

Indigenismo desarrollista: Estado y diferencia cultural en una frontera amazónica (1959-1980)^{2*}

Esteban Rozo

Universidad del Rosario, Colombia

Carlos Del Cairo

Pontificia Universidad Javeriana, Colombia

DOI: [dx.doi.org/10.7440/histcrit65.2017.08](https://doi.org/10.7440/histcrit65.2017.08)

Artículo recibido: 01 de abril de 2016/ Aprobado: 07 de octubre de 2016/Modificado: 16 de noviembre de 2016

Cómo citar: Rozo, Esteban y Carlos Del Cairo “Indigenismo desarrollista: Estado y diferencia cultural en una frontera amazónica (1959-1980)”. *Historia Crítica* n. ° 65 (2017): 163-182, doi: [dx.doi.org/10.7440/histcrit65.2017.08](https://doi.org/10.7440/histcrit65.2017.08)

Resumen: Este artículo analiza el indigenismo desarrollista como una articulación particular de las políticas indigenistas del Estado colombiano, que empieza a tomar forma a finales de la década de 1950. Así, se describen y analizan la implementación y consolidación de estas políticas en una región de frontera como el Guainía, en el Amazonas. A partir de documentos, cartas e informes se muestra cómo el indigenismo desarrollista implicó una “doble adecuación” entre funcionarios estatales e indígenas, cuya comprensión desestabiliza simplificaciones recurrentes que intentan explicar cómo se construyen el Estado y la indigeneidad en zonas de frontera como la Amazonia.

Palabras clave: *Colonización, desarrollo, frontera, Amazonia, Colombia (Thesaurus); Indigenismo, Guainía (Autores).*

Developmental Indigenism: Cultural and State Difference in the Amazon's Border (1959-1980)

Abstract: This article explores “developmental indigenism” as a particular articulation of the “indigenist” policies of the Colombian state, which started to take shape at the end of the 1950s. We describe and analyze the implementation and consolidation of “developmental indigenism” in a frontier region such as Guainía. Based on documents, letters and reports, we show how “developmental indigenism” entailed a double adequation between state agents and indigenous communities. Understanding this double adequation destabilizes simplifications regarding how state and indigeneity are constructed in frontier regions such as Amazonia.

Keywords: *colonization, development, border, Amazonia, Colombia (Thesaurus); Indigenism, Guainia (Authors).*

* Este artículo tiene como punto de partida el trabajo de archivo que realizó Esteban Rozo como parte de su tesis doctoral en Antropología e Historia en la University of Michigan (Estados Unidos), que lleva como título “Remaking Indigeneity: Conversion and Colonization in Northwest Amazonia” (2013). Esta investigación fue financiada por la la University of Michigan. Posteriormente, los autores complementaron la información de archivo con la consulta de documentos de la División de Asuntos Indígenas del Ministerio del Interior, en el Archivo General de la Nación (Colombia).

Indigenismo desenvolvimentista: Estado e diferença cultural numa fronteira amazônica (1959-1980)

Resumo: este artigo analisa o indigenismo desenvolvimentista como uma articulação particular das políticas indigenistas do Estado colombiano, que começa a ganhar forma no final da década de 1950. Assim, descrevem-se e analisam-se a implantação e a consolidação dessas políticas numa região de fronteira como a Guainía, na Amazônia. A partir de documentos, cartas e relatórios, mostra-se como o indigenismo desenvolvimentista implicou uma “dupla adequação” entre funcionários estatais e indígenas, cuja compreensão desestabiliza simplificações frequentes que tentam explicar como foram construídos o Estado e a indigeneidade em regiões fronteiriças como a Amazônia.

Palavras-chave: *Amazônia, Colômbia, colonização, desenvolvimento, fronteira (Thesaurus); Guainía, indigenismo (Autor).*

Introducción

Las estrategias y transformaciones históricas de las relaciones entre Estados y poblaciones étnicas han configurado un campo de estudios de particular valor para contribuir a los debates sobre la construcción de nación en los países de América Latina¹. En cierto momento, estos estudios privilegiaron al indigenismo como el ámbito más importante para indagar acerca de los procesos de asimilación y transformación cultural dirigida, que desde ciertas instituciones estatales se les imponían a las comunidades étnicas, que poco a poco fueron sustituidas por la sensibilidad multicultural que se incorporó a partir de la segunda mitad de la década de 1980 en la mayoría de los países de la región². En Colombia, los estudios sobre la configuración histórica de las relaciones entre Estado e indígenas han aportado ideas sustanciales para la comprensión de procesos específicos, como el papel de la tierra en las políticas indigenistas³, la función de las misiones como operadoras del proyecto estatal en territorios indígenas⁴, o los liderazgos indígenas que interpelan los dispositivos estatales⁵.

1 Roberto Cardoso de Oliveira, *Identidad y etnicidad en América Latina* (México: Nueva Imagen, 1985), y Alcida Ramos, *Indigenism. Ethnic Politics in Brazil* (Madison: University of Wisconsin Press, 1998).

2 Pueden consultarse: Charles Hale, “Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala”. *Journal of Latin American Studies* 34, n.º 3 (2002): 485-524, doi: dx.doi.org/10.1017/S0022216X02006521; Jean Jackson, “Impacto de la reciente legislación nacional en la región colombiana del Vaupés”, en *Modernidad, identidad y desarrollo*, editado por María Sotomayor (Bogotá: ICANH/Colcultura, 1998), 287-309; Kay Warren, *Indigenous Movements and Their Critics: Pan-Maya Activism in Guatemala* (Princeton: Princeton University Press, 1998).

3 Jane Rausch, *Territorial Rule in Colombia and the Transformation of the Llanos Orientales* (Gainesville: University Press of Florida, 2013), y Frank Safford, “Race, Integration, and Progress: Elite Attitude and the Indian in Colombia, 1750-1870”. *The Hispanic American Historical Review* 71, n.º 1 (1991): 1-33, doi: dx.doi.org/10.2307/2516421

4 Víctor Daniel Bonilla, *Siervos de Dios y amos de indios. El Estado y la Misión Capuchina en el Putumayo* (Bogotá: Tercer Mundo, 1968), y Gabriel Cabrera, *La Iglesia en la frontera: misiones católicas en el Vaupés, 1850-1950* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2002).

5 Joanne Rappaport, *Cumbe Reborn. An Andean Ethnography of History* (Chicago: The University of Chicago Press, 1994), y Virginie Laurent, *Comunidades indígenas, espacios políticos y movilización electoral en Colombia, 1990-1998* (Bogotá: ICANH-IFEA, 2005).

Pero desde una perspectiva regional, la historiografía de la Amazonia ha sido marginal en los países que hacen parte de la cuenca amazónica: Venezuela, Bolivia, Ecuador, Perú, Brasil, Guyana, Surinam y Colombia. A este respecto, la Amazonia fue pensada por mucho tiempo como una “tierra sin historia”, como lo sugirió Euclides da Cunha a comienzos del siglo XX⁶; una idea que se deriva parcialmente de la proximidad simbólica de la región con la naturaleza, en oposición a la cultura y la historia⁷. En el caso de los países andino-amazónicos, el desarrollo del campo de los estudios históricos sobre la Amazonia ha sido también limitado, donde ha prevalecido el estudio de historias étnicas, en detrimento del estudio de procesos históricos. No obstante, hay dos temas que se han posicionado en la historiografía amazónica: las economías y los ciclos extractivos, y los procesos de integración de la región al Estado nacional. En este proceso, los análisis de frontera han tomado un valor particular en los estudios históricos de la región⁸.

