

TUCANOS Y COLONOS

del Guaviare:

ESTRATEGIAS PARA SIGNIFICAR EL TERRITORIO

CARLOS LUIS DEL CAIRO SILVA

Resumen

En el proceso de apropiación de espacios físicos que todo grupo humano efectúa, se despliegan una serie de estrategias para significarlos desde los códigos particulares de cada cultura. Este artículo analiza este proceso tomando como referencia dos sectores de población migrante asentados en proximidades de San José del Guaviare: por un lado, indígenas tucanos venidos del Vaupés y, por otro, colonos de diferentes regiones del país. Ambos grupos han elaborado una significación del nuevo espacio que ocupan, matizada por diversos factores entre los que se destaca la injerencia de la dinámica urbana de San José en sus cotidianidades. Para interpretar la forma dinámica como las comunidades mencionadas han constituido su territorio de vida, en el artículo se analizan las nociones metafóricas y metonímicas que cada grupo elabora sobre el territorio en el contexto intercultural de las relaciones con su "otro".

Abstract

In the process of appropriation of physical spaces that all human groups exercise, a series of strategies to signify them unfold from the particular codes of each culture. This article analyzes this process taking as a reference two sectors of the migrant population settled in the vicinity of San José del Guaviare: on the one hand, Tucanos from Vaupes, and on the other colonists from different regions of the country. Both groups have given meaning to their new space, accentuated by different factors such as the impact of the everyday life of the urban dynamic of San José. To interpret the vigorous way in which the aforementioned communities have constituted their live territory, the article analyzes the metaphoric and metonymic notions elaborated by each group over their territory in the intercultural context of relations with the "other".

Introducción*

El objetivo fundamental de este artículo es analizar las estrategias culturales que elaboran indígenas y colonos próximos a San José del Guaviare para significar el espacio que habitan. La dinámica de colonización de este centro urbano determina, en buena medida, el proceso de significación territorial de las comunidades analizadas: el resguardo tucano de Panuré y las veredas de colonos Aguabonita y Bocas de Aguabonita, aledañas al mismo. En este escenario, indígenas y colonos erigen metáforas territoriales como cristalización de sus legados culturales, los cuales, recontextualizados como consecuencia de su migración al Guaviare, sirven para convertir un espacio físico en territorio de vida. En la medida en que ambas comunidades son migrantes, sus estrategias para legitimar su derecho a poseer un territorio en nueva frontera y considerarlo como *propio* adquieren especial importancia en el estudio de las significaciones culturales del territorio.

La investigación que soporta el presente artículo¹ intenta producir un desplazamiento analítico frente a los trabajos efectuados sobre la colonización de la amazonia colombiana, en dos niveles. En primer lugar, busca trascender los términos económico-políticos en que generalmente se aborda la colonización en zonas de frontera (Fajardo, 1988, 1993, 1994 y 1996; González, 1988, 1989, 1992, 1994 y 1998; Jaramillo, Mora y Cubides, 1989, entre otros) y ser un aporte para la interpretación y análisis "del sistema de representaciones y actitudes colectivas insertas en el proceso de colonización" (González, 1994: 14), menos estudiado². En segundo lugar, el artículo se aleja de las posiciones que atribuyen el carácter de *baldío* a los territorios de frontera, las cuales están latentes en algunos de los trabajos arriba mencionados, aborda la dinámica de las relaciones interculturales en el proceso de construcción territorial que caracteriza a la colonización³, reconoce la ancestralidad de la ocupación

* Quiero agradecer a las comunidades tucano oriental del resguardo de Panuré y a los colonos del área. Agradezco también al comité editorial de la Revista Colombiana de Antropología y a Cristóbal Gnecco, de la Universidad del Cauca, los valiosos comentarios y sugerencias hechas al artículo.

1 Se trata de mi trabajo de grado, titulado "Historia de un encuentro. Percepciones interculturales en el marco del territorio entre colonos y tucanos de Panuré (Guaviare-amazonia colombiana)" presentado al departamento de antropología de la Universidad del Cauca. El trabajo de campo se realizó entre noviembre de 1996 y abril de 1997.

2 Los trabajos de Alfredo Molano (1987, 1988, 1989 y 1992) son, desde la sociología, pioneros de esta nueva propuesta analítica para la amazonia colombiana.

3 En el marco general de la amazonia colombiana, las relaciones interculturales se han abordado principalmente tomando como

• eje analítico las economías extractivas desarrolladas en la región (Dominguez y Gómez, 1990 y 1994; Gómez, 1986-1988; Gómez, Lesmes y Rocha, 1995; Pineda, 1985, 1987, 1988 y 1992). También se da cuenta de la relación intercultural en trabajos en los que el estudio de las misiones constituye un componente fundamental del desarrollo de la investigación (se destacan: Bonilla, 1968; Espinosa, 1976; Llanos y Pineda, 1982; Oastro, 1990-1991 y Pinzón, 1979). En el caso específico del Guaviare, se cuenta con algunas investigaciones que tocan las relaciones colono-indígena, si bien su interés no es profundizar en ellas (Chaves, 1987; Domínguez, González y Vanegas, 1991; Mandragón, 1991; Pijnemburg, 1988 y Restrepo et al., 1995).

indígena en el Guaviare, e interpreta la colonización en su contraste y diferencia con otras formas de apropiación territorial.

Al analizar las estrategias con las cuales tucanos y colonos se apropian del espacio, parto del axioma que postula que "entre el medio físico y el hombre se interpone siempre una idea, una concepción determinada" (García, 1976: 21), para concluir que el territorio es el espacio físico socializado y culturizado a través de signos territoriales. Un *signo territorial* es la asociación de un espacio físico con un significado dado bajo los códigos particulares de una cultura; da cuenta, por tanto, de una de las tantas parcelas que componen el territorio para un grupo humano. Al articular un signo territorial con otros,

se va manifestando la noción global del territorio que posee cada grupo humano particular. Por ejemplo, en el caso de los tucano, la asociación entre signos como la cocina, la chagra y el solar posibilita nuevas dimensiones de análisis, haciendo cada vez más compleja la significación del territorio.

La cocina es una construcción física anexa a la casa en la que emerge con claridad el papel de la mujer como transformadora de alimentos –preparación de casabe, fariña y quirapiña–; está relacionada con la chagra, lugar de donde proviene la base de la alimentación indígena –yuca brava–, fruto del trabajo femenino y, por tanto, signo territorial muy asociado a la mujer. A su vez, cocina y chagra se relacionan con el *solar*, lugar para el cultivo de frutales y espacio privilegiado de socialización de las mujeres, en tanto lugar destinado a mantener vivas las relaciones con los vecinos y con los visitantes de paso.

La significación del territorio se elabora, entonces, desde los términos culturales particulares de un grupo humano y, en ningún caso, está determinada de manera exclusiva por las condiciones físicas del espacio. García (1976: 97-179) propone dos categorías para desarrollar el análisis: un grupo humano puede codificar el espacio donde habita metafóricamente y metonímicamente. En la medida en que estas codificaciones no se excluyen, se pueden dar de manera simultánea. Por tanto, el territorio es un espacio *metafóricamente* codificado a través de signos culturales

compartidos por los miembros de una sociedad y, al mismo tiempo, esa significación puede variar de acuerdo con el contexto con el que se articula la dinámica de los miembros de esa sociedad. En este caso, nos encontramos frente a una territorialidad establecida *metonímicamente*.

