

MISIONEROS Y ANTROPOLOGOS EN EL MIRITI-PARANA, COLOMBIA: AÑOS SETENTA*

MENNO OOSTRA

* Ponencia presentada al simposio *Antropólogos y misioneros*, organizado por la Asociación Holandesa de Antropología y Sociología (NSAV) y la revista *Focaal*, Nijmegen, 1988.

INTRODUCCION

Un documento clásico de la crítica antropológica sobre las misiones católicas entre indígenas en América del Sur, es *Siervos de Dios y amos de Indios*, el estudio de Víctor Daniel Bonilla sobre la orden capuchina en el valle de Sibundoy en el Sur de Colombia, en la margen amazónica de la cordillera de los Andes. Allí se denuncia extensamente todo el repertorio colonial de esta misión —robo de tierras, trabajo forzado, arbitrariedad, deculturación. La misión de Sibundoy data del comienzo del siglo XX, período en el cual la explotación cauchera celebrada en las tierras bajas del Amazonas, su sangriento apogeo. (Taussig, 1985). Después de la guerra selvática entre Colombia y el Perú se estableció la frontera actual a lo largo del río Putumayo, y para reforzar la presencia del Estado colombiano en estas extensas regiones se establecieron algunos enclaves: bases militares, la colonia penal de Araracuara¹ y centros administrativos en pequeños poblados, convertidos en capitales de territorios dilatados. De acuerdo con el Concordato entre Colombia y la Santa Sede, la autoridad real fuera de estos núcleos fue cedida a diferentes órdenes religiosas. Así, los capuchinos catalanes de Sibundoy ampliaron su presencia hacia la Comisaría del Amazonas. En los años 50 se establecieron también sobre el río Mirití, en la ubicación de una antigua estación cauchera, desde donde ejercen un control sobre los indígenas Yucuna, Matapí y Tanimuca de esta región.

Yo mismo llegué a encontrarme e impactarme con la misión capuchina del Mirití en los años 70, como participante de un programa del Instituto Colombiano de Antropología. De estas experiencias de campo he escrito en varias ocasiones (Oostra 1979, Malaver y Oostra 1984), pero las complicadas relaciones entre el proyecto y la misión, que formaron un contexto esencial y en buena parte determinaron la suerte del proyecto, hasta la fecha no se han descrito. Este artículo pretende llenar este vacío, también en vista de la claridad que esta historia arroja sobre la sociedad indígena y blanca regional, sobre el funcionamiento de las misiones entre indígenas latinoamericanos, y sobre las circunstancias sociales del trabajo antropológico.

1 Clausurada en los años 70, y actualmente en uso como estación experimental agrícola de la cooperación internacional holandesa.

ANTECEDENTES CULTURALES Y SOCIALES DEL MIRITÍ

Los patrones culturales generales de los Yucuna, Matapí, Tanimuca, Letuama y Macuna del río Mirití son típicos de la Amazonia noroccidental, y en especial del grupo lingüístico Tucano². Los mejores estudios sobre esta área cultural son sin duda los de Goldman (1963), Reichel-Dolmatoff (1968) y Stephen y Christin, Hugh-Jones (ambos 1979), sin demeritar los valiosos aportes de muchos otros. Sobre el Mirití concretamente han escrito, entre otros, Jacopin (1972), Herrera (1975) y von Hildebrand (1979). Algunos aspectos relevantes son:

- Una economía basada en la agricultura itinerante (después de 4 a 6 años se agota el suelo y la chagra se devuelve a la selva);
- patrón residencial disperso, en malocas comunales;
- exogamia y descendencia patrilineal, lo cual presupone unas relaciones más o menos permanentes entre los distintos grupos;
- fragmentación sociopolítica, con autoridad local fundamentada en el prestigio, el parentesco y el consenso;
- una cosmovisión "animista", en la cual, animales, plantas, objetos, lugares y procesos son vistos como personas;
- práctica shamanística y ritual para intermediar entre estas personalidades y los humanos;
- una sistemática distribución sexual de tareas y roles, en la producción y reproducción, la vida social y el ritual.

Desde hace mucho tiempo las sociedades del Mirití han sufrido el contacto con la "civilización blanca", lo cual a lo largo del tiempo ha sido fatal para muchos grupos étnicos en la región. Durante el siglo XVIII el Mirití, como toda la cuenca del Caquetá, fue asolada por bandas de cazadores de esclavos que incursionaban desde Brasil para canjear mercancías por gente (Spix und Martius, 1966; Llanos y Pineda, 1982; Malaver y Oostra, 1984). Finalmente estos ataques fueron rechazados. Alrededor de 1900 aparecen sobre el Mirití los primeros patrones caucheros, muertos por la resistencia indígena (Koch-Grünberg, 1909; Malaver y Oostra, 1984). El legendario Oliverio Cabrera logra en los años 20 establecerse en el alto Mirití, extendiendo su imperio cauchero a lo largo de todo el río. Con todo, el Mirití ocupaba en el período del caucho una posición de aislamiento relativo, entre el Putumayo al sur y el Vaupés al norte, y hasta fue refugio para indígenas que huían de las zonas aterrorizadas por la empresa anglo-peruana Arana. En 1930-32 Cabrera envió a sus trabajadores a la guerra contra el Perú, algunos de uniforme, otros para abrir caminos y aeropistas para los militantes. Esto causó una mayor dispersión social y fuertes epidemias, pero condujo también al establecimiento de la autoridad civil en el Mirití, que tímidamente empezó a controlar los peores excesos de los campamentos caucheros.

En los años 50 la orden capuchina abrió un internado en el alto Mirití, en el lugar donde Cabrera tenía su depósito de embarque. Aquí se reunieron hasta sesenta niños, pero al poco tiempo el internado fue suspendido y los alumnos trasladados al internado de La Pedrera,

2 El Yucuna —hablando también por los Matapí— es una lengua Arawak, el Tanimuca / Letuama y el Macuna son Tucano. Por lo demás los Tanimuca se autodenominan Ufaina.

sobre el río Caquetá³. En 1958 el internado del Mirití fue abierto nuevamente, y para 1961 se contaban 56 internos. Desde entonces, la orden capuchina desplazó a los caucheros como principal centro de influencia "blanca" sobre el río. El internado juega aquí un papel central. Durante diez meses al año, los niños de entre 6 y 12 años son separados de su familia y su comunidad, para seguir allí el plan standard de la escuela primaria en toda Colombia. En los años iniciales, los niños eran sacados de sus casas a la fuerza, con ayuda de la policía; después, por lo común bastaba el control social de los misioneros. En el internado las lenguas indígenas están prohibidas; su cultura en parte se ridiculiza, en parte se declara obra del demonio, y en parte se tolera como folclor. Los niños entran en una "comunidad" estrictamente jerárquica, limitados en su trato mutuo y con los adultos, y con una vigilancia paranoide sobre el contacto entre niñas y varones. Cortados de la reproducción de su propia cultura, no reciben en esencia nada a cambio: a los cinco años de instrucción, la mayoría sigue siendo analfabeta funcional, pero han interiorizado determinados valores con respecto a la superioridad "blanca" y la inferioridad de su identidad indígena⁴.