El interés en este artículo consiste en analizar en detalle un momento particular de las relaciones entre el Estado colombiano y las comunidades indígenas, vistas desde una región de frontera. Se ha optado por llamar a ese momento “indigenismo desarrollista”, tomando como referencia el período que va desde 1959 hasta 1980 en la región del Guainía —localizada en el suroriente de Colombia, específicamente en la triple frontera con Venezuela y Brasil—, región que se conoce como el Noroeste Amazónico⁹. Con el estudio de este tipo particular de indigenismo se busca destacar la estrategia empleada por el Estado para reconocer la diferencia cultural, en el marco de sus políticas desarrollistas, que pretendía incorporar a los grupos indígenas a planes, programas y proyectos que toman al desarrollo como su principal pretexto. Esto implicó una “doble adecua-

6 Da Cunha, Euclides, *À margem da história* (São Paulo: Martin Claret, 2006). Esta colección de ensayos de Euclides da Cunha fue publicada por primera vez en 1909.

7 A este respecto, el historiador Seth Garfield plantea que en la dicotomía naturaleza-cultura, la Amazonia se redujo a un espacio natural. En el caso específico de Brasil, la región no tuvo la misma importancia histórica de regiones como el nordeste o São Paulo, que vincularon a Brasil, respectivamente, al mundo atlántico y a la industrialización. Estos factores desestimularon por mucho tiempo la investigación historiográfica en la región. Seth Garfield, *In Search of the Amazon. Brazil, the United States and the Nature of a Region* (Durham: Duke University Press, 2013), 4. Esta idea de la Amazonia como una tierra sin historia, también fue promovida por antropólogos como Claude Lévi-Strauss, quien se refería a las sociedades amazónicas como “sociedades frías”, es decir, sociedades sin historia, donde predomina una temporalidad de carácter mítico. Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje* (Bogotá: FCE, 1997), 355-390.

8 Véase: Frederica Barclay, “Olvido de una historia. Reflexiones acerca de la historiografía Andino-Amazónica”. *Revista de Indias* LXI, n.º 223 (2001): 493-511, doi: dx.doi.org/10.3989/revindias.2001.i223.570. Es necesario mencionar la historiografía que se ha desarrollado en torno a la extracción de caucho, que incluye desde el texto clásico de Barbara Weinstein, *The Amazon Rubber Boom, 1850-1920* (Stanford: Stanford University Press, 1983), hasta el texto más reciente de Greg Grandin, *Fordlandia: The Rise and Fall of Henry Ford's Forgotten Jungle City* (Nueva York: Metropolitan Books, 2009). La extracción de caucho en la Amazonia también ha sido un tema explorado en Brasil por economistas e historiadores. Los primeros trabajos de carácter histórico sobre la región fueron escritos por economistas interesados en la historia económica de la región, como el trabajo de Roberto Santos, *História econômica da Amazônia (1800-1920)* (São Paulo: T.A. Queiroz, 1980).

9 La noción *indigenismo desarrollista* se ha trabajado en otros contextos de América Latina para referirse en general a las políticas orientadas a fortalecer la articulación de las minorías indígenas a iniciativas de desarrollo a través de dos estrategias principales: la articulación de la producción familiar indígena al mercado y el enganche de mano de obra de indígenas en proyectos de infraestructura, comercio y economías de tipo extractivo. Véanse, entre otros: Alejandro Marroquín, *Balance del indigenismo. Informe sobre la política indigenista en América* (México: Instituto Indigenista Interamericano, 1972); Arturo Warman, “Indios y naciones del indigenismo”. *Revista Nexos* (1978): s/p; Manuel Marzal, “Sociedades indígenas y nueva constitución”. *Revista Derecho PUCP* n.º 35 (1981): 109-115.

ción” entre el Estado y las comunidades indígenas, a través del lenguaje del desarrollo indigenista. Estas adecuaciones de los programas estatales a las poblaciones indígenas son cuestionadas, sin embargo, de diversas maneras por las poblaciones mismas. A partir del análisis de documentos oficiales, cartas de indígenas y reportes que circularon entre Bogotá y Guainía¹⁰, se evidencian la complejidad y ambigüedad de las estrategias y los programas que implementó el indigenismo desarrollista en la región.

Esta forma de indigenismo se articula con algunos de los principios que postuló el Instituto Indigenista Interamericano desde mediados del siglo XX, que marcaron una ruptura con el primer indigenismo, promovido por intelectuales como Manuel Gamio y José Vasconcelos en México basándose en la idea de *mestizaje cultural*¹¹. Este nuevo indigenismo se presenta como más sensible a la diferencia cultural, al tiempo que se orienta más hacia la transformación económica y política de los indígenas. El indigenismo desarrollista introduce los derechos y los deberes como el lenguaje privilegiado en la nueva relación entre comunidades indígenas y Estado. Este indigenismo adquirió dimensiones globales con el Convenio 107 de 1957 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), que exhorta a los gobiernos firmantes, entre otras cosas, a:

“desarrollar programas coordinados y sistemáticos con miras a las poblaciones en cuestión y a su integración progresiva en la vida de sus respectivos países [...] que permitan a estas poblaciones beneficiarse, en pie de igualdad, de los derechos y oportunidades que la legislación nacional otorga a los demás elementos de la población [...] [y] que promuevan el desarrollo social, económico y cultural de dichas poblaciones y el mejoramiento de su nivel de vida”¹².

Estos lineamientos de alcance internacional fueron apropiados de diferentes formas por los gobiernos de los países miembros de la OIT. Si bien sólo hasta 1969 el Gobierno colombiano ratificó este convenio, desde finales de la década de 1950 se comienzan a realizar ajustes en las políticas indigenistas y desarrollistas congruentes con los lineamientos del Convenio 107.

La discusión se enmarca en las perspectivas que piensan la indigeneidad como una articulación, en lugar de pensarla como una categoría preexistente a la situación colonial que la origina¹³. En este caso, las estrategias concretas que utilizaron las políticas desarrollistas y la forma en la que fueron apropiadas por las comunidades indígenas desestabilizan supuestos como: 1) los indígenas como simples objetos de desarrollo; 2) los únicos agentes de transformación y colonización

10 Los documentos empleados en este artículo se consultaron en: Archivo General de la Nación (AGN), Bogotá-Colombia, Sección República, Fondo *Ministerio de Gobierno, División de Asuntos Indígenas*. Y en el Archivo de la Gobernación del Guainía (AGG), Inírida-Colombia [Archivo sin clasificar].