En el desarrollo del artículo se hará más claridad sobre estas categorías al ejemplificarlas: en primer lugar trataré la territorialidad metafórica, en la cual Panuré y la maloca para los tucano, y la finca para los colonos, se erigen como anclajes de una tradición cultural sobre el espacio. A continuación abordaré la territorialidad metonímica, en tanto la dinámica del pueblo de San José del Guaviare se configura como la cristalización del desarrollo de la colonización en la región y desplaza las codificaciones metafóricas del territorio hacia un nuevo contexto.

El objeto de develar la territorialidad metafórica y la metonímica consiste, en el primer caso, en intentar "dilucidar por qué la organización espacial, que constituye el territorio concreto, es de una forma determinada y tiene un significado preciso dentro de esa comunidad" (García, 1976: 107), y en el segundo, en ubicar su significado en la medida en que depende, no de un paradigma cultural, sino de un contexto. La significación metonímica del territorio "se decanta preferentemente en el plano diacrónico de la vida social. Desde éste punto de vista, la investigación antropológica del territorio debe considerar no las relaciones que el territorio guarda con los elementos del código social desde el que significa, sino más bien el conjunto de relaciones que establece con los términos con los que se combina" (García, 1976: 125).

San José: un pueblo de frontera

[Guaviare se convirtió hace más de cuatro décadas en el escenario de encuentro de dos contingentes poblacionales que migraron buscando un lugar propicio para vivir, a expensas de un territorio tradicionalmente habitado por comunidades de indígenas guayabero, que ocupaban las riberas del río Guaviare y por bandas adscritas a la familia lingüística makú-puinave, en el interfluvio Guaviare-Inírida. Entre quienes arribaron se hallan, en primer lugar, indígenas tucanos, wananos, cubeos,

desanos, sirianos y piratapuyos, pertenecientes a la familia lingüística tucano oriental, que se desplazaron a comienzos de los años cincuenta desde la cuenca media del río Vaupés, en la frontera colombo-brasileña, por factores estrechamente relacionados con la intromisión de misioneros religiosos en el entorno vaupesano. En segundo lugar, campesinos colonos venidos del interior del país en diferentes periodos a causa de complejas relaciones socioeconómicas y políticas, quienes se aventuraron por el oriente colombiano descujando selvas, abriendo trochas, estableciendo fundos y fundando pueblos.

En el contexto nacional, el Guaviare es una de las fronteras más dinámicas en el proceso expansivo de la nación. A su vez, dentro del Guaviare existen bordes territoriales difusamente delimitados, que están abanderados por las fundaciones de colonos que, cada vez con mayor intensidad, penetran en las selvas a través de caños, ríos y trochas; en estos lugares es donde se encuentra la frontera factual de expansión y allí todos saben cuál colono va más avanzado en su fundación. Al mismo tiempo, y en sentido inverso, existen unos anclajes que entrelazan la dinámica de frontera con la realidad de otras latitudes: por alejadas que estén las fundaciones de colonos y los asentamientos más recientes de indígenas—principalmente tucano—, siempre hay un vínculo que las relaciona con el resto de la región y del país. Este vínculo son los caseríos, las veredas y los poblados, los resguardos incluso, donde se recrea la *vida en policía*. Por pequeños que sean estos, son la manifestación empírica del legado cultural de quienes los conforman. Todos ellos se articulan, directa o indirectamente, alrededor del centro urbano de San José del Guaviare, relación que, por demás, es de doble vía: San José es por la suma de todas esas historias que se tejen en las fronteras de la colonización; concomitantemente, en aquellas fronteras se recrea de alguna manera lo que ofrece San José.

En el caso de los indígenas tucano oriental que han migrado desde el Vaupés hacia el Guaviare, es posible encontrar todo tipo de situaciones: desde aquellas comunidades que se mantienen relativamente aisladas de las dinámicas de los pueblos de colonización, como es el caso de los asentamientos de tucanos ubicados en el eje Calamar-Miraflores, en las riberas de los ríos Unilla, Itilla y en las cabeceras del Vaupés, o de aquellos ubicados en las riberas del Guaviare hacia los límites con el Guainía y el Vichada, hasta indígenas integrados por completo a la dinámica urbana como es el caso de los tucanos del barrio 20 de Julio.

En general, los miembros de las familias indígenas tucano que llegaron con las primeras olas de migración al Guaviare se ubicaron en el pueblo de San José del Guaviare, fundaron el barrio 20 de Julio y, más tarde, los asentamientos de Panuré y La Fuga, en inmediaciones de San José. Con el tiempo, el carácter indígena del barrio 20 de Julio se fue perdiendo, a medida que se cedieron espacios para el asentamiento de mestizos. Los asentamientos de Panuré, ubicado a escasos dos kilómetros del centro de San José, y La Fuga, ubicado en las riberas del río Guaviare, veinte kilómetros río abajo de San José, se fueron conformando con el asentamiento de parientes de los indígenas del 20 de Julio, por lo que entre ellos existen lazos de parentesco que los relacionan. En el pasado existió incluso una rotación permanente de habitantes de los tres asentamientos debido a los vínculos de consanguinidad que los unían. Las tierras, las chagras y las casas se prestaban o intercambiaban por temporadas. En años recientes, a medida que la colonización y cada uno de estos asentamientos se ha consolidado, esta dinámica intercomunitaria se ha perdido.

Con sus casi veinticinco mil habitantes, para algunos San José es un *pueblo grande*, para otros ya pasó a ser una ciudad *pequeña*, pero todos lo conciben con una dinámica fluctuante: la economía marca la pauta, y aquí la economía está supeditada, básicamente, a la coca; por ello tiene momentos de opulencia y esplendor y otros de escasez y desconcierto. Esta dinámica ha atraído importantes volúmenes de población en busca de dinero, que hoy representan un segmento considerable de la población total del departamento. Así se ha configurado San José: un pueblo de muchos pueblos. En cada calle conviven vecinos de procedencia y cultura diversas; no obstante, ya es posible identificar la primera generación de guaviarenses.

Panuré y la maloca: metáforas territoriales para los tucano

Panuré se constituyó en asentamiento indígena entre 1968 y 1969, cuando algunas de las familias de indígenas tucano que llegaron del Vaupés ocuparon unos predios rurales próximos a San José. En 1978, el Incora creó la reserva de Venezuela—como se llamaba el asentamiento antes de la creación

del resguardo-, y sólo en 1993 se convirtió en resguardo, adoptando el nombre de Panuré –resolución 81 del 14 de abril de 1993–. Desde su fundación, la intromisión de colonos en sus terrenos ha sido una constante; en la actualidad abarca apenas 303 hectáreas, después de perder más de 60% del terreno con el que fue reconocido como reserva.

Pero Panuré no sólo es el nombre de un resguardo indígena próximo a San José del Guaviare; para los tucano oriental que lo habitan, es la metáfora territorial que referencia el nacimiento de su cultura:

...Panuré es una cachivera bravísima. Allá, entre la cachivera, en la mitad hay un hueco, una piedra... allá sale agua. En las costumbres de nosotros dicen los viejos que ahí nacimos los indígenas. Ahí en ese hueco salimos nosotros, todos... tribus por tribus salieron..." (Artesano tucano. Panuré, 6 de febrero 1997)⁴.

En el imaginario tucano, Panuré es un lugar sagrado. Los narradores cuentan que allí puso su huella sobre la tierra el primer

hombre indígena, después de un largo recorrido a bordo de la anaconda mítica que lo llevó por los senderos del cosmos, desde donde nace el río de leche –figura metafórica donde el agua dulce se funde con el agua salada–, hasta culminar en el raudal sagrado: Panuré, el (su) centro del mundo (Correa, 1996; Hugh-Jones, 1979 y Reichel-Dolmatoff 1978, 1986 y 1996).