Fuera de la iglesia y el internado, la estación misional comprende una tienda cauchera y una hacienda, donde también trabajan los niños. El misionero —de nacionalidad española, lo cual posiblemente incide en su sentido de superioridad sobre los indígenas—, asistido por algunas religiosas, es sin duda el hombre más poderoso del río, no sólo por su poder sobrenatural, su riqueza económica y su influencia social resultante, sino también por la continuidad con que puede trabajar la misión. Para reforzar su posición frente a los indígenas, de cuando en cuando puede incluso denunciar públicamente a uno u otro comerciante cauchero.

Con el equipo de la misión protestante del Instituto Lingüístico de Verano las relaciones son más distantes. El matrimonio, Schauer establecido no lejos del internado desde comienzos de los años 60, ha logrado una influencia mucho menor en el Mirití. Algunos indígenas de los alrededores se han convertido y se han traducido porciones de la biblia en Yucuna, pero no existe aquí un dominio como el ejercido en otras regiones por el I.L.V. El misionero capuchino se impone también a las autoridades locales; los corregidores son nombrados de entre el puñado de comerciantes regionales; los policías esporádicamente estacionados en el Mirití suelen quedarse definitivamente como comerciantes, al término de su período activo.

El antropólogo suizo Jacopin da en 1970 la siguiente visión, después de exponer los efectos deculturadores de la misión:

"Lo trágico es que los misioneros no se dan cuenta de estos efectos, y que por lo general son de buena fe. La incapacidad de los misioneros está en relación directa con el aislamiento y la posición apartada de las misiones; aislados de la población dentro de la periferia del internado, sin hablar la lengua indígena, terminan por no comprenderse ellos mismos...

La única actividad útil de la misión son los servicios médico y social, que alivian ambos las consecuencias directas de la penetración blanca; las infecciones y la destrucción de la organización socio-política...

- 3 La Pedrera es el único asentamiento "urbano" en la cuenca del bajo Caquetá, centro regional del comercio y puesto fronterizo en los últimos raudales del río (o primeros sbiendo), abajo de las cataratas de Córdoba.
- 4 Algunos ejemplos de valores "blancos" impuestos como modelos por el internado, fuera de la religión, son la ropa, la comida, las relaciones hombre/mujer y familiares, el nacionalismo (incluyendo la gloria de los conquistadores españoles!), la economía monetaria, el individualismo, la noción de "progreso", el concepto "occidental" del tiempo y del espacio, etc.

Pero el problema no es sencillo y en la situación actual, la desaparición del internado sería catastrófica. Esto, porque juega un papel esencial para el mantenimiento de la organización social, por una parte porque provee a los indígenas de artículos necesarios de que han llegado a depender (munición, hamacas, anzuelos, sal, pilas, jabón, ropa, etc.), por otra parte y sobre todo, porque es un importante lugar de encuentro. La mayoría de los indígenas se acerca los domingos al internado, no solamente para oír misa (cuyo sentido les es indiferente) sino para encontrarse entre sí, discutir conflictos, etc. Si el internado desapareciera, los jóvenes probablemente emigrarían rápidamente a los núcleos blancos cercanos, con todos los problemas del caso.

La autoridad civil es prácticamente inexistente (generalmente por falta de medios de transporte) y aparece sólo para las elecciones... su única actividad es de hecho confirmar los nombramientos de los "capitanes" indígenas, designados por el misionero, quienes en teoría deben representar los intereses de sus "conciudadanos". (Jacopin, 1970: 156-7)

Estas conclusiones se basaron sobre todo en la situación en las inmediaciones mismas del internado, en el curso alto del río, donde la atracción del comercio y la persuasión de los religiosos han creado una inusitada concentración de la población. La tierra agrícola y la cacería se han hecho por ello escasas, lo que aumenta aún más la dependencia de la mercancía: ya no sólo para intensificar la producción con mayores recursos técnicos, sino en forma creciente para los artículos de consumo diario (como arroz, azúcar y productos de trigo). El prestigio irradiado por la misión y los comerciantes, a través de su posición social, sobre estos artículos, forma un mecanismo ideológico que debe compensar la pérdida de autonomía y las desventajas prácticas de esta concentración (menos disponibilidad de alimentos, mayor duración de trabajo, una dieta menos adecuada, etc.). Otras comunidades del Mirití, más alejadas de la misión, experimentan estos problemas en medida mucho menor y mantienen un patrón de asentamiento más disperso.

EL INSTITUTO COLOMBIANO DE ANTROPOLOGIA EN EL MIRITÍ

Durante los años 70, la antropología colombiana, como grupo profesional numérica e institucionalmente en ascenso, fue influenciada por un conjunto de factores nacionales e internacionales que en este período cobraron significancia. Como los más marcados se pueden mencionar:

- un contexto teórico basado en el funcionalismo y el estructuralismo, receptivo además para nuevas corrientes como el enfoque cultural-ecológico así como el análisis marxista;
- un contexto social radicalizado, expresado por ejemplo en huelgas importantes, en el movimiento campesino (ANUC) y en la lucha universitaria;
- un nacionalismo latente, que hace participar incluso a grupos conservadores en las campañas contra el I.L.V.⁵;
- el surgimiento de organizaciones indígenas como el CRIC, con las cuales los indígenas irrumpen en el escenario político nacional y colocan sobre la agenda sus reivindicaciones de tierra, respeto por su lengua y cultura, servicios, y autonomía;
- el "indigenismo" como nueva visión de la antropología, cuyo problema central no es tanto la cultura tradicional como el proceso de destrucción cultural: declaración de Barbados, introducción del concepto de etnocidio, etc.;
- el origen social de los antropólogos. En general la antropología es una profesión elitista, y esto es especialmente cierto para aquellos investigadores que disponen de

5 Desgraciadamente no nos podemos extender aquí en el papel jugado por el I.L.V. en América Latina.

los recursos para viajar a las remotas localidades de la selva amazónica (Cf. Oostra, 1980; Uribe, 1983).

En 1972 falleció Jácome Cabrera, hijo del famoso cauchero Oliverio, y poco después su yerno José Antonio Uribe. Ya no existía el monopolio comercial de otrora: varios herederos más, además de exmilitares y colonos, en su mayoría residentes en La Pedrera, mantienen esporádicos contactos comerciales con las tribus del Mirití, pero el mercado del caucho se ha hundido definitivamente y la única alternativa que pareció significativa, las pieles de tigre, fue declarada ilegal. De ahí que el diagnóstico del antropólogo M. von Hildebrand, quien visitó la región desde 1972 y trabajó sobre todo entre los Tanimuca (relativamente aislados), identificara al internado misionero como la mayor amenaza para la cultura indígena. Esto por una parte condujo a una llamada "antropología de emergencia": como dentro de 20 años ya no van a quedar indígenas, es urgente recolectar y registrar la mayor cantidad posible de datos. Por otra parte, surgió la idea de apoyar prácticamente a los indígenas en la defensa de su autonomía cultural. Esto resultó en un primer proyecto, en el que la comunidad fabricaría máscaras de bailes tradicionales para el mercado exótico en Bogotá. Con las ventas se crearía un fondo para actividades comunales y para la compra de productos industriales indispensables. Este proyecto se estancó pronto, al parecer por problemas de mercadeo de las artesanías.

