na América Latina*, 95-126. Sao Paulo: Humanitas; El Colegio de Michoacán.

Hugh-Jones, Stephen. 2012. «Nuestra historia está escrita en las piedras». En *El aliento de la memoria: antropología e historia en la Amazonía andina*, 28-64. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Departamento de Antropología; Instituto Francés de Estudios Andinos; Centre National de la Recherche Scientifique.

INCORA. 1981. *Resolución 0108*. República de Colombia: Instituto Colombiano de la Reforma Agraria.

Ingold, Tim. 1993. «The Temporality of the Landscape». *World Archaeology* 25 (2): 152-74.

———. 2000. *The perception of the environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. London ; New York: Routledge.

Jackson, Jean E. 1983. *The Fish People: Linguistic Exogamy and Tukanoan Identity in Northwest Amazonia. Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511621901>.

Johnson, Gregory A. 1982. «Organizational Structure and Scalar Stress». En *Theory and Explanation in Archaeology*. New York: Academic Press.

Kondo, Riena. 1985a. «El Guahibo hablado. Tomo I». Lomalinda: Instituto Lingüístico de Verano.

———. 1985b. «El guahibo hablado. Tomo II». Lomalinda: Instituto Lingüístico de Verano.

———. 2002. *En pos de los guahibos. Prehistóricos, históricos y actuales: con pistas lingüísticas*. Bogotá: Editorial Alberto Lleras Camargo.

Kondo, Riena, y Victor Kondo. 2014. «Diccionario Bilingüe Guahibo-Español Volume III», 1-

628.

Kondo, Rienda. 2001. «Guahibo Stress : Both Trochaic and Iambic». *International Journal of American Linguistics* 67 (2): 136-66.

Kondo, Víctor. 1973. *A tagmenic description of Guahibo*. Lomalinda: Instituto Lingüístico de Verano - Ministerio de Gobierno - República de Colombia.

———. 1977. «Participant reference in Guahibo Discourse». En *Discourse Grammar: studies in indigenous languages of Colombia, Panamá and Ecuador. Part III*. Texas: Summer Institute of Linguistics.

———. 1978. *Discurso y párrafo en guahibo*. Editorial. Lomalinda: Instituto Lingüístico de Verano - Ministerio de Gobierno - República de Colombia.

Kondo, Víctor, y Rienda Kondo. 1979. «Fonemas del Guahibo». En *Sistemas Fonológicos de Idiomas Colombianos I*, 93-102. Lomalinda: ILV - Editorial Townsend.

Laclau, Ernesto, y Chantal Mouffe. 2004. *Hegemonía y estrategia socialista : hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Le Goff, Jacques. 1988. *Histoire et mémoire*. Collection folio Histoire 20. Paris: Gallimard.

Leach, E.R. 1961. *Rethinking Anthropology*. Monographs on Social Anthropology 22. Essex: The Athlone Press - University of London.

Lee, Richar B., y Irven DeVore, eds. 1968. *Man the hunter*. New York: Aldine de Gruyter.

Lee, Richard B., y Richard Daly. 1999. *The Cambridge Encyclopedia Of Hunters And Gatherers*. Cambridge: Cambridge University Press.  
<http://archive.org/details/LEERichardBDALYRichard.TheCambridgeEncyclopediaOfHuntersAndGatherers.CambridgeUniversityPress>.

Lensi, R, N Fromin, J Karl, M Hitziger, T Thrippleton, y D Mckey. 2007. «Pre-Columbian raised fields in French Guiana couple the actions of human and natural ecosystem engineers : evidence from soil geochemical and physical studies», 1-5.

Lévi-Strauss, Claude. 1997. *El Pensamiento Salvaje*. Fondo de Cultura Económica.

Mauss, Marcel. 2013. «Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimos (1906)». En *Sociologie et anthropologie*, 387-475. Paris: Presses Universitaires de France.

Meggers, Betty J. 1954. «Environmental Limitation on the Development of Culture». *American Anthropologist* 56 (5): 801-24.