4 Comparados con los mitos registrados entre comunidades tucano del Vaupés (Correa, 1980-1981 y 1996; Domínguez y Gómez, 1994; Reichel-Dolmatoff, 1978, 1986 y 1996; Searing, 1980 y Sevilla, 1982), los recolectados por mí, durante el trabajo de campo en Panuré, se presentan fracturados y empobrecidos. Por tanto, en ciertos casos se toman los primeros como base para ciertas interpretaciones, pues, en términos generales, ambos presentan estructuras similares y cumplen la función de actuar como discursos de identidad. Todos los relatos obtenidos en el Guaviare fueron registrados en español.

Al resguardo se le dio el nombre de Panuré con la clara intención de asociar el nacimiento mítico de un pueblo con la vida cotidiana de numerosas familias indígenas que se desplazaron, en el tiempo y en el espacio, desde territorios ancestrales hacia espacios que, con el tiempo, irían convirtiendo en su propio territorio a través de sus prácticas e imaginarios culturales. En otras palabras, la denominación del resguardo como Panuré, ubica el sentido metafórico del resguardo en el plano significativo de la génesis, como un vínculo o asociación efectiva entre lo simbólico y lo cotidiano que genera identidad para una comunidad de personas.

En el resguardo hay otro elemento semántico fundamental para significar el territorio por parte de los tucanos: la maloca. Esta es una construcción de madera con techo, a dos aguas, de hojas de moriche recubierto por láminas de zinc y piso de cemento rojo. Su entrada principal da hacia el occidente, y la margen derecha, en el sentido habitual de la disposición de las sillas, da hacia el norte; contiene siete sillas de madera, amplias y largas, y un retablo para colocar un televisor. Al frente de la entrada se encuentra una pequeña caseta para vender bebidas en los días de fiesta.

A primera vista, la maloca, construida en el centro del resguardo, presenta una débil asociación con las casas plurifamiliares que reseña la literatura antropológica para otras áreas de la amazonia. Sin embargo, al aproximar aquellas construcciones en el plano del significado se trasciende esta disociación o vínculo lejano: es obvio que la maloca de Panuré no es igual a las vaupesanas, ni en su estructura física ni en su interpretación simbólica; no obstante, guardan similitud en la medida en que se construyen como metáforas del territorio y actúan como un referente de pertenencia:

La maloca es la que nos ata a un territorio, eso nos une, de allí sale todo y de allí venimos (Artesano tucano. Panuré, 6 de febrero de 1997).

... La maloca es una historia tradicional, es tradición cultural. Siempre tiene que haber una casa de reunión o una maloca donde los indígenas utilizan como guía cultural: cantan, los bailes, las danzas, muchas cosas. Siempre la vida del grupo indígena tiene que tener su centro de recreación cultural. Ese es el camino que todo grupo indígena tiene que ir con su maloca donde es centro de cultura, centro de investigación, centro de charla, bueno... en fin... muchas cosas. Y todo indígena, todo resguardo, tiene que tener esa maloca de acuerdo a su cultura.

Nosotros la construimos así porque las hojas de caraná, que las hay en el Vaupés, no las hay aquí, sino son hojas de moriche, entonces por eso nos camuflamos adentro con hojas y por encima el zinc, para que cubra y proteja. Mas sin embargo es una casa cultural. Así sea disfrazada en una cosa, pero siempre tiene que existir una tradición (Indígena tucano. San José, abril de 1997).

La maloca es la concreción espacial del mito de origen Panuré, la cuna de lo naciente. Las marcas culturales que la concepción

mítica imprime sobre el territorio hacen que la percepción del territorio no se pueda deslindar de otros componentes culturales. Ver los signos territoriales en sí mismos, aislados y sin asociación con otras esferas de la cultura, es desligar las fronteras casi imperceptibles de la compleja e intrincada red de símbolos que componen la cultura y que la hacen un todo.

Las fronteras del territorio para los tucano

Ahora bien, todo territorio implica la marcación o delimitación de fronteras. En el caso de los tucano de Panuré se identificaron tres niveles en los que las fronteras son operativas para sus habitantes. En primer lugar, está la frontera de *interacción mítica*, que hace referencia a un territorio muy amplio que se remonta al desplazamiento mítico realizado por los tucano desde el charco o río de leche hasta la cachivera de Panuré; además, este nivel de frontera incluye aquellos espacios debidamente localizados, semantizados y sustentados en una tradición secular como cachiveras, montañas, selvas o ríos que, en el caso que nos ocupa, están hoy, muy distantes de la comunidad.

En segundo término está la frontera de *interacción étnica*, que hace referencia al uso del espacio físico realizado por los habitantes de Panuré y a las relaciones que establecen dentro del resguardo y con los tucano que habitan en el barrio 20 de Julio. Por tanto, para comprender la dimensión de esta frontera, es pertinente describir la disposición espacial del resguardo y sus relaciones sociales implícitas.

Panuré está muy cerca al casco urbano de San José del Guaviare, hacia al oriente y en la franja sur del río Guaviare; dista unos cien metros de la base antinarcóticos de la Policía Nacional y a él se llega tras una caminata de quince minutos desde el centro del pueblo. Está habitado por poco más de cien personas que, salvo pocas excepciones, están organizadas en familias nucleares que ocupan catorce casas. Estas casas rodean la *maloca* o centro de reunión, dos canchas de fútbol y la escuela del resguardo. Las viviendas, alrededor de la maloca, están elaboradas con paredes de *material* -ladrillo y cemento-, ventanas de madera, techo de *Eternit* y piso de tierra. Todas disponen de un recinto aparte para la cocina, ubicado en el patio trasero, e identificado por una enramada y un fogón de leña.

Las escasas 303 hectáreas del resguardo las componen praderas, rastrojos y zonas bajas o inundables, poco aptas para la agricultura. Cada familia tiene asignada una pequeña porción de terreno para su explotación y, hasta el momento, a toda nueva pareja se le da su correspondiente pedazo. Es importante anotar que las tierras del resguardo no sólo son trabajadas por los habitantes del resguardo sino también por los habitantes indígenas del barrio 20 de Julio. Este hecho genera una frontera de interacción social que es importante detallar.

La falta de tierras para los pobladores indígenas urbanos y la cercanía del resguardo de Panuré al pueblo, propician la prolongación del usufructo de las tierras del resguardo por parte de los habitantes del 20 de Julio. De este hecho se deriva una dinámica interesante, asociada con el sitio de residencia de los indígenas pertenecientes a uno u otro asentamiento, la cual refleja percepciones muy precisas entre individuos indígenas sobre la identidad indígena.

En el juego de múltiples miradas y percepciones que los pobladores indígenas tienen de ellos mismos, entre ellos y en su relación con el *blanco*, como llaman a los no indígenas, es recurrente el argumento esgrimido por parte de los habitantes de Panuré, de que los indígenas que viven en el barrio 20 de Julio están más próximos, no sólo espacial sino culturalmente, al *blanco* que al indígena. Para los habitantes del 20 de Julio esta *proximidad* en lugar de ser mal vista, es motivo de orgullo. En algunos de los habitantes de Panuré este hecho despierta comentarios desobligantes sobre sus parientes vecinos, tales como "*es que ellos ya no son indios*" o "*es que se creen blancos, creen que hablando bien el español y viviendo en el pueblo son blancos, pero la gente con solo verles la cara se dan cuenta que son indios*". En general, se los considera personas que se avergüenzan de su pasado indígena y que van en contravía de sus propias tradiciones.