Debió ser en 1977 cuando el Instituto Colombiano de Antropología (ICAN)⁶ decidió adelantar un proyecto de "antropología aplicada" en el Mirití, cuyos parámetros pueden describirse como sigue:

- La cultura y sociedad indígenas, están amenazadas por la sociedad "blanca"; se constata un acelerado proceso de deculturación y desintegración; la misión -sobre todo el internado- como el principal responsable de etnocidio;
- Derecho de los indígenas a la autonomía; lo cual no significa su aislamiento de la sociedad nacional, pero sí su derecho a integrarse a ella sin renunciar a su identidad cultural y étnica, y sin entrar a ocupar automáticamente el renglón más bajo de la escala social.

Los objetivos del ICAN se podrían resumir así:

- Proporcionar a nivel local, para cada una de las cinco o siete comunidades, servicios básicos en tres áreas: educación, salud y abastecimiento;
- De esta manera, prevenir la migración de los niños al internado, permitiéndoles vivir un proceso de socialización normal dentro de su comunidad y familia; disminuir también la dependencia de los comerciantes y de la misión (para artículos de consumo y servicio médico);
- Entregar a las comunidades, de preferencia a través de su liderazgo tradicional, la administración independiente de estos servicios y así, de aspectos esenciales de su vida que habían estado fuera de su control.

Lo anterior se apoyaría en investigación más "fundamental" que se llevaba a cabo simultáneamente con la ejecución de los proyectos. Estos, entonces, no implicaban una revolución, pero sí la ruptura de la estructura social establecida en la región, con sus características cuasi-feudales y sus relaciones fijas de patronaje/clientelismo.

6 Que no es un instituto universitario, sino una dependencia del Instituto Colombiano de Cultura, adscrito al Ministerio de Educación, cuya tarea primaria es la investigación antropológica.

Localización de los proyectos. Como punto de partida se eligieron las 6 comunidades del Mirití, reconocidas como tales por las autoridades a través del nombramiento formal (y un escaso honorario) de un capitán. Las dos comunidades Yucuna/Matapí de las cabeceras del río, se dejaron de lado por razones tácticas; de todos modos, los niños de estos grupos no estaban internos en la misión. Los otros grupos eran la comunidad Tanimuca del afluente Guacayá, los Letuama del Oeyacá, el grupo mixto Yucuna/Tanimuca del medio Mirití, y el grupo "Macuna" más río abajo, donde el Mirití serpentea a corta distancia del gran Apaporis. En estos cuatro lugares, con trabajo comunitario, se construyeron las escuelas, las tiendas y los puestos de salud, y se instaló un equipo del ICAN. En algunos sitios más (Córdoba, sobre el Caquetá; la comunidad Macuna del Apaporis; y subiendo el Mirití) se iniciaron actividades de salud o cooperativa, pero en una fase posterior y con menos continuidad.

El primer problema señalado por esta enumeración de sitios, es la gran diversidad de integración socio-política. Los Tanimuca y Letuama, sobre su propio territorio, viven aún bajo líderes hereditarios de legitimidad tradicional. Pero el grupo del medio Mirití está formado por Yucunas que hace unas tres generaciones migraron del alto Mirití huyendo de venganzas o del trabajo del caucho, yendo a residir entre los Tanimuca. Hace unos 25 años volvieron a establecerse sobre el Mirití, convencidos por un nuevo patrón, junto con familias Tanimuca con quienes se habían emparentado. El capitán es un antiguo intérprete, capataz de este comerciante, y no es reconocido como tal por los Tanimuca. La rivalidad entre ambos grupos en esta comunidad es un hecho ineludible. Las comunidades Yucuna y Matapí de las cabeceras, en cambio, forman unidades más firmes, pero están bajo fuerte influencia de la misión, sobre todos sus capitanes.

Los habitantes del bajo Mirití y del Caquetá en Córdoba a duras penas pueden ser considerados como "comunidades indígenas", sino como agrupaciones de personas individuales, que han ido concentrándose a lo largo de las rutas y enclaves comerciales entre el Caquetá y el Apaporis. Entre ellos hay Yucuna y Macuna, pero también indígenas de regiones remotas como el Vaupés, el Putumayo, y el Brasil, y colonos criollos oriundos de los Andes. Muy pocos toman en serio el nombramiento de un jefe familiar Macuna como capitán. Pero el ICAN, sobre todo al comienzo, dependía de estas personas como representantes, legítimos o no, de la población indígena.

En primera instancia, el programa antropológico creó grandes expectativas entre los indígenas. Algunas giras del coordinador del proyecto y del director del Instituto influyeron en ello, porque se hicieron demasiadas promesas y compromisos que por razones financieras y organizativas no se iban a poder cumplir. El ejemplo más llamativo fue el de una lancha, que el ICAN compraría para convertirla en un hospital flotante. La recepción por parte de las comunidades (en la medida en que se manifestaron) variaba entre positiva y entusiasmada. Las construcciones necesarias para los proyectos se levantaron en poco tiempo, y -lo que es más importante- en 1978 casi ningún niño fue enviado al internado. Las primeras contradicciones entre escépticos y convencidos comenzaban a perfilarse, pero eran aún de importancia secundaria. Un factor decisivo fue sin duda el contenido de los argumentos con los cuales el equipo del ICAN y algunos antropólogos anteriores criticaban la misión. Los indígenas se encontraron con blancos, que por una vez (y hasta cierto punto!) no estaban discriminando su cultura como inferior, no mostraban la "superioridad" occidental como algo

indiscutible, y proponían una revisión fundamental de las relaciones entre indígenas y blancos en el Mirití.

Sin embargo, el programa no se ejecutó con la eficiencia esperada. Como instancia pública, el ICAN no disponía de personal suficiente, y los investigadores que viajaban al Mirití -incluyendo el coordinador del proyecto- carecían de experiencia suficiente en sociedades amazónicas. Una parte considerable, probablemente excesiva, del recurso humano estaba constituido por estudiante de la Universidad de los Andes (relacionada con el ICAN a través de la persona de su director); a pesar de una gran motivación personal, su actuación estaba limitada por sus compromisos académicos. No hubo entrenamiento previo en economía o pedagogía, para apoyar efectivamente las escuelas y las tiendas (aunque una formación pedagógica formal también hubiera podido ser contraproducente y conducir a efectos similares a los del internado). La preparación fue débil, lo mismo que la coordinación mutua y la dirección; el coordinador no logró liderar efectivamente el proyecto.