- Meggers, Betty J. 1975. «Application of the Biological Model of Diversification to Cultural Distributions in Tropical Lowland South America». *Biotropica* 7 (3): 141. <https://doi.org/10.2307/2989620>.
- Meggers, Betty J. 1977. «Vegetational Fluctuation and Prehistoric Cultural Adaptation in Amazonia: Some Tentative Correlations». *World Archaeology* 8 (3): 287-303.
- Métraux, Alfred. 1927. «Migrations historiques des Tupi-Guarani». *Journal de la société des américanistes*, 1-45.
- Metzger, Donald Jay. 1968. «Social organization of the guahibo indians». University of Pittsburgh.
- Micarelli, Giovanna. 2010. «Pensar como un enjambre. Redes interétnicas en las márgenes de la modernidad». En *Perspectivas antropológicas sobre la Amazonia Contemporánea*, 489-510. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana; Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- . 2015. *Indigenous Networks at the Margins of Development*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Ministerio del Interior. 2014. *Decreto 1953 de 2014*. Colombia.
- Ministerio del Interior, República de Colombia. 2020. «Asociaciones por Departamento y Municipio». [https://www.mininterior.gov.co/wp-content/uploads/2022/10/asociaciones\\_por\\_departamento\\_y\\_municipio\\_2020.xlsx](https://www.mininterior.gov.co/wp-content/uploads/2022/10/asociaciones_por_departamento_y_municipio_2020.xlsx).
- Montoya, Encarnación, Valentí Rull, y Sandra Nogué. 2011. «Early human occupation and land use changes near the boundary of the Orinoco and the Amazon basins (SE Venezuela): Palynological evidence from El Paují record». *Palaeogeography, Palaeoclimatology, Palaeoecology* 310 (3): 413-26. <https://doi.org/10.1016/j.palaeo.2011.08.002>.
- Montoya, Encarnación, Valentí Rull, Nathan D. Stansell, Mark B. Abbott, Sandra Nogué, Broxton W. Bird, y Wilmer A. Díaz. 2011. «Forest-savanna-morichal dynamics in relation to fire and human occupation in the southern Gran Sabana (SE Venezuela) during the last millennia.» *Quaternary Research* 76 (3): 335-44. <https://doi.org/10.1016/j.yqres.2011.06.014>.
- Mora, Santiago. 2018. «Nómadas chismosos y jerarquías secuenciales: el sistema mundial orinoquense en los albores de la economía mundial». *Boletín de Antropología* 33 (55): 323-43.
- Morales, Filadelfio, y Nelly Arvelo-Jiménez. 1981. «Hacia un modelo de estructura social caribe». *América Indígena* 41 (4): 603-26.

- Morey, Nancy C. 1975. «Ethnohistory of the colombian and venezuelan llanos». Utah: University of Utah.
- . 1976. «Ethnohistorical evidence for cultural complexity in the Llanos of Colombia and Venezuela». *Antropológica* 45: 41-69.
- Morey, Nancy C., y Robert V. Morey. 1973. «Foragers and Farmers: Differential Consequences of Spanish Contact». *Ethnohistory* 20 (3): 229-46. <https://doi.org/10.2307/481445>.
- . 1975a. *Post contact warfare patterns in the Colombian and Venezuelan Llanos*. Macomb: Western Illinois University.
- . 1975b. *Relaciones comerciales en el pasado en los Llanos de Colombia y Venezuela*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.
- Morey, Robert V. 1969. «Guahibo Linguistic Classifications». *Anthropological Linguistics* 11 (1): 16-23.
- . 1970a. Ecology and culture change among the colombian Guahibo, issued 1970.
- . 1970b. «Warfare patterns of the colombian Guahibo». En . Lima, Perú.
- Morey, Robert V. 1971. «Guahibo Time-Reckoning». *Anthropological Quarterly* 44 (1): 22-36.
- Morey, Robert V., y Donald J. Metzger. 1974. *The Guahibo: People of the Savanna*. Vol. Acta Ethnologica et Linguistica. 31 vols. Series Americana 7.
- Morey, Robert V., y Nancy C. Morey. 1974. *The early trade system of the Orinoco Llanos*. Illinois: University of Illinois.
- Mouffe, Chantal. 2005. *The Return of the Political*. Radical Thinkers. London: Verso.
- Netting, Robert McC, Richard R. Wilk, Eric J. Arnould, y Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, eds. 1984. *Households: comparative and historical studies of the domestic group*. Berkeley: University of California Press.
- ONIC. sf. «Pueblo Wamonae». ONIC/Pueblos. sf. <https://www.onic.org.co/pueblos/2230-wamonae>.
- ONIC, Organización Nacional Indígena de Colombia. s. f. «ONIC - Macro Orinoquia». ONIC. Accedido 12 de enero de 2024. <https://www.onic.org.co/2-sin-categoria/1181-macro-orinoquia>.
- Ortiz, Francisco. 1983. «Organisation sociale et mythologie des indiens Cuiba et Sikuaní,

Guahibo: Llanos de Colombie / Francisco Ortiz Gomez». Paris: École des hautes études en sciences sociales Paris-EHESS.