En cambio, para los habitantes indígenas del 20 de Julio la conveniencia de su asociación con todo lo que representa el pueblo de San José es norma en la interpretación que hacen sobre los comentarios anteriores, y que condensa las palabras de una mujer indígena al referirse a sus congéneres de Panuré.

Me parece que ellas [las mujeres de Panuré] les da como envidia porque ellas dicen que uno vive bien, vive bien vestida. Como uno no lleva vida al sol como ellos, pasan trabajando. Se madrugan a trabajar

y oscurece trabajando. En cambio uno no hace eso. Antes se asolean más ellos, ellos mismos se asolean, en cambio nosotros no nos asoleamos. Qué culpa uno tiene de que por ejemplo si ellos no saben trabajar, porque madrugan a llevar sol y a cargar semejante bulto de yuca, siguen lo mismo... y no saben qué es vivir. Si fueran, digamos... si fueran un poquito inteligentes no había necesidad de ir a quemar sol. Es que no saben, no saben trabajar (Indígena desana. San José, febrero de 1997).

Si bien la fricción expresada en estas representaciones parte de reclamos relacionados con el uso de la tierra, toma como referentes interpretaciones sobre la diferencia. En general, los indígenas que viven y tienen sus chagras en Panuré no justifican cómo alguien que no reside en el resguardo pueda tener acceso a sus tierras, y más cuando, según ellos, se avergüenzan de ser *indios*. Ahora bien, no en todos los casos la línea de demarcación sobre quién es bienvenido a usufructuar las tierras del resguardo es clara: a pesar de vivir en el pueblo, el capitán actual del resguardo tiene ahí sus chagras, mientras que a algunos indígenas que participan de todas las actividades sociales y culturales que se realizan en el resguardo pero que viven en el pueblo, no se les ha permitido el acceso a las tierras de cultivo en Panuré.

Las redes sociales dentro de Panuré están tejidas, sobre todo, por los vínculos de parentesco y, de manera menos determinante, por compartir labores –como el trabajo artesanal– o actividades comunes –como el deporte o actividades lúdicas–. La solidaridad se expresa de manera abierta entre los miembros de una familia extensa, mas no con los demás miembros de la comunidad. En este resguardo, el ideal de una comunidad estrechamente relacionada se fractura por factores asociados con la presencia de individuos pertenecientes a múltiples etnias, que aunque provenientes de un tronco

común –tucano oriental–, se diferencian en el nivel simbólico⁵, y por heterogeneidad de intereses que caracterizan a cada uno de los miembros del resguardo, en especial de aquellos no residentes en mismo.

El tercer y último nivel de frontera identificado es el de la *interacción intercultural*, que tiene que ver con las relaciones entre los indígenas, los colonos colindantes con el resguardo y la dinámica social de San José

5 La tradición mítica tucano indica que no todas las etnias pertenecen a la misma categoría social; por el contrario, cada una desempeña un papel específico que define su habilidad para ejecutar un determinado tipo de actividad. Marca además, la pauta en la asignación exogámica de la pareja dentro de una alianza matrimonial, dándole prelación a las relaciones de afinidad con parejas de rango superior. En la tradición mítica, esta estratificación étnica se asocia con la proximidad con que fueron ubicadas las etnias que desembarcaron de la anaconda-ancestro con respecto al raudal de Panuré: entre más lejano de Panuré, el centro del mundo, menos importante su ubicación en el contexto interétnico vaupesano.

del Guaviare, cuyo análisis se desarrolla más adelante, cuando me refiera a la territorialidad metonímica. Sin desconocer que el análisis de esta interacción reviste cierta complejidad dada su dimensión y extensión, me centraré únicamente en su interpretación tomando lo concerniente al territorio como referencia y contraste.

En resumen, en el marco de la territorialidad metafórica se evidencian las percepciones territoriales de los indígenas tucano manifestadas a través de los símbolos de Panuré y la maloca, elementos integradores de un legado cultural cuya carga semántica es de vital importancia para significar el espacio sobre el que se construye la identidad de los tucano en el Guaviare, no sólo en el marco de las relaciones entre los habitantes de Panuré y otros indígenas, sino en el de un espacio de colonización y conflicto por el acceso a un territorio.

La finca: metáfora territorial del colono

La finca refleja el significado del territorio para el colono, no sólo porque es el espacio sobre el que se desenvuelve su cotidiano vivir, sino por la importancia que se le atribuye en la conformación de su propia identidad.

La tierra para mí es una fuente de supervivencia; uno sin tierra no puede vivir. Figúrese que yo conozco familias afuera, que viven debajo de un puente porque no tienen donde hacer un ranchito y sembrar unas maticas. Lo único que yo sé es trabajar la tierra, porque eso es lo que mi papá sabe hacer. Yo no estudié; lo que mi papá hizo aprendí yo: a trabajar la tierra, a sembrar pasto. Tengo mis animales, de ellos vivo. Para mí, la tierra es predilecta, pues yo sin tierra no puedo vivir. Usted me da a mí cinco millones de pesos, y yo voy y los gasto; mientras que si yo tengo la plata invertida en la tierra, yo sé que ella no se me va, y día por día va cogiendo valor. La tierra para mí es cosa indispensable... y yo creo que pa' todos sirve. El que cultiva la tierra come y vive de ella. Pues yo digo por mí: yo hice la tierrita y hoy día como de ella (Colono. Bocas de Aguabonita, 28 de marzo de 1997).

La finca es la metáfora del territorio para el colono, porque en torno a ella construye significados sobre la tierra, como un bien que le permite ser productivo y superarse. La finca también

simboliza, para él como para otros, la culminación de su arduo esfuerzo colonizador. Su trabajo *civilizador* transforma territorios *inhóspitos* en tierras productivas en nombre del progreso y del desarrollo. Para la mayoría de los colonos, "levantar una finca es 'civilizar' terrenos salvajes". Esta tarea civilizadora, ardua y exigente, define las características más sobresalientes del trabajo del colono, que son un elemento más de su identidad: *civilizar* la tierra no se hizo para todos, es un trabajo selectivo y excluyente.

La finca es de trabajo diario. Cuando yo principié, allí, al otro lado de este caño, quedaba primero el ordeñadero. Me levantaba a las dos de la mañana con mi señora, a las tres de la mañana cogíamos la canoíta de aquí caño arriba, ella alumbraba y yo remaba, llegábamos allá. La dejaba a ella allí en un corralito sin techo ni nada y yo me iba a buscar las vacas por allá pa'riba. Por ahí a las cuatro las traía, a las cinco las arrimaba. Así fuera lloviendo era ordeñando esa pobre mujer; así tocaba venderla porque cómo más también. En una banquetta sentados, y el barro casi llegaba ahí atrás, porque lloviendo todos los días se forma el barrial del siglo. Yo batallé mucho, claro por Dios. ¿Fácil? ¡Nada!, eso me tocó durísimo (Colono. Bocas de Aguabonita, 28 de marzo de 1997).

En el proceso de marcación del territorio, el colono sólo queda satisfecho cuando consigue ver su finca despojada de bosque y sembrada en pastos y en cultivos como el maíz. Rememora entonces, cómo encontró la tierra cuando llegó a fundarse: una selva intensa y verde que se negaba a entrar en el paradigma del desarrollo. Sobre ese paradigma actúa el colono: *civilizar* la tierra es parte de su identidad. A grandes rasgos, los siguientes son los pasos en la construcción de las fincas.