Todo el proyecto estuvo afectado por dificultades de orden práctico-organizativo y financiero. Continuos problemas fueron el transporte -tanto entre Bogotá La Pedrera (donde la "Estación Antropológica", en la antigua residencia de un magnate cauchero accidentado, servía de base) como a lo largo de los ríos-; el pago oportuno de salarios y viáticos; la asignación y disponibilidad efectiva de fondos para medicinas, material educativo, gasolina, etc. Estos problemas se originaban en la específica posición institucional del ICAN, como unidad que recaía bajo el presupuesto del Instituto Colombiano de Cultura, dependiente a su vez del Ministerio de Educación. Esto obligaba a los miembros del equipo a pasar una parte desproporcionada de su tiempo en Bogotá, a la espera de decisiones, firmas o sellos, de modo que la presencia del ICAN en el Mirití y la continuidad de las actividades se resentían permanentemente. Esta situación tuvo dos consecuencias concretas, que debilitaban la imagen de los antropólogos ante los indígenas: su ausencia física, más frecuente y prolongada de lo previsto; y su dependencia práctica de los mismos comerciantes cuyas actuaciones atacaban.

Educación. Los puntos de partida de las escuelas locales eran básicamente:

- la educación transcurre dentro de la comunidad, el niño permanece en ella;
- educación bilingüe y bicultural, construida sobre la cultura indígena;
- del paquete educativo "occidental" se tomaban aquellos elementos, que en el Mirití tenían una utilidad práctica en las relaciones con los blancos: la lectura, la escritura y la aritmética;
- se dejaban de lado elementos considerados deculturadores, de penetración ideológica o inútiles, como la religión, la urbanidad, la historia.

La enseñanza la darían jóvenes indígenas, que habían aprendido en el internado las habilidades "blancas" requeridas, pero cuya motivación e integración en la comunidad garantizaban un enfoque consciente de la educación bicultural. En el primer período serían apoyados por el equipo del ICAN. De esta manera se trabajó un tiempo, hasta que empezaron a presentarse, de manera creciente, dos problemas serios:

- El ICAN no disponía de una metodología para la educación bicultural. La concretización de ésta se dejó a los equipos locales, que no estaban preparados para ello. Se partía de que la enseñanza se centraría sobre aquellas capacidades "ocidentales", que tuvieran importancia práctica para los indígenas en sus tratos

con comerciantes y con el Estado: alfabetismo y matemáticas. Pero se carecía de conocimientos pedagógicos específicos para una situación intercultural.

- El ICAN no había previsto una compensación material para los profesores indígenas, que con el tiempo se encargarían de las escuelas. En la concepción original, "las comunidades" se encargarían de mantenerlos. En la práctica esto fue difícil por la compleja estructura de las relaciones familiares; para evitar tensiones y dependencias, muchas veces preferían volver a salir de cacería o a trabajar caucho. Fuera de las limitaciones presupuestales del ICAN, había en juego argumentaciones contrarias: los maestros tenían derecho a un pago por su trabajo; pero una financiación externa afectaría la autonomía de las comunidades⁷.

Tiendas. Con un modesto capital inicial, donado por el gobierno en Bogotá, las tiendas comunales comenzaron a ofrecer, a precios favorables, artículos como munición, herramientas, ropa y otros, adquiridos en Bogotá o en La Pedrera. Los indígenas podían también colocar allí su caucho u otros productos. Formalmente eran responsables los capitanes, como representantes de la comunidad; el manejo por lo general se delegaba a muchachos más jóvenes, que sabían hacer las operaciones aritméticas necesarias.

Las tiendas compitieron efectivamente con los precios usureros cobrados por los comerciantes locales, teniendo una gran aceptación. Pero las costumbres de negocios de estos comerciantes, que tradicionalmente operaban mediante crédito a largo plazo, no eran funcionales en las tiendas comunales. Su capital relativamente pequeño y sus dificultades de transporte —básicamente dependían de la escasa logística de los antropólogos— hicieron que, tras un comienzo exitoso, llevaran largos períodos de una existencia latente. También aquí la división interna de las comunidades se reveló problemática. La desconfianza mutua entre los clanes, acusaciones (fundadas o no) de favoritismo personal, y control deficiente sobre el cobro de créditos (para lo cual la tienda forzosamente era menos agresiva que un comerciante extraño) estaban a la orden del día.

Salud. El equipo del ICAN incluía un médico, quien se trasladaba de comunidad a comunidad para tratar los casos urgentes, brindar información sanitaria y entrenar en cada localidad un enfermero para enfrentarse a las enfermedades más frecuentes. Hasta ese momento los indígenas habían dependido de las religiosas del internado o del puesto de salud en La Pedrera, donde por lo general no hay médico. La medicina shamanística, por el contrario, es de gran importancia en todas las comunidades, e inclusive para los pocos colonos "blancos". Para los misioneros estos "brujos" eran diabólicos y para los ocasionales médicos de paso por la zona, primitivos, pero el programa del ICAN se basó explícitamente en el respeto y la colaboración con el shamán. También aquí la burocracia en Bogotá y el limitado presupuesto causó un continuo faltante de medicinas en el programa.

Un contexto permanente en todos estos programas fue la continua discusión entre indígenas y antropólogos sobre sus relaciones con la sociedad "blanca" y la continuidad de su cultura. Naturalmente también los antropólogos eran "blancos" y en muchos de sus com-

7 Los indígenas compararon este punto con el pago de los antropólogos a informantes. En el Mirif impera la noción general de que los antropólogos ganan dinero con su material. Si se llega o no a realizar un pago, depende de la actitud del antropólogo, la del "informante" y de su relación mutua.

portamientos comparables a los misioneros y colonos, pero por el discurso crítico que plantearon, las relaciones y valoraciones interétnicas vigentes dejaron de ser incuestionables. De este modo, la sociedad regional se dinamizó rápidamente, y se abrieron perspectivas para un cambio en las relaciones existentes.

Esto no fue resultado unilateral de un activismo antropológico, como lo demostraron los mismos indígenas, quienes también entre sí sostenían acris debates, a veces muy emotivos. También ellos teorizaban sobre la problemática intercultural, y daban a los antropólogos una respuesta indirecta en forma de mitos, en donde se expresa claramente su visión sobre el blanco (Malaver y Oostra, 1984).

CONTRAOFENSIVA CAPUCHINA

Tanto los comerciantes de la zona como los misioneros vieron los proyectos del ICAN como una amenaza para su propia posición —y en buena medida tenían razón. Por ejemplo, los antropólogos estaban impactados por las diferencias de precios en el comercio, tanto en los productos industriales como en el caucho, y promovían con ahínco las tiendas comunales, que debían poner fin a esta explotación. Los comerciantes en cambio preferían verse a sí mismos como héroes civilizadores, que traían el progreso y el bienestar hasta estos lejanos rincones de Colombia. El poder de los grandes caucheros, por lo demás, ya estaba quebrado; desde hacía decenios se habían derrumbado los mercados, y los comerciantes aún activos ya habían dejado atrás sus mejores tiempos, y llevaban ellos mismos una existencia incierta. Mientras que las autoridades y colonos de La Pedrera se mantuvieron aparentemente distantes —sobre su verdadera opinión no cabían dudas, por lo demás—, el principal patrón inició actos de "sabotaje social": por ejemplo circuló el rumor de que uno de los antropólogos, quien justamente iba subiendo el río, estaba enfermo de sarampión⁸.