11 A este respecto, Manuel Gamio argumenta que la civilización de los indígenas vía el mestizaje cultural no debe ocurrir de manera abrupta sino gradual: “Para incorporar al indio no pretendamos ‘europeizarlo’ de golpe; por el contrario, ‘indianicemonos’ nosotros un tanto, para presentarle, ya diluida con la suya, nuestra civilización, que entonces no encontrará exótica, cruel, amarga e incomprensible. Naturalmente que no debe exagerarse a un extremo ridículo el acercamiento al indio”. Manuel Gamio, *Forjando patria* (México: Librería de Porrúa Hermanos), 171-172.

12 Organización Internacional del Trabajo (OIT), “Convenio relativo a la protección e integración de las poblaciones indígenas y de otras poblaciones tribales y semitribales en los países independientes”, Ginebra, 26 de junio de 1957, <<http://www.iadb.org/Research/legislacionindigena/pdocs/Convenio107.pdf>>.

13 Véanse: Marisol de la Cadena y Orin Starn, *Indigeneidades contemporáneas* (Lima: IFEA, 2010), y Jean Comaroff y John Comaroff, *Etnicidad S.A.* (Buenos Aires: Katz, 2011).

del espacio amazónico son los colonos “blancos”¹⁴; 3) las comunidades indígenas siempre se han resistido a la colonización; y 4) la “comunidad indígena” y “lo indígena” preexisten a los dispositivos desarrollistas que se implementan en situaciones coloniales. Estos supuestos gravitan en torno a la tensión entre desarrollismo e indigenismo que fueron la marca dominante de las intervenciones estatales en el Guainía entre 1959 y 1980. Este período inicia con la llegada al Guainía de los primeros proyectos de desarrollo para las comunidades indígenas de la región y se extiende hasta el momento previo al giro multicultural colombiano de 1991 —cuando se instituye una nueva Constitución política—.

El artículo se estructura en tres partes. En la primera se presenta el contexto en el cual la noción de *integración* empieza a reemplazar las de *asimilación* y *reducción forzada* como objetivos de las políticas indigenistas del país, en el marco de acuerdos hemisféricos liderados por el Instituto Indigenista Interamericano¹⁵. A partir de allí se analiza el cambio que representó disminuir el protagonismo de los misioneros católicos como representantes de la estatalidad en zonas de frontera, como resultado de la emergencia de una nueva burocracia indigenista dentro del aparato estatal colombiano¹⁶. En la segunda parte se discuten las adecuaciones que experimentó el indigenismo desarrollista en el Guainía a partir de tres programas estatales concretos: las mejoradoras de hogar¹⁷, el plan de salud indígena para zonas selváticas y los auxiliares bilingües. Se destaca en cada uno de ellos la manera en que su implementación concreta supuso malentendidos y negociaciones entre funcionarios e indígenas, bajo la perspectiva de una doble adecuación entre estos dos actores (en lugar de una adecuación unidireccional). Esta doble adecuación hizo parte de la rearticulación del Estado y los indígenas.

En la tercera parte, por último, se analiza la pedagogía política como un esfuerzo sustancial que emprendieron tanto el Estado nacional como el regional para incorporar el lenguaje desarrollista entre los indígenas de la región, como un requisito para asegurar su legibilidad desde la sensibilidad de las instituciones y los funcionarios estatales. Las conclusiones destacan la importancia de pensar el indigenismo desarrollista como una estrategia que desestabiliza nociones simplificadoras en torno a la relación entre Estado y comunidades indígenas en zonas de frontera; al tiempo que muestran las complejas estrategias que funcionarios, políticas e indígenas desplegaron para generar un terreno de comunicación eficaz en un momento en el que nociones como *desarrollo*, *ciudadanía* y *derechos* empiezan a ser parte de la manera en que el Estado representa a los indígenas.

14 Utilizamos esta categoría, ya que su uso es frecuente en los documentos consultados para referirse a los pobladores no indígenas de la región. Por ejemplo, la categoría *profesor blanco* aparece en los lineamientos del curso para auxiliares bilingües que promovió la Comisaría del Guainía. “Curso vacacional para capacitación de auxiliares bilingües”, Puerto Inírida, 13 de octubre de 1976, en AGG, s/f.

15 Jimena Perry, *Caminos de la antropología en Colombia: Gregorio Hernández de Alba* (Bogotá: Ediciones Uniandes, 2006).

16 El hecho de que el papel de los misioneros como mediadores entre los indígenas y el Estado haya disminuido, a raíz de la burocracia indigenista que emergió en este contexto, no quiere decir que su papel de intermediación política haya desaparecido por completo. Por ejemplo, el papel de misioneros católicos en la creación del Consejo Regional Indígena del Vaupés (CRIVA) en 1973 fue fundamental. Jean Jackson, “Culture, Genuine and Spurious: The Politics of Indianness in the Vaupés, Colombia”. *American Ethnologist* 22, n.º 1 (1995): 3-27, doi: dx.doi.org/10.1525/ae.1995.22.1.02a00010

17 Nombre con el que se denominó a las funcionarias a cargo de velar por el mejoramiento material y el bienestar de los hogares indígenas.

1. El nuevo indigenismo desarrollista

El 26 de junio de 1959, el director del recién creado Instituto Indigenista Nacional de Colombia, Gregorio Hernández de Alba, dirigió una carta a los *indios* del Vaupés¹⁸ con un saludo y poniéndose a su servicio¹⁹. Quince días después, los misioneros de la Prefectura Apostólica de Mitú le enviaron de manera entusiasta la traducción de su carta al Tukano, lengua predominante en la región²⁰. Aunque los documentos disponibles no permiten identificar con claridad de quién fue la iniciativa de traducir la carta, es evidente que hubo un interés en acomodar el mensaje para el público indígena a quien iba dirigido. En la carta, Hernández de Alba hacía énfasis en que los indígenas tenían derechos y deberes, al igual que los otros colombianos que vivían en las ciudades, y reivindicaba su derecho a que les “sean respetadas su lengua, sus costumbres buenas, su unión social, su derecho a la tierra, a la educación, [y] a prosperar en su economía”²¹. Este reconocimiento de derechos específicos a la diferencia cultural constituyó un cambio significativo en relación con el proyecto histórico de asimilación cultural de los indígenas a través de su reducción y civilización.