El proceso de significación del territorio que realiza el colono se va articulando poco a poco. El colono hace un esfuerzo por ubicar *buenas tierras* para fundarse; preferiblemente escoge las vegas de los ríos, por la fertilidad que les reporta el verse inundadas de manera periódica por el río y por su cercanía con una buena vía de comunicación. Si ello no es posible, el colono busca terrenos próximos a una vía terrestre que posibiliten su comunicación y el transporte de sus cosechas. Ello explica por qué en el Guaviare la mayor concentración de colonos se encuentra en el eje fluvial del río Guaviare y en el eje carretable San José-El Retorno. Para los colonos, los ríos, las picas, los caminos, las trochas y las carreteras son los medios de penetración

a los territorios de la selva y, en tal medida, las arterias por donde circula la *civilización*.

La edificación de la casa es un paso muy significativo en sus vidas: en este espacio se desarrolla la vida familiar y parte del trabajo. Las viviendas son amplias y hechas en material —ladrillo y cemento—. Los alrededores de las casas constituyen un espacio social privilegiado: allí se reciben visitas y se entablan conversaciones con familiares, amigos y extraños. También es un espacio productivo importante: animales domésticos y cultivos de pan coger crecen y se reproducen en el patio. Las mujeres ejecutan allí diferentes actividades y los hombres se alistan para ir al cultivo y atender el ganado.

Desde el momento en que se establecen los fundos, los colonos necesitan la ayuda mutua para salir adelante, para *progresar*, como dicen ellos. Muchos recuerdan que en la época de su llegada al Guaviare sobrevivieron gracias a la ayuda de los vecinos; fueron ellos quienes les proporcionaron lo indispensable hasta que la tierra comenzaba a dar sus frutos. Estos lazos se afianzan con los años, a medida que los fundos se transforman en fincas. Surgen entonces los lazos de compadrazgo, vecindad y amistad.

Con el pasar de los años y con el conocimiento de las características del suelo y del clima, los colonos han establecido varios ciclos de siembra, de los cuales el más generalizado se denomina *año grande*, que se inicia en noviembre y diciembre, con la tumba y sócola de los bosques o rastrojos; así, la tierra está lista para las quemadas, cuya época propicia es el mes de febrero. Luego se realiza la siembra, entre mediados y finales de marzo. Los colonos de tierra firme realizan sólo una cosecha en el año; los que están cerca al río realizan dos, la de *año grande* y otra que denominan *tapado*. No obstante, el sueño de todos los colonos es desarrollar una ganadería: el monte se tumba para cultivar maíz y después de dos cosechas para sembrar pastos para el levante de ganado.

Esa fue la ambición de mi papá, el pasto, y de nosotros también, el pasto. El viejo siguió con pastico y pastico y ganadito. Esa fue una fuente de vida y de ingresos que nos dejó. Entonces nosotros salimos a esa fuente. Yo cuando me hice a mi tierra lo primero que puse fue el pasto, con el pasto ahí porque tengo las vacas y me van a dar mi fuente de ingreso. Sin pasto quedaba difícil en ese tiempo, no había más que arrancar a hacer. Usted por ahí sembraba una cosecha de maíz y ¿a quién se la vendía? Incluso hoy en día sucede eso todavía aquí... todavía estamos taponados (Colono. Bocas de Aguabonita, 28 de marzo de 1997).

Para no desestabilizar la economía del fundo, algunos colonos reservan una parte del bosque. Esto les permite, por un lado, preservar las fuentes de agua y, por otro, poner a salvo las fuentes de leña. Este último propósito es el que determina la conservación de áreas de bosque; acabarlo plantearía la necesidad de comprar leña o de conseguir otro tipo de combustible.

Las fronteras del territorio de los colonos

En la noción de territorio de los colonos se identificaron tres fronteras que son operativas en su cotidianidad. En primer lugar está la frontera de *interacción de linderos*, que hace referencia a las relaciones de vecindad que se establecen entre los colonos que comparten linderos y que, por las particularidades que marcan y definen la imagen de sí mismos como colonos de la región, les permite atribuirse el carácter de *civilizadores* de territorios vírgenes.

Los colonos colindantes con el resguardo de Panuré, objeto de este estudio, son, en su mayoría, pequeños propietarios. Aunque existen algunas fincas grandes, sus propietarios ausentistas presentan niveles nulos de interacción con los indígenas y con los colonos; por tal motivo no se tuvieron en cuenta en el estudio.

A medida que se fueron consolidando las fincas alrededor del resguardo, asentamiento indígena en aquel entonces, se crearon las veredas Aguabonita y Bocas de Aguabonita. Posteriormente, cada una de estas veredas constituyó su junta de acción comunal, siguiendo el ejemplo de veredas de otras zonas que las establecieron una vez las organizaciones de base tomaron fuerza entre los pobladores de las distintas regiones del Guaviare, motivadas en buena medida por el trabajo comunitario iniciado por las guerrillas de las Farc, cuando entraron a dominar la región, hacia 1983 y 1984. Para los colonos, la función primordial de la junta, aparte de ser un órgano interno de convocatoria y de regulación, es actuar como figura organizativa para la interlocución con agentes y entidades del Estado y con sus vecinos indígenas de los resguardos de Panuré (tucanos) y Barrancón (guayaberos), y del asentamiento indígena de El Refugio (tucanos).

Colindando con Panuré, al norte, se ubicaron los primeros colonos, en su mayoría miembros de una sola familia venida del

Tolima a finales de los años sesenta. Al llegar al Guaviare, esta familia se fundó en proximidades de Barrancón –resguardo indígena guayabero sobre las riberas del río Guaviare– y, poco a poco, amplió su propiedad hasta lograr la formación de cuatro fincas pertenecientes a cuatro hermanos. Estos establecieron redes sólidas no sólo entre sí, sino con los demás colonos que fueron llegando o que ya estaban fundados. Los colonos restantes llegaron más tarde y muchos compraron mejoras de colonos fundadores, modalidad muy recurrente en las zonas más antiguas de colonización. Entre ellos también existen fuertes lazos de vecindad, promovidos en algunos casos por el matrimonio entre vecinos o por relaciones de compadrazgo. En tiempos recientes ha habido cambio de propietarios en algunas fincas del área, lo cual ha generado algunas tensiones.

...la envidia siempre existe, nosotros los humanos somos reyes de la envidia. Uno mira a otro bien acomodado y le da envidia. Hombre, por qué no decir: quiero aprender lo que ese tipo hizo, lo admiro porque es un berraco, salió adelante... nunca lo hace uno. Siempre es pensando: ¡uy! ese malparido como se la ganó de fácil. A mí me tocó trabajar y yo pienso que todo el que tiene es porque le ha tocado sufrir. Por eso con algunos vecinos las cosas no están bien. Si hay dos no hay tres, pero de todas maneras en las juntas conversamos bueno, y charlamos bueno. Son delicados, son fregados porque así es la gente pero de todas maneras aquí no tenemos de enemigo a nadie (Colono. Bocas de Aguabonita, 28 de marzo de 1997).

En segundo lugar, la frontera de *interacción urbana* se caracteriza por el arraigado sentimiento de adscripción a San José del Guaviare que se genera entre los colonos del área de estudio en tanto paradigma del desarrollo regional. Como abanderados de la *civilización*, los colonos ubican al pueblo en un lugar de preponderancia dentro de su mapa territorial; si bien tanto colonos como indígenas acceden a San José permanentemente, las condiciones de su incorporación no son las mismas, como lo veremos más adelante.