Sin embargo, el inevitable conflicto se centró sobre la educación y la misión capuchina. Al parecer la orden se sintió tan amenazada por las escuelas independientes, que desde el nivel del obispo de Leticia —también capuchino, y de gran influencia sobre la administración pública regional— se tomaron una serie de medidas. También allí se definió ahora la región Pedrera-Mirif como un problema educacional, y un experimentado misionero fue liberado de sus otras tareas para dedicarse especialmente al mismo y diseñar un plan de trabajo. La misión trató de recuperar la iniciativa, empezando a abrir también escuelas locales para los cursos inferiores, en comunidades donde el ICAN no estaba activo: primero entre los Miraña del río Caquetá, luego entre los Macuna del Apaporis (ver mapa). Escuelas de esta clase ya existían hace algún tiempo cerca de Leticia. Empero, los maestros indígenas provenían de grupos totalmente distintos (Juitoto), siendo extranjeros en las comunidades. También se nombraron algunos jóvenes como catequistas en las comunidades del mismo Mirif.

8 La gravedad mortal de esta acusación reside en el recuerdo de las fatales epidemias que han diezmando en el pasado la población indígena. aún hoy, infecciones relativamente inocuas para "blancos", como la gripe, son todavía mortales para los indígenas. En la mitología, la enfermedad y la muerte se asocian por ello con la distribución de la mercancía blanca (Pineda 1975, Oostra 1987). El temor por estas epidemias, que con frecuencia se originan en puntos de concentración en puntos de concentración como los internados, es comparable con la actual angustia del SIDA en los países "occidentales".

En los esporádicos encuentros entre antropólogos y misioneros no se mencionaba el asunto pero sobre los indígenas se ejercía una presión creciente para elegir “el partido de la Iglesia”. En cierta etapa los aspectos de fondo que estaban en juego se desplazaron a un segundo plano, y más parecía tratarse de una pugna estéril entre dos grupos de “blancos”, de la cual los indígenas sólo fueran espectadores. Hubo rumores de que el ICAN había malversado sumas millonarias, destinadas a la educación indígena. La situación agudizó las divisiones entre las comunidades y dentro de ellas, articulándose con rivalidades pre-existentes entre tribus, clanes y personas.

En determinado momento se nombró desde Leticia un médico para el puesto de salud en La Pedrera, quien –en contra de toda tradición– cumplía arduosamente su obligación de visitar también a los indígenas dispersos del Mirití. Se debe ver esto como una jugada del vicariato, para contrarrestar el proyecto de salud del ICAN? En todo caso el doctor se reveló como un verdadero cruzado para la misión, disponiendo de todos los medios para movilizar los indígenas en apoyo de los padres y voltear definitivamente la espalda a los antropólogos.

El clímax en esta campaña fue el Primer (y único) Congreso Indígena en La Pedrera, para el cual este médico organizó el transporte de numerosos indígenas de casi todas las comunidades. Aquí ambos partidos chocaron abiertamente, ante una audiencia de delegaciones indígenas entre las cuales algunas defendían fervientemente la misión, otras simpatizaban tímidamente con los antropólogos, y la mayoría contemplaba, en una actitud de expectativa, cómo la oferta educativa regional crecía vertiginosamente –por lo menos de palabra. La misión fue apoyada además por un funcionario educativo de Leticia, quien actuó también como representante personal del obispo. Vale la pena reseñar algunos de los argumentos presentados por cada parte.

Los antropólogos: Objetivo principal: la organización autónoma, la independencia y la autodeterminación de las comunidades indígenas. Estas pueden encargarse de su propia producción, su comercio, su educación, sin depender de los blancos. Respeto para la identidad cultural: las tradiciones, los rituales, la religión indígena. El catolicismo se presente incorrectamente como verdad única y universal; otras objeciones a los internados son la larga separación de los niños de sus padres, y los costos a que se ven enfrentados estos últimos. Las escuelas comunitarias están en condiciones de respetar la cultura propia, por ejemplo, mediante horarios flexibles, adaptables a las actividades comunales y los rituales, y por no dar enseñanza religiosa. El ICAN nunca había prometido sueldos para los maestros; pero cuando se demostró la necesidad de ello, se comenzó a buscar recursos, hasta ahora sin resultado. Además se debe luchar para establecer los resguardos indígenas en el Mirití, porque aunque todavía no existe un problema de tierra, con el tiempo puede aparecer tan agudamente como en otras zonas del país.

Los Indígenas

– Hemos sufrido bajo la esclavitud del caucho, el engaño de los comerciantes, sus precio, los largos meses en los campamentos. Por eso son tan importantes las tiendas comunales para nosotros. Con ellas y con las escuelas, los antropólogos realmente nos han ayudado. Ahora pedimos un sueldo para los maestros, porque esos muchachos no pueden andar desnudos. Antiguamente nuestros antepasados no tenían ropa, pero nosotros ahora sí la usamos, no podemos volver atrás. Si los antropólogos no pagan a los maestros, vamos a la misión, ellos ya nos prometieron una escuela.

– Los misioneros fueron los primeros en llegar hasta aquí, nos han enseñado a todos. Gracias a la misión somos lo que somos ahora. Ellos fueron los que nos enseñaron la religión cristiana y el español. No necesitamos a nadie más y no queremos seguir en el atraso, es vergonzoso que los antropólogos vengan a mambear coca y tomar guarapo, se están burlando de nosotros. La civilización es el adelanto.

El delegado de Educación: El indígena antes que nada es hombre y colombiano, con los derechos y deberes de todo ciudadano. La aculturación es un proceso inevitable. Los antropólogos frustran su deseo de mejorar, para guardarlo como pieza de museo. El debe ser libre para desarrollarse, y adoptar las cosas de nuestra cultura que le interesen. Las escuelas del ICAN no tienen aprobación legal: así le cierran el camino a los indígenas para la secundaria y la universidad. Es que un indígena no tiene derecho a ser médico, o a ser antropólogo? Es que el mundo de ustedes es tan pequeño, no estamos todos en Colombia, donde el progreso es un derecho de todos? No podemos seguir comiendo casave toda la vida: tienen que disfrutar del siglo XX, de las comodidades, de un avión, la buena comida, la salud, la ropa buena. Cambio tiene que haber; si los indígenas ahora no bailan sus bailes de antes, seguro es que conocieron un ritmo mejor. Mi abuela bailaba con mucho gusto el bambuco, pero yo ahora bailo Travolta!

Además, nosotros hace mucho estamos trabajando con escuelas locales y con maestros indígenas. Pero dependemos del gobierno, y tenemos también problemas de presupuesto. Si los indígenas quieren negociar sus productos independientemente y responsabilizarse de la educación, primero, les falta capacitarse mucho. Somos conscientes del problema de los internados, estamos tratando de resolverlo, pero eso cuesta tiempo.

Los antropólogos tal vez han estudiado mucha teoría, pero aquí son unos aparecidos, visitantes temporales. Debiéramos unir la ciencia de ustedes con la experiencia de nosotros, no trabajar aisladamente. Los antropólogos se dedicaron a montar escuelas por su cuenta, sin ningún diálogo con la seccional de Educación. Ustedes nombran un maestro, y después esperan que otro le pague. Además ustedes están fuera de las normas del sistema educativo, ustedes no tienen fundamento legal para estas actividades. En Colombia hay un solo gobierno, y nosotros somos el canal apropiado, de modo que los indígenas que sientan la necesidad, nos deben pedir escuelas a nosotros. Unidos por Colombia.