Este último proyecto tuvo su máxima expresión con la Ley 89 de 1890, que estableció unos principios jurídicos para “reducir” a la “vida civilizada” a los “salvajes” que poblaban las tierras bajas del país²². Hasta mediados del siglo XX, la relación entre comunidades indígenas y Estado fue influida por el trabajo evangelizador y civilizatorio de los misioneros católicos. Con las políticas indigenistas que comienzan con fuerza a finales de la década de 1950 se introdujo una nueva sensibilidad política, centrada en hacer de los indígenas ciudadanos educados y productivos, para garantizar su incorporación a la nación a través del lenguaje de los derechos y los deberes del ciudadano. Sin lugar a dudas, con figuras como la de Hernández de Alba se articularon nuevas sensibilidades en torno a la administración estatal de los asuntos indígenas en Colombia. En este mismo período, el Gobierno diseñó leyes orientadas a redefinir los términos de la relación del Estado con los indígenas, planteando alternativas a la asimilación forzada, a partir de nociones como *integración social*. La noción *integración social* había sido definida en las conclusiones del V

18 A comienzos del siglo XX se implementaron cambios sustanciales en el ordenamiento político-administrativo de la región amazónica, cuando se formó la Comisaría Especial del Vaupés, con el Decreto N°. 1131 del 15 de diciembre de 1910. La figura de la *comisaría especial* se gestó durante el gobierno conservador de Carlos E. Restrepo (1910-1914), y se pensó especialmente para administrar regiones que podían tener menos importancia que las intendencias pero que requerían más atención por parte del Estado central. Hasta 1936, la capital de Vaupés fue Calamar (población localizada en el actual departamento de Guaviare), pero ante la necesidad de afianzar la soberanía en la frontera con Brasil, la capital se trasladó hacia el suroriente, en concreto, a Mitú, a orillas del río Vaupés, más cerca de la frontera internacional. La extensión de estos territorios llevó a modificar la división político-administrativa de la comisaría del Vaupés, buscando ajustar las estrategias de gobierno de poblaciones en zonas con precaria infraestructura de comunicaciones, y distantes geográficamente del interior del país. A este respecto ver: Jane Rausch, *Territorial Rule in Colombia*, 8.

19 “A los caciques, jefes e indígenas del Vaupés”, Bogotá, junio 26 de 1959, en AGN, República, *Ministerio de Gobierno, División de Asuntos Indígenas*, caja 6, carpeta 1, f.18.

20 “Carta dirigida al Señor Doctor Don Gregorio Hernández de Alba”, Mitú, julio 10 de 1959, en AGN, República, *Ministerio de Gobierno, División de Asuntos Indígenas*, caja 6, carpeta 1, f.20.

21 “A los caciques, jefes e indígenas del Vaupés”, f.18.

22 “Ley 89 de 1890. Por la cual se determina la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada”, noviembre 16 de 1890, *Mininterior* <<http://www.mininterior.gov.co/la-institucion/normatividad/ley-89-de-1890>>.

Congreso Indigenista Interamericano como aquella que “puede significar la unidad nacional de todos los habitantes de un país, pero no [de] su identidad y ni siquiera [de] su similitud fundamental”²³. Por su parte, la integración social “requiere el desarrollo progresivo de ajustes mutuos, pero no la homogenización absoluta de toda la población”²⁴. Si la asimilación suponía una transformación cultural radical, la integración social supone la transformación de aquellos “rasgos culturales” que se consideran disfuncionales para materializar el proyecto desarrollista.

Entre los dispositivos jurídicos que se utilizaron para “integrar” a los indígenas se destaca la Ley 81 de 1958, que “inaugura una nueva etapa de la acción indigenista. Por primera vez se plantean las relaciones del Estado con los indígenas en términos de desarrollo y no de asimilación forzada ni de reducción”²⁵. Así mismo, vale la pena recordar el primer Plan Nacional Indigenista de Colombia de 1966, que estableció la importancia de generar “un *nuevo tipo de tenencia de la tierra* [entre los indígenas] *que a la vez proteja y expanda la producción y estimule el ingreso y el consumo*”²⁶. La noción *integración social* subyacente al indigenismo desarrollista planteaba la posibilidad de conservar ciertos aspectos de las culturas indígenas y, al mismo tiempo, desarrollar otros. Esta tensión supone un interrogante de fondo: ¿Cómo se justifica el proyecto de desarrollar y proteger simultáneamente la cultura de los indígenas? En la carta que se mencionó al comienzo de este apartado se vislumbran elementos para una posible respuesta desde la perspectiva de los funcionarios públicos: la carta de Hernández de Alba insinúa que el Estado debe proteger sólo las “costumbres buenas” de los indígenas y facilitar las condiciones para que sus cuerpos “sean más sanos [...], reciban mejor educación, [y] puedan producir más mejorando su condición de pobreza”²⁷.

La justificación del proyecto simultáneo de desarrollar y proteger a los indígenas se fundamentó en la moralización de la cultura indígena. Esto consistió en comprender la cultura como un agregado de rasgos inconexos que se podían separar en buenos/malos o útiles/inútiles, de manera que resultaba posible transformar sólo aquellos “rasgos culturales” que fueran concebidos como disfuncionales respecto al deseo desarrollista, sin alterar los demás. Esta estrategia de concebir la cultura como una lista de rasgos confirma una percepción particular de la cultura, común en algunas sensibilidades antropológicas que hunden sus raíces en el evolucionismo decimonónico, particularmente a partir de la obra de Edward B. Tylor²⁸. Aunque se presente en un lenguaje aparentemente neutro y técnico, la estrategia de la moralización de los “rasgos culturales” (costumbres buenas/útiles *versus* malas/inútiles) guarda continuidades evidentes con algunas de las estrategias que los misioneros solían desplegar en los territorios de misión.

23 Perry, *Caminos de la antropología*, 94.

24 Perry, *Caminos de la antropología*, 94.

25 Christian Gros, *Colombia indígena. Identidad cultural y cambio social* (Bogotá: Cerec, 1991), 274-275.

26 Hugo Burgos y Gonzalo Pesantez, “Plan nacional indigenista de Colombia: 1966-1969”. *América Indígena* XXVII, n.º 4 (1967): 779. Cursivas de los autores.

27 “A los caciques, jefes e indígenas del Vaupés”, f.18.

28 Adam Kuper muestra cómo la noción de *cultura* como un conjunto de rasgos se remonta a 1871, cuando E.B. Tylor definió *cultura* o *civilización* como ese “todo complejo que incluye el conocimiento, la creencia, el arte, la moral, la ley, la costumbre y cualquier otra capacidad o hábito adquirido por el hombre en tanto que miembro de una sociedad”. Sólo hasta la década de 1930, con los trabajos de Franz Boas, la cultura se comenzaría a ver como una “totalidad espiritual integrada”, animada por el genio de un pueblo. Adam Kuper, *Cultura: la versión de los antropólogos* (Barcelona: Paidós, 2001), 74-79.

En tal sentido, en la figura de Hernández de Alba convergen las sensibilidades relativista y humanista de la antropología de la época, con su inclinación por realzar ciertos valores católicos y prácticas misioneras en las regiones de frontera. En efecto, Hernández de Alba resalta los valores de igualdad que promueve el cristianismo y la utilidad de este para el “mejoramiento global” de comunidades históricamente sometidas; incluso, concibe a los misioneros como aliados naturales del Estado en la implementación de las políticas indigenistas en territorios de frontera. De hecho, al final de su carta, Hernández de Alba presenta su trabajo como un complemento al de los misioneros católicos, e invoca el favor de Dios para mejorar su labor indigenista. En otra carta, enviada el mismo 26 de junio de 1959, dirigida al prefecto apostólico de Mitú, Hernández de Alba pone una vez más en evidencia esta nueva sensibilidad indigenista, que implica replantear la función del misionero como el principal agente estatal en territorios de frontera:

“El Misionero no solamente como pastor de almas, divulgador de las doctrinas cristianas de caridad, de justicia, de igualdad humana que emanan de las palabras de Cristo, sino también por *constituir una avanzada de la civilización y del sentido de la Patria*, merece el respeto y el agradecimiento de la *ciudadanía* y el apoyo del Estado que debe esperar, a su vez, el decidido apoyo misional en todas las campañas que tiendan al mejoramiento global y a la *incorporación de manera efectiva y útil*, de su población indígena, por tantos siglos marginada, despreciada o desconocida”²⁹.