Esta frontera es fluida hoy, porque una vez superada la etapa de fundación, las relaciones sociales de los vecinos del resguardo se han ampliado más allá de las veredas, desbordando, de este modo, las redes de relaciones sociales implicadas en la metáfora territorial de la finca. El pueblo de San José se constituye, poco a poco, en parte importante de estas redes, porque algunos tienen familiares en el pueblo, lo que les permite estar en contacto

permanente con la dinámica del mismo. En el contexto de la ampliación de las redes de relaciones sociales de los colonos de la vereda, gente del pueblo, no directamente relacionada con el quehacer de las fincas, entra a desempeñar un papel primordial.

La presión social que el pueblo de San José ejerce sobre la población de colonos en general, llega a tal punto que ha provocado que algunos opten por vender o alquilar sus mejoras para irse a vivir allí.

... La esperanza mía es que ha de llegar algún día un tipo y me compre y yo le vendo. Tampoco me quiero ir lejos, me voy para San José, no quiero más fincas, ya me llegó mi etapa, ya cumplí mi etapa. Para vivir más reposadito y que no me toque sudar tanto. En la finca usted no me mira parado por allí, me mira todo el tiempo batallando: cuando no es aquí, es en el corral, en los potreros o en una manga pero estoy moviéndome (Colono. Bocas de Aguabonita, 28 de marzo de 1997).

La opción de dejar el fundo no debe interpretarse simplemente como una pérdida del arroyo y la capacidad emprendedora que se le atribuye al colono, sino como una relación más compleja en la que intervienen factores que van desde la búsqueda de nuevas oportunidades hasta el reconocimiento del desgaste físico para atender las diversas labores de la finca. Los que no buscan irse para el pueblo, ven esta posibilidad como algo factible en un futuro, siempre como una alternativa.

Yo estoy contento, le toca a uno porque ... ¿a dónde va el buey que no are? Imagínese que ya uno por ahí con la propiedad, con la tierrita, a mí que me ha anhelado mucho por ejemplo tener la finquita... yo me siento aquí mejor que en San José porque aquí me rejunto y recibo el aire puro y no tengo problemas, no escucho nada, no escucho bulla, pero en el pueblo uno a toda hora tiene que estar encerrado. Que yo mañana o pasado mañana compre una casa en San José y tenga algún negocio, aquí me vengo a quedar, arreglo mi rancho eso sí bien arregladito... (Colono. Bocas de Aguabonita, 28 de marzo de 1997).

En último lugar, al igual que para los indígenas, la frontera de *interacción intercultural* es operativa para los colonos y se desarrollará en el territorio metonímico. Sin embargo, cabe hacer la salvedad que para los colonos la noción del *otro* indígena tiene una característica particular, que radica en la concepción diferenciada de los tucanos –resguardo de Panuré y asentamiento de El Refugio– y los guayaberos –resguardo de Barrancón–.

... Esos berracos de Barrancón son una joya, mientras que estos de aquí [de Panuré] no, estos de ahí son muy diferentes. Estos ya vienen de otra región, estos vienen de por allá del Vaupés, son vaupesanos y fueron criados por allá en Mitú. Y dicen que el indio mituseño es muy trabajador, muy destacados en el estudio también, muy estudiosos, esos son berracos. Mientras que estos de aquí no [de Barrancón], de allí no sobresale uno... ipa' flojiar sí! (Colono. Bocas de Aguabonita, 16 de abril de 1997).

Los de Panuré y El Refugio son mejores, ellos sí les gusta tener. Usted va a una chagra donde ellos y hay frutas, hay piñas, hay caimaronas, hay pipires, hay... a ellos les gusta más, ellos son más guapos, y hay caña. Ellos lo acomodan mejor que estos [de Barrancón], esta gente es más mala (Colono. San José, febrero de 1997).

Las particularidades de las codificaciones entre colonos, tucanos y guayaberos del Guaviare son un tema bastante interesante y sugerente para determinar las representaciones contrastadas que se derivan de allí; dada la disposición de espacio, en este artículo no es posible desarrollarla.

Metonimia y territorio

Para los colonos y para los indígenas, las metáforas del territorio se desplazan a medida que el contexto urbano de San José se hace determinante para estas comunidades. Sin embargo, de igual manera que en el nivel metafórico, en el metonímico hay diferencias que responden a las construcciones culturales de uno y otro grupo.

La fuerza con que la dinámica socioeconómica y política de San José impregna a estas comunidades se refleja en la forma como unos y otros se articulan a la vida del pueblo. Indígenas y colonos acceden a San José como lugar de aprovisionamiento –para adquirir herramientas y bienes de consumo–, y de diversión –para beber y bailar en las cantinas del pueblo–; como espacio de negocios –para vender la producción de las fincas y chagras– y como lugar de negociación política –ante las instituciones y sus políticas que tengan injerencia en sus territorios–; en fin, como lugar de ampliación de redes de relaciones –también a través de intercambios culturales, familiares y deportivos de carácter esporádico y no formal que se establecen con gentes del pueblo–.

Si bien colonos y tucanos acceden al pueblo, básicamente por razones similares, su interacción con la población del pueblo –blanca en su mayoría– es diferente por completo. Para la mayoría de pobladores mestizos de San José los indígenas representan la encarnación del atraso, la pereza y la improductividad. Esta mirada evolucionista, que circula y se manifiesta en el trato a los *indios*, aunque no se expresa de manera abierta, constituye el imaginario popular dominante. La contraparte de esta mirada es obvia: la población *blanca* es la encarnación del progreso, el arrojo y la productividad. De allí se deriva que, por ejemplo, la mayoría de los jóvenes de Panuré busquen insertarse en la dinámica de San José en condición de *paisanos*, como se denominan a sí mismos los colonos, mas no de indígenas. Por lo mismo no se atreven a hablar en lengua si hay algún mestizo al frente, admiran a los (las) jóvenes que establecen noviazgo con algún *blanco(a)*; en síntesis, no quieren sentirse avergonzados y humillados en la relación intercultural por ser *indios*. A diferencia de los jóvenes, los indígenas más viejos del resguardo mantienen la defensa de su identidad, a pesar de toda la experiencia histórica de relaciones interculturales asimétricas que han mantenido; entre ellos existe un mayor sentido de pertenencia a una comunidad, de reconocimiento de sus raíces ancestrales, las cuales se despliegan en nuevas estrategias para defender lo *suyo*.

El análisis metonímico pone de manifiesto el desplazamiento de Panuré como “cuna de lo naciente” hacia un resguardo concebido política, administrativa y jurídicamente; y el desplazamiento de la finca del colono hacia el paradigma de recreación de la civilización.

Ante la dinámica que genera la cercanía del pueblo y los reiterados intentos llevados a cabo por mestizos de apropiarse ya sea de tierras del resguardo o de la producción de las chagras de la comunidad, Panuré pasa a ser un resguardo en la acepción que le confiere el rango de propiedad colectiva de una comunidad indígena sobre la tierra y que es legitimada por el Estado, con una serie de disposiciones que defienden su propiedad de la invasión que puedan efectuar personas ajenas a él.