Ortiz Gómez, Francisco. 2003a. «Nómadas en el oriente colombiano : una respuesta adaptativa al entorno social». *Maguaré* 17: 274-84.

———. 2003b. «Nómadas en el oriente Colombiano: Una respuesta adaptativa al entorno social». *Maguaré* 0 (17): 274-84.

Ortner, Sherry B. 1995. «Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal». *Comparative Studies in Society and History* 37 (1): 173-93.

Ostrom, Elinor. 2005. *Understanding Institutional Diversity*. Oxford: Princeton University Press. <https://doi.org/10.1007/s11127-007-9157-x>.

Pérez, Berta E. 2012. «Concerted Multiethnic Heritage within the System of Orinoco Regional Interdependence in the Lower Caura River Basin». *Anthropos* 107 (1): 129-45.

Pérez Ramírez, Gustavo. 1971. *Planas las contradicciones del capitalismo*. Bogotá: Ediciones Tercer Mundo.

Pineda Camacho, Roberto. 2005. «La Historia, los antropólogos y la Amazonia». *Antípoda* 1: 121-35.

Piraquive-Bermudez, D, y H Behling. 2022. «Holocene Paleoecology in the Neotropical Savannas of Northern South America (Llanos of the Orinoquia Ecoregion, Colombia and Venezuela): What Do We Know and on What Should We Focus in the Future?» *FRONTIERS IN ECOLOGY AND EVOLUTION* 10 (marzo). <https://doi.org/10.3389/fevo.2022.824873>.

Queixalós, Francisco. 1983. «Sex and Grammar in Sikuani ( Guahibo ) Kinship Terminology». *Anthropological Linguistics* 25 (2): 162-77.

———. 1985. *Fonología sikuani. Investigación y Postgrado*.

———. 1988a. *Diccionario Sikuani-Español*. *Lenguas Aborígenes de Colombia - Diccionarios* 1. Bogotá: Universidad de los Andes.

———. 1988b. «Numeración tradicional Sikuani». *Glotta*.

———. 1989. «Entre duendes, blancos y perros. Aproximación lingüística a la identidad Sikuani». En *Memorias del V Congreso Nacional de Antropología*, 63-80. Bogotá: Instituto Nacional

de Antropología.

Queixalós, Francisco, y Rosalba Jiménez, eds. 2010. *Entre Cantos y Llantos. Tradición oral sikuani*. Bogotá: Fundación Etnollano.

Rancière, Jacques. 2000. *Le partage du sensible. Esthétique et politique*. Paris: La Fabrique-éditions.

Real Academia Española. 2014a. «aislar». En *Diccionario de la Lengua Española*, 23.<sup>a</sup> ed. <https://dle.rae.es>.

———. 2014b. «política». En *Diccionario de la Lengua Española*, 23.<sup>a</sup> ed. <https://dle.rae.es>.

———. 2014c. «repertorio». En *Diccionario de la Lengua Española*, 23.<sup>a</sup> ed. <https://dle.rae.es>.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1943. «La cultura material de los indios Guahibo». *Revista del Instituto Etnológico Nacional* I: 437-506.

———. 1953. «Contactos y cambios culturales en la Sierra Nevada de Santa Marta». *Revista Colombiana de Antropología* 1 (SE-Artículos): 17-122. <https://doi.org/10.22380/2539472X.1894>.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo, y Alicia Dussan de Reichel Dolmatoff. 1975. «Un sistema de agricultura prehistórica de los Llanos Orientales». *Revista Colombiana de Antropología* 17: 190-97. <https://doi.org/10.22380/2539472x.1599>.

República de Colombia. 1991. *Constitución Política de Colombia*.