En este nuevo contexto, la función civilizadora de los misioneros se revaluó, de manera que no debía limitarse a “salvar almas”, sino que debía extenderse a la difusión de valores ciudadanos y derechos republicanos (justicia, igualdad, etcétera) entre la población indígena ubicada en las márgenes de la nación. Así mismo, los misioneros dejarían de ser los únicos representantes de la nación en territorios de frontera, para empezar a trabajar de la mano con la emergente burocracia indigenista y estatal que implicó la creación de comisarías. En lugar de oponerse a la labor de los misioneros, estos nuevos burócratas debían aprender de la experiencia acumulada de los misioneros por sus décadas de trabajo entre los indígenas. Esto se corrobora con el intercambio epistolar que se ha citado entre funcionarios del rango de Gregorio Hernández de Alba y los misioneros católicos que administraban las poblaciones indígenas del Vaupés³⁰.

Así, el indigenismo desarrollista que surgió a finales de la década de 1950 se apoyó en el trabajo que venían adelantando los misioneros católicos, pero esta nueva relación estuvo mediada por la incorporación del lenguaje de los derechos, los deberes y la ciudadanía, soportados en un marco jurídico que promovía retóricamente la igualdad. El nuevo indigenismo de corte desarrollista implicó la conformación de una burocracia especializada en poblaciones indígenas y el diseño de políticas gubernamentales, que intentaban generar adecuaciones a sus especificidades, especialmente en zonas de frontera. En lugar del proceso civilizatorio que requería la transformación cultural de los indígenas, con esta nueva estrategia se articularon prácticas y discursos que buscaban “desarrollar” e integrar a los indígenas al cuerpo político de la nación, y “proteger” al mismo tiempo su cultura.

29 Gregorio Hernández de Alba, “Carta dirigida al Reverendísimo Monseñor Heriberto Correa, Prefecto Apostólico de Mitú”, Bogotá, junio 26 de 1959, en AGN, República, *Ministerio de Gobierno, División de Asuntos Indígenas*, caja 6, carpeta 1, f.17. Cursiva de los autores.

30 Como veremos más adelante, el actual territorio del Guainía hizo parte hasta mediados de siglo de la comisaría del Vaupés.

2. Las adecuaciones del indigenismo desarrollista en una región de frontera

En 1963 se creó la Comisaría Especial del Guainía como parte de los esfuerzos del Estado central por administrar de manera más eficaz el territorio amazónico y como estrategia para afianzar su soberanía en una zona de frontera³¹. Estos nuevos territorios también sirvieron de escenario para implementar novedosas estrategias de relación con las comunidades. El indigenismo desarrollista llegó al Guainía a través de decretos, programas y funcionarios que hacían parte de una emergente burocracia indigenista. Los postulados genéricos del indigenismo desarrollista en su fase inicial progresivamente empiezan a ser convertidos en políticas y programas específicos dirigidos a los grupos indígenas. Este es el caso del Decreto 1741, del Ministerio de Gobierno, con fecha del 30 de agosto de 1973, por el cual “se dictan normas sobre las corporaciones y fundaciones constituidas para desarrollar actividades relacionadas con las comunidades indígenas”. El propósito de este decreto consistió en definir una nueva política indigenista estatal orientada a “enseñar a las comunidades [indígenas] las técnicas avanzadas de explotación económica, y posibilitar su *integración* al desarrollo nacional en *igualdad* de condiciones, con respeto de su *autonomía* cultural”³². Este decreto expresa la nueva sensibilidad indigenista que se propuso desarrollar a los indígenas, al tiempo que buscaba respetar su “autonomía cultural”.

El respeto de la autonomía indígena en un contexto de desarrollo implicó una adecuación de doble vía entre el Estado y los indígenas: ciertos aspectos de la cultura y vida social indígena debían ajustarse al deseo desarrollista, al tiempo que, para lograr ese propósito, las políticas y los programas del Estado debían amoldarse a las especificidades culturales de las poblaciones intervenidas. Un ejemplo de esta doble adecuación se puede ver en uno de los programas que promovía el Decreto 1741 de 1973, que consistía en *enseñarles* a los indígenas “la protección y el correcto aprovechamiento de los recursos naturales”³³. Llama la atención que la educación ambiental fuera un tema que el Estado se propusiera enseñarles a los indígenas cuando, pocos años después —en la década de 1980—, se consolidó a escala global la imagen de los indígenas como ejemplares y profundos sabedores ambientales, *econativos* y fuentes de inspiración para la sociedad industrializada³⁴. Otro de los programas del decreto impulsaba la “formación de promotores de desarrollo social en materia de salud, extensión agropecuaria, alfabetización, cooperativismo y acción comunal”³⁵. Este decreto sugiere tres lineamientos precisos para ajustar los programas de educación a las especificidades culturales de los indígenas: 1) la “enseñanza bilingüe, dictada en idioma español y

31 “Decreto 003 de 1965. Por el cual se declara oficialmente establecido dentro de su territorio el primer Gobierno de la Comisaría Especial del Guainía y se dispone conmemorar esta fecha”, Puerto Inírida, 5 de febrero de 1965, en AGG, s/f.

32 “Decreto Número 1741. Por el cual se dictan normas sobre las corporaciones y fundaciones constituidas para desarrollar actividades relacionadas con las comunidades indígenas”, Bogotá, 30 de agosto de 1973, en AGG, s/f. Cursivas de los autores.

33 “Decreto Número 1741”, s/f.

34 Sobre el posicionamiento a nivel global de los indígenas como econativos: Beth A. Conklin y Laura Graham, “The Shifting Middle Ground: Amazonian Indians and Eco-Politics”. *American Anthropologist* 97, n.º 4 (1995): 695-710, doi: dx.doi.org/10.1525/aa.1995.97.4.02a00120, y Astrid Ulloa, *La construcción del nativo ecológico. Complejidades, paradojas y dilema de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia* (Bogotá: ICANH, 2004).

35 “Decreto Número 1741”, s/f.

en el propio de la comunidad”; 2) el diseño de “programas académicos acordes con la idiosincrasia del indígena, en un todo respetuoso de sus valores culturales”, y, por último, 3) la planeación de “calendarios lectivos adecuados al sistema de vida de la población indígena”³⁶.