El misionero: Ya llevo muchos años aquí, y conozco la gente, casa por casa. Nosotros, con datos precisos, con cifras concretas hemos elaborado un plan educativo para la región de La Pedrera. Si estamos trabajando en el problema. Sólo el 9% de los niños del Apaporis recibe educación –sin contar las escuelas de los antropólogos; no tengo datos de estas. A lo largo del Caquetá sólo el 49.76% de la población está alfabetizada. En La Pedrera solo el 8% de los niños estudian la primaria completa. Por esto hemos comenzado con escuelas satélites: alrededor de La Pedrera, sobre el Caquetá y ahora en el Apaporis. Los niños de 6 a 8 años no deberían estar en el internado, es un problema serio, las escuelas más pequeñas pueden aliviar este trauma. Dentro de nuestro nuevo plan educativo para la región, la hemos dividido en áreas culturales donde deberán ubicarse las escuelas locales. Lamentablemente ustedes instalaron escuelitas en distintos sitios agitando la gente en contra de la misión; los padres todavía no nos han pedido escuelas, porque los grupos están divididos.

La educación religiosa: yo como católico tengo que vivir según mi fe, y la defiende. Pero no hago proselitismo y no impongo ninguna religión. Los indígenas son cristianos, hace ya varias generaciones, y ellos comienzan a generar su propio liderazgo religioso.

Las escuelas de los antropólogos no tienen continuidad. Parece que sólo fueran un pretexto para justificar su permanencia en las comunidades. Ellos necesitan información para sus prácticas e investigaciones, y la "pagan" con un poquito de educación mal dada, para abandonar la comunidad en cualquier momento. Nosotros trabajamos con pedagogos, con educadores profesionales, pero Uds. no tienen experiencia. El ICAN está trabajando ilegalmente, se mete en la educación por fuera de los canales y las instancias regulares. Si los antropólogos son pluralistas, nos deben respetar, también. Muchas veces los antropólogos llegan a nuestras casas, aquí o en otras partes, y después que los recibimos con toda hospitalidad, van y escriben en contra de nosotros...

Tras varios días de calurosos debates en el internado de La Pedrera, el congreso concluyó. No se tomaron decisiones concretas, lo que tampoco era el objeto, pero las divergencias entre antropólogos y misioneros quedaron planteadas de manera fehaciente, como un conflicto político regional. Como organizadores del evento, utilizando todos sus medios, y gracias a su posición social todavía invicta, los misioneros se habían reasegurado de un predominio del cual parecían haber dudado. Lograron atraer hacia sí, de nuevo, la lealtad de la mayoría de las comunidades indígenas. Como instituto pequeño y especializado, sin una base de poder en la región, el ICAN evidentemente no podía competir con la misión en el terreno educativo. El problema de los salarios y la falta de reconocimiento oficial de las escuelas se había inflado; además, el líder del proyecto del ICAN estuvo ausente del congreso.

Los asistentes volvieron a sus casas con sentimientos ambiguos. Para regresar a los indígenas a sus residencias, el médico, de pronto, ya no tenía gasolina; algunos tuvieron que esperar en La Pedrera durante semanas, y la lancha del internado remontó el Mirití con tanto sobrecupo que por un pelo se salvó del desastre. Para muchos indígenas, el peligroso viaje a casa quedó como el aspecto más memorable del Congreso.

DESMANTELAMIENTO DEL PROGRAMA DEL ICAN

En julio de 1979, dos meses después del congreso, un investigador del equipo visitó todas las comunidades del Mirití para sondear la situación (y sobre todo los ánimos). Con la excepción de los Yucuna y Matapí en las cercanías inmediatas del internado, en todas partes permanecía aún una suficiente base de confianza para continuar la cooperación. Si se evaluó críticamente el período transcurrido y se pudieron identificar condiciones, que debería cumplir el ICAN para mantener su credibilidad. Sobre todo se requería una presencia más activa en el área del equipo y su director.

Sin embargo, el informe entregado fue rechazado bruscamente en el ICAN en Bogotá. A comienzos de 1979 hubo un cambio en dirección. El nuevo director, recién llegado de Chicago, necesitaba perfilarse, cancelando los proyectos de su antecesor y quería una política "totalmente nueva", que nunca llegó a concretarse bien. Además, tenía una visión fuertemente "cientifista" de la antropología, contraria a toda forma de investigación aplicada. "Nosotros somos antropólogos, no somos médicos, economistas ni pedagogos. No podemos hacer de todo. Nuestra tarea es hacer investigación, constatar e identificar los hechos, y luego entregar nuestro diagnóstico y recomendaciones a los ministerios respectivos. Ellos son responsables de pasar eventualmente a la acción".

Estos argumentos podían ser en parte correctos, mas eran también injustos. Pero sí se unieron a las discusiones que se sostenían hacía tiempo dentro del equipo, acerca de los principios, metodología y objetivos de nuestros esfuerzos en el Mirití. Nuevamente se hizo sentir el descuido desde el comienzo de una composición coherente del grupo, la coordinación mutua y la distribución de tareas. Debido al alto número de practicantes de la Universidad de los Andes, había fuerte rotación de inestabilidad. También los motivos y actitudes personales, factor de tremenda importancia, divergían sensiblemente. El coordinador del equipo, por diversas razones, no estaba a la altura de su tarea; tampoco el ICAN proveyó a tiempo un sustituto. Además, había el problema permanente de la burocracia, la disponibilidad de fondos, tiquetes y otros medios, que obstaculizaban cualquier planeación.

Los conflictos surgidos en el área de investigación fueron utilizados dentro del ICAN, por la nueva dirección, como argumento para terminar el proyecto. En sentido inverso, la incertidumbre sobre el apoyo y la continuidad del proyecto dentro de la propia organización, debilitaba la posición de los antropólogos frente a las fuerzas contrarias en el terreno, por ejemplo durante el Congreso Indígena. Esta interrelación de causas "internas" y "externas" condujo a la finalización del proyecto. Ignoro si hubo también presiones desde los niveles superiores del ministerio de Educación (del cual dependen tanto la misión capuchina como el ICAN) para detener el proyecto. El director "cientifista puro", en medio de agrias controversias, fue relevado de sus funciones, apenas seis meses después de haberlas aceptado. En ese momento, sin embargo, la estación del ICAN en La Pedrera ya pertenecía al pasado.

EPILOGO (HASTA 1987)⁹

Pese a la "desbandada" del ICAN del Mirití en 1979, los mismos grupos de antropólogos y de indígenas, globalmente hablando, han continuado su interacción a través de otros proyectos. En 1979 se había iniciado ya el proyecto colombo-holandés "Educación en Territorios Nacionales", en busca de un modelo para la educación intercultural en la Amazonia (Alfonso et al., 1987). Una gran parte de los antropólogos colombianos estuvo comprometida directa o indirectamente en este proyecto; mas la zona experimental elegida no fue el Mirití, sino la región del Vaupés situada más al norte, donde la misión muestra una actitud menos renuente. También se hicieron investigaciones en el marco de la "Corporación Aracuara", aunque aquí "al igual que en el programa actual *Tropenbos*" el enfoque biológico predomina sobre el social. También hay proyectos de investigación centrados sobre el mismo Mirití.