Resguardo La Pascua. 2016. «Furnaminali. Plan de vida 2016-2020».

Rita Ramos, Alcida. 2015. «Sobre malentendidos interétnicos». *Universitas Humanística* 80 (80). <https://doi.org/10.11144/javeriana.uh80.smai>.

Rivera, José Eustasio. 2023. *La vorágine: una edición cosmográfica*. Editado por Margarita Rosa Serje de la Ossa y Erna Von der Walde. Bogotá, Colombia: Ediciones Uniandes.

Rivet, Paul. 1924. «Langues Américaines». En *Les langues du monde, par un groupe de linguistes*, Meillet, Antoine&Cohen, Marcel. Paris: Librairie Ancienne Édouard Champion.

Romero Moreno, María Eugenia, Luz Marina Castro Agudelo, y Amparo Muriel Bejarano. 1993. *Geografía humana de Colombia. Región de la Orinoquia. Tomo III. Vol. I. III*. Santafé de Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.

Rull, Valentí. 2007. «Holocene global warming and the origin of the Neotropical Gran Sabana in the Venezuelan Guayana». *Journal of Biogeography* 34 (2): 279-88. <https://doi.org/10.1111/j.1365-2699.2006.01620.x>.

Rull, Valentí, y Encarnación Montoya. 2014. «Mauritia flexuosa palm swamp communities: natural or human-made? A palynological study of the Gran Sabana region (northern South America) within a neotropical context». *Quaternary Science Reviews* 99 (septiembre): 17-33. <https://doi.org/10.1016/j.quascirev.2014.06.007>.

Rull, Valentí, Encarnación Montoya, Sandra Nogué, Teresa Vegas-Vilarrúbia, y Elisabet Safont. 2013. «Ecological palaeoecology in the neotropical Gran Sabana region: Long-term records of vegetation dynamics as a basis for ecological hypothesis testing». *Perspectives in Plant Ecology Evolution and Systematics* 15 (6): 338-59. <https://doi.org/10.1016/j.ppees.2013.07.004>.

Rull, Valentí, Encarnación Montoya, Teresa Vegas-Vilarrúbia, y Tania Ballesteros. 2015. «New Insights on Palaeofires and Savannisation in Northern South America». *Quaternary Science Reviews* 122 (agosto): 158-65. <https://doi.org/10.1016/j.quascirev.2015.05.032>.

San José, J. J., y E. Medina. 1975. «Effect of Fire on Organic Matter Production and Water Balance in a Tropical Savanna», enero, 251-64. [https://doi.org/10.1007/978-3-642-88533-4\\_17](https://doi.org/10.1007/978-3-642-88533-4_17).

Sánchez Botero, Esther. 2010. *Justicia y pueblos indígenas de Colombia: la tutela como medio para la construcción del entendimiento intercultural*. 3a ed. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales.

Schmid, Christian, y Milica Topalovic, eds. 2023. *Extended urbanisation: tracing planetary struggles*. Boston: Birkhauser.

Sosa, Marcelino. 1985a. *El valor de la persona en la economía guahiba*. Bogotá: Buena Semilla.

———. 1985b. *El valor de la persona en la economías Guahiba*. Bogotá: Townsend.

———. 1987. *El Guahibo y el blanco: Culturas en conflicto*. Bogotá: Ministerio de Gobierno.

Spencer, Charles S, y Elsa M Redmond. 1992. «Prehispanic Chiefdoms of the Western Venezuelan Llanos». *World Archaeology* 24 (1): 134-57.

Stavenhagen, Rodolfo. 1988. *Derecho indígena y derechos humanos en América Latina*. México: Instituto Interamericano de Derechos Humanos. El Colegio de México.

Steward, Julian H., ed. 1948. *Handbook of South American Indians. Volume 4: The Circum-Caribbean Tribes*. Washington: Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology.

Taussig, Michael T. 2021. *Palma africana*. Traducido por Marc Saint-Upéry. Culture 09. Paris:

B42.

Universidad de Los Andes, dir. 2021. *Conversación con Giovanni Levi sobre Microhistorias*. <https://www.youtube.com/watch?v=pokxpXc5FIE>.

Useche Losada, Mariano. 1983. «Descripción geo-histórica y fuentes de archivo para la etnohistoria del Alto Orinoco - Río Negro: siglos XVI, XVII, XVIII.» Universidad Nacional de Colombia.