La implementación en el Guainía de algunas políticas indigenistas pone en evidencia las complejidades que supuso materializar el objetivo simultáneo de desarrollar a los indígenas y adecuar los programas estatales a sus especificidades culturales. En particular, los casos de las mejoradoras de hogar, del plan de salud indígena para zonas selváticas y de los auxiliares bilingües revelan aspectos cruciales de las expresiones locales del indigenismo desarrollista. A continuación se presentarán las singularidades de estos casos, para comprender las complejidades y los dilemas que supuso esta doble adecuación. Las mejoradoras de hogar hacían parte de una iniciativa de los programas de “mejoramiento indígena”, que promovía el mismo Gregorio Hernández de Alba desde el Ministerio de Gobierno. Estos programas buscaban instruir a las familias indígenas en un variado conjunto de aspectos de su vida cotidiana, que iban desde el cuidado de la salud de sus integrantes hasta la adecuación de sus viviendas, pasando por el cultivo de hábitos de higiene y la manipulación y preparación de alimentos.

El 4 de julio de 1966, por ejemplo, Amalia Torres presentó al Secretario de Gobierno del Guainía su informe de labores correspondiente al mes de junio de ese año. Después de describir la composición familiar y el estado de salud de dos hogares indígenas, concluye su informe con la siguiente reflexión:

“He querido llegar hasta el corazón de estos nativos, sobre todo por la vía persuasiva, con el fin de inculcarles la necesidad de que se preocupen por su salud, dándoles las instrucciones del caso sobre aseo personal, en el vestido, en la vivienda, [en la] preparación de alimentos, [en] no tomar el agua sin hervir, porque en ella puede encontrarse el semillero de gérmenes de enfermedades, etc.

Como el señor secretario es ya lo suficiente conocedor de la *indosincracia* [sic] de los nativos, fácilmente colige que son reacios y dan la sensación de poco interesarles las instrucciones, pero estoy convencida que con insistencia y paciencia lograré mi propósito y el del Gobierno Comisarial o sea el levantar el nivel moral y material de la población indígena”³⁷.

Esta argumentación guarda profundas similitudes con la retórica de los misioneros, para quienes los cambios espirituales van de la mano con cambios materiales y corporales, tal y como ha sido demostrado en distintos contextos de evangelización³⁸. A su vez, llama la atención en el informe de la mejoradora de hogar su interés por “llegar hasta el corazón de estos nativos” para transformarlos de adentro hacia afuera, “inculcándoles” nuevas maneras de preocuparse y ocuparse de sí mismos. La mejoradora de hogar concibe esta labor particularmente dispendiosa porque la “indosincracia” de los indígenas constituye el mayor obstáculo para su propio mejoramiento material y moral. Sin embargo, ella misma da a entender que los funcionarios locales podían superar este obstáculo a partir de su esfuerzo y constancia propios. A este respecto, en un informe de noviembre de 1977,

36 “Decreto Número 1741”, s/f.

37 “Informe de labores de mejoradora de hogar dirigido al secretario de gobierno”, Puerto Inírida, julio 4 de 1966, en AGG, s/f. Cursivas de los autores.

38 Sobre la relación entre transformaciones materiales y espirituales en los procesos de evangelización: Jean Comaroff y John Comaroff, *Of Revelation and Revolution. Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa* (Chicago: The University of Chicago Press, 1997).

dirigido al jefe de Asuntos Indígenas a nivel nacional, la jefe local de Asuntos Indígenas del Guainía decía que “el indígena del alto Inírida, está verdaderamente abandonado de cualquier ayuda, por la dificultad de transporte a esta zona [...] Nuestro equipo de trabajo [hizo] un gran esfuerzo humano, con el cual ha marchado todo este tiempo y nos llena de satisfacción a las personas que integramos esta comisión decir: *sí se llega al indígena*”³⁹. La disposición y la abnegación se convierten entonces en virtudes necesarias de los funcionarios para asegurar que el Estado “llegue” al indígena. Al mismo tiempo, es ineludible “capacitar personal oriundo de la región, indígenas y colonos [...] que estuvieran en condiciones de transmitir mensajes comprensibles a sus comunidades”⁴⁰.

El Plan Nacional de Salud Rural en el Guainía de 1978 contenía lineamientos claros para adaptar la atención en salud a las “condiciones selváticas” y las especificidades culturales de su variada población local, tanto así, que el plan se presenta como una “modalidad para regiones selváticas”. En el plan se representaba el Guainía como “una gran extensión territorial de tipo selvático tropical surcada por ríos y caños de difícil navegación y que constituyen las únicas vías de comunicación interna”⁴¹. El plan de salud identifica “tres áreas diferentes en sus características geográficas, étnicas, de asentamientos humanos y de accesibilidad respecto a Puerto Inírida [...]” y, así mismo, reconoce la existencia de “grupos étnicos distintos con formas culturales y de asentamiento diferentes altamente dispersas a lo largo de ríos y caños, difícilmente accesibles y muy poco atendidas en sus necesidades básicas”⁴².

El esfuerzo de los funcionarios del servicio seccional de salud se orientó a hacer legibles las particularidades geográficas y demográficas del Guainía para diseñar planes de atención “descentralizados” que se acomodaran al patrón disperso de asentamiento de las comunidades. Así mismo, las particularidades culturales de cada grupo eran tenidas en cuenta por los funcionarios, a tal punto que se llegó a sugerir un modelo de atención en salud especializado que permitiera “darle a cada uno [de los grupos étnicos] un tratamiento particular en cuanto a oferta de servicios”⁴³. Mientras las mejoradoras de hogar se esforzaban en cambiar los hábitos de higiene de las familias indígenas, el plan de salud del Guainía intentaba adaptar la estructura institucional y las prácticas de atención a las “condiciones selváticas”.

En el intento por adaptar el plan de salud a las condiciones regionales emerge una crítica a la forma como los programas estatales solían aproximarse a las poblaciones locales. De manera específica, el plan cuestionaba la falta de “infraestructura física”, la insuficiencia del “recurso humano”, la atención ocasional y “sin continuidad de acción programática” que recibían “los habitantes de las áreas más lejanas y de difícil acceso”⁴⁴. Todo esto se traducía en programas precarios de atención médica primaria. A pesar de las críticas que se formulaban en el plan de salud al modelo de atención que se venía implementando hasta ese momento, el plan no cambió necesariamente el

39 “Informe sobre la comisión realizada a Morichal Garza Alto Inírida”, Puerto Inírida, 15 de noviembre de 1977, en AGN, República, *Ministerio de Gobierno, División de Asuntos Indígenas*, caja 96, carpeta 4, f.86. Cursiva de los autores.

40 “El plan nacional de salud rural en el Guainía. Planteamiento de una modalidad para regiones selváticas”, Bogotá, 13 de febrero de 1977, en AGN, República, *Ministerio de Gobierno, División de Asuntos Indígenas*, caja 96, carpeta 4, f.93.

41 “El plan nacional de salud rural”, f.98.

42 “El plan nacional de salud rural”, f.93.

43 “El plan nacional de salud rural”, f.99.