Siguieron funcionando tiendas comunitarias y escuelas independientes en la mayoría de los sitios donde el ICAN las había iniciado, aunque a intervalos: su necesidad permaneció y las comunidades indígenas siguieron luchando por ellas, con financiación esporádica por parte de diversos institutos y programas nacionales, generalmente con intermediación de los antropólogos. También hay proyectos de la administración regional en Leticia, al igual que las escuelas locales de la misión. La embajada holandesa donó a las comunidades del Mirití, a través de la Corporación Aracuara, una lancha para efectuar

9 Esta información se basa sustancialmente en una extensa entrevista con Clara van der Hammen y Carlos Rodríguez, a quienes deseo nuevamente expresar mis sinceros agradecimientos.

conjuntamente su comercio y abastecimiento. Sin embargo, no se había hecho previamente un estudio de factibilidad y después de los primeros viajes, hubo poco qué transportar. El barco fue utilizado después para una expedición biológica por el Caquetá (ver Malaver y Oostra, 1985), estuvo un tiempo detenido y está actualmente en Araracuara, en estado de deterioro.

Las escuelas autónomas que algunas comunidades mantienen, han encontrado cierto marco institucional en el Decreto 1142 del Ministerio de Educación, sobre educación bicultural en áreas indígenas. Además, se han asegurado en gran parte los derechos indígenas sobre la tierra: casi todo el territorio comprendido entre La Pedrera, las cabeceras del Mirití, el Caquetá y el Apaporis se ha constituido formalmente en tres resguardos. Una estructura administrativa más propia de los indígenas de los Andes, el cabildo, ha sido introducida para ello, aparentemente sin contradicciones con las formas organizativas tradicionales de la zona.

En las cabeceras del Mirití, alrededor del internado, y también cerca del pueblo de La Pedrera, ha tenido lugar una reevaluación de la tradición cultural. Además de casas "blancas", los indígenas vuelven a construir malocas, periódicamente purificadas mediante los bailes rituales tradicionales, allí donde esto no había ocurrido por mucho tiempo. El I.L.V. ha desaparecido del Mirití, pero un equipo de la Misión Nuevas Tribus (NTM) se encuentra ahora entre los Miraña del Caquetá.

El hallazgo de minas de oro en el bajo Apaporis y el río fronterizo Taraira ha atraído grupos de buscadores de fortuna colombianos y brasileros. En territorio brasiler, esto ha causado conflictos con los indígenas Tucano, varios de los cuales fueron asesinados por los garimperos, y otros grupos huyeron en dirección noroccidental refugiándose en Colombia. También un grupo de Macuna administra uno de los yacimientos. El mayor impacto, sin embargo, ha sido el de una breve "fiebre de la cocaína", que a partir del Vaupés y el Guaviare también invadió el Mirití. Traficantes venidos de fuera, pero también los comerciantes de La Pedrera ganaron buen dinero con las hojas y la pasta de coca, producida en los ríos. También este mercado ya ha perdido su rentabilidad, y como todo nuevo ciclo comercial, ha tenido sus consecuencias: no de olas de violencia como en otras áreas, pero sí de desintegración social, desmoralización y problemas de salud física y mental.

Los antropólogos han conservado su influencia en el Mirití, más o menos en las mismas zonas de hace diez años. La misma problemática de la educación, el mercadeo y la cultura indígena sigue vigente, pero ya no se manifiesta un conflicto abierto con la misión o los comerciantes. Los capuchinos parecen haberse resignado a la presencia de los antropólogos, con su discurso diferente; ellos mismos también han evolucionado en algo: en los internados ya no se proscriben las lenguas indígenas, el trato entre misioneros e indígenas es más flexible, y los primeros hasta cierto punto valoran ahora una formación antropológica.

Los indígenas guardan un vivo recuerdo de los tumultuosos años del proyecto del ICAN. El desafío a un poder que se creía inexpugnable cimentó la base de una creciente confianza propia en las comunidades: "Ahí les ganamos a los pares, les ganamos a los comerciantes". En ese período inquieto quedaron transformadas las relaciones sociales en la región, y se delinearon los contornos de un nuevo equilibrio.

CONCLUSIONES

Al contrario de lo usual, este artículo ha tomado el *contexto* de la investigación antropológica como su tema central, mencionando sólo de paso la investigación misma. En gran parte, este contexto estuvo formado por la relación entre investigadores y misioneros. La polarización que se presentó en esta interacción, reafirmó continuamente sus prejuicios mutuos: el misionero como explotador etnocentrista, el antropólogo como agitador aventurero. El Mirití fue más o menos parcializado en esferas de influencia, la de la misión y la de los antropólogos, cuyas fronteras, por lo demás, no son inamovibles y que se siguen comunicando. Un diálogo de fondo entre antropólogos y misioneros, sin embargo, está aún muy lejos.

Semejante formación de esferas de influencia de diversas instancias "blancas" en el Amazonas es un patrón muy extendido, tanto en Colombia como en los países vecinos (Oostra 1980). Una diversidad de organizaciones - misiones católicas y protestantes, institutos de investigación, ministerios- actúan para "sus" comunidades como los principales proveedores de bienes, educación básica y servicio médico, y como intermediarios frente a las autoridades regionales y nacionales. Sin embargo, la influencia de la misión no puede simplemente equiparse con la de los antropólogos, y la crítica antropológica a la misión no debe tomarse menos en serio, como tiende a hacer Van der Geest (1988).

La crítica elaborada en los años 70 puede haber sido algo retórica, en algunos casos injusta y anti-histórica, y tampoco la antropología tiene las manos limpias: todo ello no quita el hecho de que determinadas prácticas misionales son directamente etnocidas, como lo demuestra infinidad de estudios (ver por ejemplo Corry 1976, Jackson 1985 para el Amazonas colombiano; Aarts 1988 sobre Venezuela, etc.). La Iglesia latinoamericana no es sólo teología de la liberación; ciertamente en Colombia, gran parte de la jerarquía eclesíastica y de las órdenes misioneras no ha sufrido los dolores de cabeza de nuevo modo de pensar. Tampoco resulta sencillo hablar de una "iglesia nueva" y una "antigua": conscientemente, ambas tendencias enmascaran los límites entre la caridad tradicional por los pobres, que confirma las estructuras sociales, y la pastoral liberadora, que las enjuicia.