... En los años 87 yo pedí rectificación de la reserva, si era cierto que estaba conformado de tantas hectáreas como rezaba en el plano 8793. Claro, el Incora aceptó y hubo la rectificación. En la rectificación de los antiguos, nosotros medimos todo así como rezaba el plano, pues

tocó. Salió 525 hectáreas en el primer plano de fotoaerometría tomada por... sí, salió 803 y en la medición salió 525. De esos 525 descontando lo que es hoy día resguardo, quedaron 303 hectáreas que es el resguardo de Panuré. ¡Nos invadieron!... el Incora en esa época no trabajaba como hoy en día trata el saneamiento (Indígena tucano. San José, abril de 1997).

Por influencia del contexto de interacción entre distintas culturas que genera la dinámica de San José del Guaviare, para los tucanos la concepción genésica del territorio se desplaza hacia una nueva posibilidad de concebir la tierra: la metáfora de Panuré se diluye para abrir paso a la noción del resguardo como propiedad legitimada jurídicamente; el espacio cruzado por la red de símbolos y tiempos adscritos a la anaconda ancestro es reemplazado por el espacio euclídeamente codificado con sus metáforas propias y que es aprehensible mediante coordenadas y abstracciones derivadas del pensamiento eurocéntrico. Además, a esta dimensión territorial se incorpora un sentido de pertenencia y posesión, como es la propiedad privada, que marca el derrotero para la defensa de lo que se concibe como *propio*.

Por su parte, la finca, como signo territorial del colono en el plano metafórico del espacio, adquiere, en el nivel contextual de las relaciones interculturales, el matiz del espacio civilizado porque es sobre él que plasma las marcas de la *civilización*. En el nivel metonímico, al comprometer el aspecto relacional, contextual y temporal de la percepción del territorio se erige la finca como lugar civilizado y, por tanto, existen espacios salvajes que actúan como referentes de contrastación: el espacio salvaje lo marca la tierra de los indígenas y los indígenas en sí mismos. Su concepción parte de la mirada evolucionista que impregna el sentido común al referirse al *otro* indígena: comunidades, o mejor *tribus*, que encarnan el sentido de lo arcaico y de lo irracional.

El indígena es un depredador... es como un águila. Con tal tenga comida y mujer pa'hacer hijos es el diablo, ese es el indio para mí porque él acaba con todo (Colono. San José, 29 de enero de 1997).

Tanto para los colonos como para el imaginario popular que circula en San José del Guaviare, se interpreta al otro –indígena– desde los paradigmas evolutivo y cristiano, negando así la posibilidad de la diferencia, en tanto todo aquello ajeno a las costumbres católicas es reducto del paganismo y arcaísmo. Y es

común para los habitantes de San José percibir la contradicción de las racionalidades económicas que manifiestan estos pobladores del Guaviare: mientras que el colono construye su fundo con estrategias de producción relativamente eficaces que le aseguran poco a poco su futuro económico y el de sus hijos, el indígena malgasta los recursos, no sabe trabajar y, mucho menos, tiene una perspectiva económica del futuro.

Conclusiones

La estrategia para analizar, desde el nivel metafórico y metonímico del territorio, la forma de significar el espacio que despliegan dos grupos humanos en una zona de frontera, arroja un elemento fundamental: el desplazamiento del significado del territorio desde las metáforas legitimadas por la tradición hacia nuevos significados que se elaboran a partir de la influencia del paradigma de desarrollo que instaura la dinámica urbana en estas comunidades. Desde allí también es posible que estas comunidades produzcan nuevas significaciones de su entorno, dado el carácter dinámico del territorio y de la cultura. Esa es la profunda complejidad del territorio y, al mismo tiempo, la desbordante riqueza de analizarlo desde la antropología, por cuanto no existe construcción humana, por simbólica que sea, que escape al sustento físico sobre el cual operan los sujetos que la elaboran.

Al encarnar la civilización, San José del Guaviare exagera la interpretación del *otro* para colonos e indígenas bajo el paradigma evolucionista: allí están latentes dos conjuntos axiológicos que determinan sus percepciones. No obstante, así el colono argumenta que no hay nada que se le pueda aprender a un indígena y viceversa, en el juego de la cotidianidad se perciben actitudes que sugieren amistad, camaradería o complementariedad. La forma de sembrar en surcos, propia del colono, fue adquirida por los indígenas sustituyendo la práctica de siembra *mateada*. No es extraño que el colono acuda a un curandero indígena para aliviar sus dolencias (Ramírez, 1996-1997). Es decir, hay espacios de encuentro donde es posible que el colono y el indígena mantengan lazos de proximidad y amistad.

Tanto colonos como tucanos están relacionados con y por la

tierra, aunque *finca* y *Panuré*, como metáforas o como metonimias sean modelos diferenciales de apropiarla. Nominar el resguardo como Panuré –con su connotación mítica–, además de sugerir la asociación cotidiana del discurso mítico con la vida diaria, implica el despliegue de una estrategia: allí se nace; mientras que el colono llega a construir su finca para que otros colonos se aventuren y funden sus propias colonias. *Llegar a y nacer de* son dos estrategias de apropiación del espacio y codificación del territorio que ilustran la forma diferencial de situarse en el mundo. Es factible que el colono deje su fundo porque, si bien la tierra se constituye en uno de los referentes de su vida social, por fuera de las relaciones de afecto que lo unen, ella no se erige en el sustento cultural de su cosmogonía, de su forma de interpretar el universo; no existe un legado secular que determine su acción práctica mediada por su pertenencia simbólica a la tierra. En últimas, la tierra se puede vender: es un bien material comercializable.

Aparentemente, estas estrategias de denotar y connotar el territorio se pueden catalogar como ambiguas; sin embargo, son la manera de hacer suyo un espacio que les da la posibilidad de vida. Baste decir que para los tucanos ese juego, interpretado aquí como codificaciones metafóricas y metonímicas del territorio, es una estrategia cultural para defender su derecho de acceso a un territorio. Para los colonos, el mismo juego se traduce en la reafirmación de su identidad civilizadora de tierras que hasta su llegada se negaban a entrar en la prosperidad del *desarrollo*.

En un marco más amplio, dada la supremacía que tiene la normatización del Estado frente a los territorios y gentes que comprenden el país, la mirada estatal que debe legislar y proponer la plataforma jurídica sobre la tenencia de la tierra, no puede ni debe desconocer la profunda significación de los territorios y su asociación efectiva con la cotidianidad de las comunidades –sean campesinas, indígenas, colonas, urbanas, etcétera–, ya que allí se ancla la posibilidad de vida óptima en los términos de una cultura; no se debe perder de vista que la antropología provee datos acerca de la compleja e intrincada red de los sentidos simbólicos de los espacios que las culturas humanas convierten en territorios.