44 “El plan nacional de salud rural”, f.98.

alcance ni la eficacia de la atención en salud. Así queda claro en algunos documentos posteriores al plan de salud de 1977, en los que comunidades indígenas locales siguen demandando una mejor atención en salud por parte del Estado. Este es el caso de la carta que dirigieron al Ministro de Salud en Bogotá los líderes indígenas de la Junta de Acción Comunal de la comunidad Curripaco de San José, en el río Guainía, fechada el 8 de junio de 1980:

“Nos dirigimos a su Señoría [Ministro de Salud], con el objeto de solicitarle la intervención en que se nos apoye en cuanto a dotación de drogas al Puesto de Salud, servicios médicos y odontólogo. Dotación al Puesto de Salud, motor fuera de borda, camillas, camas, instrumental de primeros auxilios. Se encuentra un puesto de salud completamente abandonado caserío donde habitamos más de trecientas personas, todos ‘INDIGENAS’, donde estamos guardando nuestra soberanía Colombiana ante las Fronteras de Venezuela, soportando pobreza, miseria y enfermedades de toda clase. Es por ello Señor Ministro que nos dirigimos a Ud., porque los Servicios del Guainía no se han preocupado lo más mínimo por estas regiones tan apartadas y que se encuentran marginadas por nuestro Gobierno Colombiano”⁴⁵.

Es importante resaltar que, además del abandono y desidia estatales que se denuncian en la misiva, los líderes indígenas se apropian del lenguaje de la soberanía en un contexto de fronteras internacionales, que sirve para darles más peso a sus reclamos y las necesidades de atención efectiva por parte del Estado. Las demandas de atención de comunidades indígenas al Estado central en este contexto no eran del todo nuevas. Cuando se creó la comisaría del Guainía, en 1965, seis indígenas firmaron, “a nombre de los indígenas de la tribu Puinave”, una carta dirigida a Gregorio Hernández de Alba, director de la División de Asuntos Indígenas del Ministerio de Gobierno. En la carta le expresan que necesitaban “ayuda en herramientas, semillas, escuela para los hijos. Drogas para los enfermos, pues en San Fernando, Venezuela, ya poco nos atienden, que como somos colombianos es el gobierno de nosotros el que debe darnos”⁴⁶. Peticiones como esta plantean un debate más profundo sobre los usos locales de la noción de *soberanía* en contextos de frontera internacional, es decir, no siempre coinciden las nociones de *soberanía* emanadas desde el Estado central con las nociones de *soberanía* que construyen quienes habitan la frontera. Este asunto será retomado en la última sección del artículo.

Otro caso que ilustra la doble adecuación que exigían las políticas indigenistas desarrollistas fue la formación de auxiliares bilingües, que después se convertirían en intermediarios entre el Estado local y sus respectivas comunidades. A partir de 1974, la Secretaría de Educación del Guainía decidió capacitar auxiliares bilingües indígenas con el fin de superar “la dificultad de comunicación entre el profesor blanco y la comunidad educativa indígena”⁴⁷. Los auxiliares bilingües eran seleccionados entre aquellos indígenas que tenían “un nivel académico mínimo de quinto de primaria” y que mostraran “cualidades de liderazgo”⁴⁸. Estos auxiliares eran equivalentes a los “líderes nativos de cambio”, indígenas preparados y “capacitados” para trabajar en sus comunidades y,

45 “Carta dirigida al Doctor Jaramillo Salazar, Ministro de Salud”, Vereda San José, 8 de junio de 1980, en AGG, s/f. Mayúscula del documento original.

46 “Carta dirigida al Señor Doctor Gregorio Hernández de Alba”, Brujas (Guainía), 5 de mayo de 1965, en AGN, República, *Ministerio de Gobierno, División de Asuntos Indígenas*, caja 203, carpeta 1819, f.1.

47 “Curso vacacional para capacitación de auxiliares bilingües”, Puerto Inírida, 13 de octubre de 1976, en AGG, s/f.

48 “Curso vacacional para capacitación”, s/f.

posteriormente, reemplazar a los expertos internacionales⁴⁹. Esta figura la venía promoviendo Gregorio Hernández de Alba desde el Instituto Indigenista. Así, los auxiliares bilingües también fueron entrenados para trabajar como promotores de salud en sus respectivas comunidades: “El servicio de salud del Guainía, mediante seminarios realizados en coordinación con la secretaría de educación los ha *capacitado* para desempeñarse dentro de su comunidad, como promotores de salud”⁵⁰. A través de la capacitación que recibían los auxiliares bilingües se aseguraba su “participación en el desarrollo social y cultural de la región”, mostrando a su vez “deseo de superación” e “interés por servir a su prole”⁵¹.

Sin embargo, la iniciativa de utilizar auxiliares bilingües de educación como promotores de salud fracasó por cuestiones administrativas (los auxiliares reclamaban salarios sin tener un vínculo laboral con el gobierno regional), según se insinúa en el plan de salud de 1978. El plan denunciaba que no se había hecho un seguimiento del programa de auxiliares bilingües y que “no se estableció ningún programa de Asesoría Supervisión Control Actualización, ni alguna medida que permitiera evaluar su actividad o el impacto de está en las Comunidades”⁵². Al observar las razones del fracaso se hace evidente que este no obedeció a un asunto meramente administrativo, sino que también involucró aspectos de cómo los auxiliares reclutados comprendieron las lógicas estatales: “al final del año se presentaron estos jóvenes a reclamar estipendios salariales al Servicio de Salud, sin haber adquirido una vinculación laboral formal con el gobierno local”⁵³. La adecuación de doble vía generó nuevas relaciones políticas entre las comunidades indígenas y el Estado en el contexto del desarrollo indigenista. Estas nuevas relaciones estuvieron mediadas por la imposición del lenguaje del Estado, que implicó desarrollar una pedagogía política orientada a la formación de cierto tipo de líderes indígenas y de sociabilidades políticas compatibles con este nuevo lenguaje.

3. Pedagogía política y articulaciones locales del indigenismo desarrollista

Aunque las adecuaciones en doble vía del Estado respondían a las necesidades y expectativas de los funcionarios de los gobiernos central y regional, no necesariamente convergían en las demandas y expectativas de las comunidades indígenas. Esta divergencia se puede ver en la opinión del capitán Curripaco Lorenzo Duarte, sobre el programa de auxiliares bilingües antes mencionado. El auxiliar bilingüe de la comunidad de Caranacoa, ubicada en el alto río Guainía, describió en su informe de la visita que realizó el supervisor de educación regional el 25 de agosto de 1976 que “el capitán [de Caranacoa] Lorenzo Duarte, presentó la sugerencia que se le nombren profesores blancos a fin de *adiestrar* los niños en el habla del español, como una necesidad para la comunicación con los señores blancos”⁵⁴. Esta inesperada reacción del capitán Curripaco ponía en duda la utilidad y la pertinencia de los esfuerzos estatales por ajustarse a las particularidades de las poblaciones locales. Mientras los gobiernos central y regional trataban de acomodar por medio de auxiliares bilingües

49 Perry, *Caminos de la antropología*, 94.

50 “Curso vacacional para capacitación”, s/f. Cursivas de los autores.

51 “Curso vacacional para capacitación”, s/f.

52 “El plan nacional de salud rural”, f.91.

53 “El plan nacional de salud rural”, f.91.