En el Mirití los padres capuchinos se vieron obligados recapacitar, a dar un viraje, a defenderse, presionados por la práctica antropológica. El proyecto ICAN en lo inmediato pareció fracasar, las promesas hechas no pudieron cumplirse. Pero las comunidades indígenas fueron interpeladas en sus puntos más sensibles. La autoridad y la actuación de comerciantes y religiosos dejó de ser incuestionable. Naturalmente, el ICAN no alcanzó el objetivo retórico de unas comunidades indígenas plenamente independientes de toda relación con los blancos. Se trató más bien de abrir una brecha en las rígidas relaciones *regionales* de dependencia, sustituyéndolas en parte por otras *nacionales* (con el mismo ICAN, con universidades, con el INDERENA etc.), directamente entre Bogotá y los grupos del mirití. Leticia y aún La Pedrera quedaban así excluidas. Es esto un proceso de integración nacional, o fortalecimiento del Estado? En todo caso, se dinamizaron las relaciones regionales: éstas ahora se entrecruzaban con ligazones nacionales, con las que tenían que competir. En este juego, las comunidades indígenas pueden tomar la iniciativa en sus manos, para crearse espacios mayores. Esto explica también la intensa resistencia de las autoridades regionales, no sólo por motivos religiosos, por ejemplo del inspector educativo de Leticia en el Congreso indígena: el Estado central no lo había involucrado en el proyecto del ICAN, y justamente por eso se sentía amenazado por él.

La antropología aplicada debe hacer por ello un análisis detallado de la estructura social local. Un error táctico del ICAN fue por ejemplo la campaña contra los comerciantes locales. A estos no se ha debido aislar totalmente, sin ofrecer, desde la óptica del equipo, una alternativa. Como esto no sucedió, rápidamente formaron filas en el bloque de la misión.

Hoy en día los antropólogos —como grupo, no siempre las mismas personas— tienen lugar estable en la sociedad del Mirití. También ellos se benefician profesionalmente del reavivamiento cultural de los indígenas, y de su aceptación por las comunidades. Esta posición no la han logrado guardando una distancia científica como “extraños profesionales”, sino al contrario, por un compromiso activo y no imparcial en la situación social.

También los indígenas han integrado ideológicamente a los antropólogos como categoría específica de “blancos”: saben qué se puede esperar de ellos, qué les interesa, cómo se trabaja con ellos. De ahí que, por ejemplo, el cobro de un pago por información se ha convertido en una práctica habitual: se sabe (también por los padres) que las grabaciones, las fotos, las encuestas, etc. tienen una importancia material para el investigador, y se espera de él una bonificación concreta.

La antropología tiene una tarea para la acción, no para retirarse en la fácil posición de la “investigación pura”. Tarea difícil dentro de un contexto social cargado de tensiones, tanto a nivel nacional como regional. Ni los antropólogos, ni la misión, ni tampoco el comercio y los ciclos del mercado dominan verdaderamente el proceso cultural del Mirití; las consecuencias de su respectivo impacto siguen siendo en gran parte impredecibles. En últimas, el camino es determinado de manera primordial por los patrones culturales y la estructura social —en otras palabras, por las decisiones y la creatividad de los indígenas, como sujeto histórico. Paradójicamente, por ejemplo, la vitalización del conocimiento shamanístico y ritual es estimulada por las rivalidades entre grupos y subgrupos, acentuadas por las divisiones “blancas”: al parecer, los clanes compiten ahora por el prestigio de las formas tradicionales correctas, de las cuales derivan su legitimidad social.

La población indígena es sólo un pequeño porcentaje en Colombia, y habita las regiones más apartadas del país. A pesar de ello, el movimiento indígena se ha sabido situar en primer plano del escenario nacional, con una participación desproporcionada en la lucha por los derechos sociales fundamentales, y también en la represión que sufre. Si ninguna duda, los pueblos indígenas llegarán a obtener la libertad de vivir su cultura, que ellos mismos pueden también modificar. La antropología tiene un papel que jugar en ello; sobre todo, tiene mucho que aprender.

BIBLIOGRAFIA

- AARTS, Noelle
1988 *Een gebed zonder einde. De New Tribes Mission in Venezuela. (Rezo sin fin. La Misión Nuevas Tribus en Venezuela)*. Tesis de grado, KUN, Nijmegen.
- ALFONSO, Luis Alberto; Theo Oltheten; Jan Ooijens; Anton Thybergin
1988 *Educación, participación e identidad cultural. Una experiencia educativa con las comunidades indígenas del Nordeste Amazónico*. La Haya: CESO.
- BONILLA, Víctor Daniel
1968 *Siervos de Dios y amos de indios*. Bogotá: Tercer Mundo.
- CORRY, Stephen
1976 *Towards Indian self-determination in Colombia*. SI Document II. London: Survival International.
- GEEST, Sjaak van der
1987 *Antropologen en missionarissen: verbogen gelijkenissen. (Antropólogos misioneros similitudes ocultas)*. *Antropologische Verkenningen*, 6/4:1-18.
- GOLDMAN, Irving
1963 *The Cubeo. Indians of the Northwest Amazon*. Urbana: U. of Illinois Press.
- HERRERA, Leonor
1975 *Canumá: un mito de los Yucuna-Matapí*. *Revista Colombiana de Antropología*, XVIII.
- HILDEBRAND, Martín von
1979 *Cosmologie et mythologie tanimuka*. These U. de París VII, París.
- HUGH-JONES, Christine
1979 *From the mil river: spatial and temporal processes in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HUGH-JONES, Stephen
1979 *The palm and the Pleiades: initiation and cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- JACKON, Jean E.
1985 *Competing translations of Christianity: missionaries in the Vaupés, Colombia*. *América Indígena*.
- JACOPIN, Pierre-Yves
1970 *Mission chez les Indiens Yucuna de la region du Mirití-Paraná*. *Journal de la Société des Américanistes*, LIX.

- JACOPIN, Pierre-Yves
1972 Habitat et territoire Yukuna. *Journal de la Société des Américanistes*, LXI, 1972.
- KOCH-GRUNBERG, Theodor
S. F. *Zwei jahre unter den Indianen*. Berlin: E. Wasmuth AG.
- LLANOS, Héctor y PINEDA, Roberto
1982 *Etnohistoria del gran Caquetá*. Bogotá: FINARCO.
- MALAYER, Leonor y OOSTRA, Menno
1984 *La relación indígena-blanco en la Amazonia colombiana: mito e historia*. Nijmegen.
- MALAYER, Leonor y OOSTRA, Menno
1985 De Indiaanse beweging in Colombia: de moeizame weg. (El movimiento indígena en Colombia: un largo camino) En: T. Lemaire y F. Wojciechowski (eds.), *Terugkeer van een verdwijnend volk: Indiaans en Inuit activisme nu*, Nijmegen: KUN.
- Mirador Amazónico*. Diversos números.
- OOSTRA, Menno
1979 *Historia de la gente del Miraf-paraná*. Bogotá.
- OOSTRA, Menno
1980 Comentarios sobre el estado de la antropología en Colombia. Bogotá.
- PINEDA, Roberto
1975 La gente del hacha. Breve historia de la tecnología según una tribu amazónica. *Revista Colombiana de Antropología*, XVIII.
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo.
1968 *Desana*. Bogotá, Uniandes.
- SPIX, J.B. von und; C.P.F. von Martius
1966 *Reise in Brasilien in den jahren 1817-1820*. Stuttgart: Brockhaus
- TAUSSIG, Michael
1984 Culture of terror - space of death. Roger Casement's Putumayo report and the explanation of torture. *Comparative studies in society and history*, 26.
- URIBE, Carlos Alberto
1983 Anotaciones para la historia de la antropología en Colombia. *Revista Colombiana de Antropología*.