Referencias bibliográficas

- BONILLA, VÍCTOR DANIEL. 1968. *Siervos de Dios y amos de indios. El Estado y la misión capuchina en el Putumayo*. Ediciones Tercer Mundo. Bogotá.
- CHAVES, MARGARITA. 1987. "Diagnóstico preliminar de la situación actual de las comunidades indígenas de Barrancón, La Fuga y La Sal de la comisaría del Guaviare". San José del Guaviare. Corporación Araracuara. Mimeo.
- CORREA, FRANÇOIS. 1980-1981. "Por el camino de la anaconda ancestral. Sobre organización social entre los taiwano del Vaupés". En *Revista Colombiana de Antropología*. Vol. XXIII: 37-108. Bogotá.
- _____. 1996. *Por el camino de la anaconda remedio*. Universidad Nacional-Colciencias. Bogotá.
- DEL CAIRO, CARLOS L. 1998. "Historia de un encuentro. Percepciones interculturales en el marco del territorio entre colonos y tucanos del resguardo de Panuré (Guaviare-amazonia colombiana)". Tesis de grado. Departamento de Antropología. Popayán. Universidad del Cauca.
- DOMÍNGUEZ, CAMILO Y AUGUSTO GÓMEZ. 1990. *La economía extractiva en la amazonia colombiana 1850-1930*. Tropenbos-Corporación Araracuara. Bogotá.
- _____. 1994. *Nación y etnias. Los conflictos territoriales en la amazonia 1750-1933*. Coama-Fundación Puerto Rastrojo-Disloque. Bogotá.
- DOMÍNGUEZ, CAMILO, JORGE GONZÁLEZ Y DEYANIRA VANEGAS. 1991. "Colonos e indígenas en el río Guaviare". En *Colonización del bosque húmedo tropical*: 169-213. Corporación Araracuara-Fondo de Promoción Banco Popular. Bogotá.
- ESPINOSA, PATRICIA. 1979. "La presencia misionera como factor de de culturación indígena dentro de la comisaría del Vaupés". Tesis de grado. Departamento de Antropología. Bogotá. Universidad de los Andes.
- FAJARDO, DARÍO. 1988. "La colonización de La Macarena en la historia de la frontera agraria". En *Yo le digo una de las cosas...:* 185-206. Corporación Araracuara-Fondo FEN. Bogotá.
- _____. 1993. *Espacio y sociedad. Formación de las regiones agrarias en Colombia*. Corporación Araracuara. Bogotá.
- _____. 1994 "Territorialidad y Estado en la amazonia colombiana". En *Territorios, regiones, sociedades*: 79-96. Renán Silva (Editor). Universidad del Valle-Cerec. Cali.

- _____. 1996. "Fronteras, colonizaciones y construcción social del espacio". En *Frontera y poblamiento: estudios de historia y antropología de Colombia y Ecuador*: 237-282. Chantal Caillavet y Ximena Pachón (Compiladoras). Cali. Ifea-Sinchi- Universidad de los Andes. Bogotá.
- GARCÍA, JOSÉ LUIS. 1976. *Antropología del territorio*. Ediciones Josefina Betancor. Madrid.
- GÓMEZ, AUGUSTO. 1986-1988. "Amazonia colombiana: formas de acceso y de control de la fuerza de trabajo indígena (1870-1930)". En *Revista Colombiana de Antropología*. Vol. XVI: 129-154. Bogotá.
- GÓMEZ, AUGUSTO, ANA LESMES Y CLAUDIA ROCHA. 1995 *Caucherías y conflicto colombo-peruano. Testimonios 1904-1934*. Coama. Bogotá.
- GONZÁLEZ, JOSÉ JAIRÓ. 1988. "El Ariari y el Caguán: dos vertientes colonizadoras". En *Colombia Amazónica*. Vol. 3 (2): 89-98. Bogotá.
- _____. 1989. "La colonización marginal y las nuevas fronteras colombianas". En *Análisis*. No. 3. Cinep. Bogotá.
- _____. 1992. *Espacios de exclusión. El estigma de las "repúblicas independientes": 1955-1965*. Cinep. Bogotá.
- _____. 1994. *Actores de la colonización reciente en la amazonia colombiana*. Cinep-Cifisam-Vicariato Apostólico de San Vicente del Caguán, Puerto Leguizamo. Bogotá.
- _____. 1998. *Amazonia colombiana. Espacio y sociedad*. Cinep. Bogotá.
- HUGH-JONES, CHRISTINE. 1979. *From the Milk River: Spatial and temporal processes in Northwest Amazonia*. Cambridge University Press. Cambridge.
- JARAMILLO, JAIME, LEONIDAS MORA Y FERNANDO CUBIDES. 1989. *Colonización, coca y guerrilla*. Alianza Editorial Colombiana. Tercera edición. Bogotá.
- LLANOS, HÉCTOR Y ROBERTO PINEDA. 1982. *Etnohistoria del Gran Caquetá (siglos XVI-XIX)*. Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales-Banco de la República. Bogotá.
- MOLANO, ALFREDO. 1987. "La colonización: voces y caminos". En *Yo le digo una de las cosas...:* 13-183. Corporación Araracuara-Fondo FEN. Bogotá.
- _____. 1988. "Algunas consideraciones sobre la colonización y la violencia". En *Colombia amazónica*. Vol. 3 (2): 99-110. Bogotá.
- _____. 1989. *Siguiendo el corte. Relatos de guerras y de tierras*. El Áncora Editores. Bogotá.

- . 1992. *Selva adentro. Una historia oral de la colonización del Guaviare*. El Áncora Editores. Bogotá.
- MONDRAGÓN, HÉCTOR. 1991. "Estudio para el establecimiento de un programa de defensa de la comunidad indígena nukak. Informe final presentado al PNR y Presidencia de la República". PNR-Presidencia de la República. Mimeo. Bogotá.
- OOSTRA, MENNO. 1990-1991. "Misioneros y antropólogos en el Mirití-Paraná, Colombia años setenta". En *Revista Colombiana de Antropología*. Vol. XVIII: 167-186. Bogotá.
- PIJNEBURG, TOM. 1988. "Cambios de sistemas de producción y adquisición de conocimientos entre colonos blancos y colonos indígenas en la frontera agrícola colombiana". En *Colombia amazónica*. Vol. 3 (2): 83-88. Bogotá.
- PINEDA, ROBERTO. 1985. *Historia oral y proceso esclavista en el Caquetá*. Fian-Banco de la República. No. 29. Bogotá.
- . 1987. "Panorama de la historia económica de la amazonia (siglos XVII-XIX)". En *Boletín de antropología*. Vol. 6 (21): 63-85. Medellín.
- . 1988 "El ciclo del caucho (1850-1932)". En *Colombia Amazónica*: 183-208. Universidad Nacional de Colombia-Fondo FEN. Bogotá.
- . 1992. "La vida cotidiana en el barrancón de la Casa Arana". En *Pasado y presente del Amazonas. Su historia económica y social*. Beatriz Alzate y Roberto Pineda (Compiladores). Universidad de los Andes. Bogotá.
- PINZÓN, ALBERTO. 1979. *Monopolios, misioneros y destrucción de indígenas*. Ediciones Armadillo. Bogotá.
- RAMÍREZ, MARÍA CLEMENCIA. 1996-1997. "El chamanismo, un campo de articulación de colonizadores y colonizados en la región amazónica colombiana". En *Revista Colombiana de Antropología*. Vol. XXXIII: 165-184. Bogotá.
- REICHEL-DOLMATOFF, GERARDO. 1978. *Beyond the milky way: Hallucinatory imagery of the tukano indians*. (UCLA Latin American Studies, 42). University of California Press. Los Angeles.
- . 1986. *Desana. Simbolismo de los indios tucanos del Vaupés*. Procultura. Bogotá.
- . 1996. *The forest within. The world-view of the tukano amazonian indians*. Themis Books. Dartington.
- RESTREPO, JORGE ET AL. 1995. "Por un lugar de convivencia en la frontera nukak". Fundación Apinkunait-PNR. Mimeo. Bogotá.

- SEARING, ROBERT. 1980. "Heterogeneidad cultural en el noroeste de la hoya amazónica". En *Antropológicas*. No. 2: 105-117. Bogotá.
- SEVILLA, ELÍAS. 1982. "Regiones y fronteras en el oriente colombiano". Departamento de Historia de la Universidad del Valle. Mimeo. Cali.