Valderrama, Orlando «Cholo». 2001. *Yo no le vendo mi fundo*. Vol. 9. 16 vols. Corazón Marca'o.

Vidal Ontivero, Silvia Margarita. 1987. «El modelo del proceso migratorio prehispánico de los piapoco: hipótesis y evidencias».

———. 1993. «Reconstrucción de los procesos de etnogenesis y de reproducción social entre los Baré de Río Negro (Siglos XVI-XVIII)». Caracas: Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas.

———. 1997. «Liderazgo y confederaciones multiétnicas amerindias en la amazonia luso-hispana del Siglo XVIII». *Antropológica* 1 87: 19-46.

———. 1999. «Amerindian groups of Northwest Amazonia their regional system of political-religious hierarchies». *Anthropos* 94 (4-6): 515-28. <https://doi.org/10.2307/40465018>.

Vidal, Silvia M. 2000. «Kuwé Duwákalumi: The Arawak sacred routes of migration, trade, and resistance». *Ethnohistory* 47 (3-4): 635-67. <https://doi.org/10.1215/00141801-47-3-4-635>.

Warner, Katherine. 1994. *La agricultura migratoria - conocimientos técnicos locales y manejo de los recursos naturales en el trópico húmedo*. Roma: Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación - FAO. <http://www.treesforlife.info/fao/Docs/P/AD435S/AD435S00.HTM>.

Watters, Raymond Frederick. 1971. *La agricultura migratoria en América Latina*. FAO. Cuadernos de fomento forestal; no. 17. Roma: Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación - FAO.

Whitehead, Neil L. 1991. «Los Señores de los Epuremei. Un examen de la transformación del comercio y la política indígenas en el Amazonas y Orinoco 1492-1800». En *Etnohistoria del Amazonas*. Quito: Ediciones Abya-Yala.

———. 1992. «Ethnogenesis and Ethnocide in the European Occupation of Native Surinam , 1499-1681». En *History, power, and identity. Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*, editado por Jonathan D Hill. Iowa: University of Iowa Press.



———. 1993. «Ethnic Transformation and Historical Discontinuity in Native Amazonia and Guayana, 1500-1900». *L'Homme* 33 (126): 285-305. <https://doi.org/10.3406/hom.1993.369641>.

Whitehead, Neil Lancelot. 1989. «The Ancient Amerindian Polities of the Lower Orinoco, Amazon and Guyana Coast: A Preliminary Analysis of Their Passage from Antiquity to Extinction». En *Amazonian Synthesis: An Integración of Disciplines, Paradigms, and Methodologies*. Nova Friburgo: Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research.

Whitten, Richard G. 1979. «Comments on the Theory of Holocene Refugia in the Culture History of Amazonia». *American Antiquity* 44 (2): 238-51. <https://doi.org/10.2307/279074>.

Wijmstra, T A, y Thomas van der Hammen. 1966. «Palynological data on the history of tropical savannas in northern South America». *Leidse Geologische Mededelingen* 38 (1): 71-83.

Wilbert, Johannes. 1957. «Notes on Guahibo Kinship and Social Organization». *Southwestern Journal of Anthropology* 13 (1): 88-98.

Wilbert, Johannes, y Karin Simoneau, eds. 1991. *Folk literature of the Cuiva Indians*. Folk literature of South American Indians, v. 78. Los Angeles: UCLA Latin American Center Publications, University of California, Los Angeles.

Wright, Robin. 2005. «História Indígena e do Indigenismo no Alto Rio Negro», 320.

Yanagisako, Sylvia Junko. 1979. «Family and Household: The Analysis of Domestic Groups». *Annual Review of Anthropology* 8: 161-205.

Zibechi, Raúl. 2006. *Dispersar el poder: los movimientos como poderes antiestatales*. Ciudad de Buenos Aires, Argentina: Tinta Limón Ediciones.

Zucchi, Alberta. 1985. «Evidencias arqueológicas sobre grupos de posible lengua Caribe». *Antropológica* 63-64: 23-44.

Zucchi, Alberta, y William M. Denevan. 1980. *Campos elevados e historia cultural prehispánica en los llanos occidentales de Venezuela*. Universidad Católica Andrés Bello, Instituto de Investigaciones Históricas.