54 José Jacinto Morales Mondragón, “Acta de visita No.1”, Caranacoa (Guainía), 24 de agosto de 1976, en AGG, s/f. Cursiva de los autores.

indígenas sus políticas y programas a las particularidades que les atribuían a las comunidades, los indígenas beneficiarios de estos programas pedían más enseñanza en español y profesores “blancos”, con el propósito de desenvolverse mejor en un contexto de colonización creciente. Es decir, algunos indígenas buscaban una inserción eficaz en el mundo de “los señores blancos”, a fin de aprender a manejar la lengua de los colonos. Como lo plantea Nancy Appelbaum, “los pueblos colonizados, al resistirse y adaptarse a la colonización, han contribuido a darle forma al orden social resultante”⁵⁵. La demanda de profesores blancos, en lugar de auxiliares indígenas bilingües, evidencia la necesidad de algunos indígenas de volverse competentes en ciertas prácticas que les permitan interpelar la dominación en sus propios términos.

La apropiación estratégica que se realiza en algunas comunidades indígenas de los lenguajes estatales se ratifica en el contenido de la carta que algunos indígenas de Laguna Colorada, en el río Guaviare, dirigieron al Comisario de Guainía, en abril de 1979. En ella, los indígenas le expresaban sus “inquietudes de progreso” y su “deseo de vivir más dignamente como lo merece el hombre de 1979”⁵⁶. Con este fin, le solicitaron tejas de zinc para “fundar un pueblo con las mismas perspectivas de los que levantan los civilizados”⁵⁷. Un año después, indígenas de la comunidad Curripaco de San José dirigieron una petición al Corregidor Comisarial, a la Junta de Acción Comunal de Puerto Colombia y a los comerciantes de Puerto Colombia y San Felipe, solicitando su apoyo para “realizar un proyecto de trabajo comunal tendiente a efectuar una exploración con el propósito de localizar un terreno favorable para la apertura de un camino o trocha que nos permita comunicar el río Guainía con el río Inírida [...]”⁵⁸.

Esta exploración respondía a una iniciativa “propia”, “voluntaria” y “gratuita” de los indígenas de San José. En la misma carta se presentaban como “nativos y conocedores de estas zonas” y justificaban su petición con el argumento de que era “factible encontrar un trayecto relativamente corto y firme (varador) que nos permita movilizarnos a la capital comisarial cuando las circunstancias así lo requieren por cierre de la frontera o inconvenientes para el tránsito por la vía de Maroa-Yavita, muy frecuentes y conocidos por todos nosotros”⁵⁹. El apoyo solicitado consistía en insumos para llevar a cabo la exploración, mientras que los indígenas ofrecían como contraprestación su “iniciativa propia y voluntaria”, así como la colaboración de otros compañeros indígenas: “Conocidas las condiciones del terreno nosotros mismos propiciaremos la colaboración de nuestros compañeros indígenas para hacer una ampliación y adecuación del camino para facilidades del tránsito”⁶⁰.

Las misivas de los indígenas expresando su deseo de abrir trochas, construir carreteras y fundar pueblos como lo hacen los “civilizados” cuestionan los supuestos de las políticas estatales que buscaban proteger la cultura indígena. Así mismo, el “deseo civilizador” de los indígenas desestabiliza la representación de que los únicos agentes de la colonización eran los colonos blan-

55 Nancy Appelbaum, *Dos plazas y una nación: raza y colonización en Riosucio, Caldas, 1846-1948* (Bogotá: ICANH/Ceso/Universidad del Rosario, 2007), 32.

56 “Carta dirigida al Señor Comisario Especial del Guainía”, Laguna Colorada (Guainía), 1 de abril de 1979, en AGG, s/f.

57 “Carta dirigida al Señor Comisario”, s/f.

58 “Petición dirigida al Corregidor Comisarial, Junta de Acción Comunal y Comerciantes de Pto. Colombia y San Felipe”, San José (Guainía), julio 19 de 1980, en AGG, s/f.

59 “Petición dirigida al Corregidor Comisarial”, s/f.

60 “Petición dirigida al Corregidor Comisarial”, s/f.

cos, cuyas prácticas de fundar pueblos, abrir trochas, modificar cauces de ríos y tumbar monte materializan el proyecto civilizatorio en la región. En otras palabras, no se puede asumir que los indígenas siempre se han resistido en bloque a la colonización por el solo hecho de ser indígenas. En su lugar, las peticiones de los indígenas resaltan su interés en hacer parte de prácticas que en este contexto se interpretan como la materialización del desarrollo. Como se evidencia en la carta que envió la Junta de Acción Comunal de San José al Ministro de Salud el 8 de junio de 1980 —citada anteriormente—, los indígenas también reclamaban al Estado central por el abandono en el que se encontraban, a pesar de ejercer funciones estatales como guardar la soberanía frente a las autoridades venezolanas.

En este contexto, la pregunta que surge es: ¿cómo se interpretan diferencialmente las prácticas desarrollistas desde la perspectiva de los indígenas y la de los funcionarios públicos a nivel regional y nacional? La misma carta ofrece una clave interpretativa a este respecto, cuando los firmantes justifican su derecho a pedirle al Ministro un puesto de salud, por el hecho de ser “todos ‘indígenas’”, que ejercen la soberanía colombiana “ante las Fronteras de Venezuela, soportando pobreza, miseria y enfermedades de toda clase”. De la misma forma, los indígenas firmantes justificaban la dotación de medicamentos, servicios médicos, odontológicos y hasta motobombas, aduciendo su condición de *ciudadanos indígenas* en una zona de frontera. Esto supone un esfuerzo por hacer legibles y legítimas necesidades que venían de antes, pero que son reformuladas en un lenguaje de ciudadanía, derechos, soberanía y desarrollo; ahora bien, ¿a través de cuáles prácticas y estrategias concretas se puede rastrear la apropiación que hicieron ciertos líderes indígenas del lenguaje del Estado en estas zonas de frontera?

La apropiación del lenguaje desarrollista del Estado implicó, entre otras cosas, la consolidación de nuevas formas de organización política entre los indígenas, la formación de líderes indígenas que sirvieran de interlocutores ante las instituciones del Estado, así como la implementación de estrategias de desarrollo local sustentadas en el discurso de los derechos y deberes de las comunidades. En este contexto, la figura de las Juntas de Acción Comunal (JAC) tuvo un particular acogida entre indígenas y colonos como estrategia para interactuar con el Estado y hacer visibles sus demandas. Las JAC empezaron a formarse a finales de la década de 1960, como parte de las estrategias de “integración popular” promovidas durante el Frente Nacional. Estas Juntas hicieron de la “comunidad” el sujeto político por excelencia que reclamaban los estados regional y central. De hecho, desde entonces, la mayoría de las demandas y misivas enviadas a las autoridades regionales y centrales las firmaban de manera colectiva en nombre de la “comunidad”. En el informe que rindió Antonio Varela Torres, coordinador nacional de Acción Comunal, sobre su comisión al Guainía, reportaba que para diciembre de 1973 existían veintidós Juntas de Acción Comunal, de las cuales doce estaban activas. Varela Torres apuntaba que “tienen un concepto bastante elemental de la Acción Comunal, creyendo que solo se puede actuar si hay aportes del Estado”⁶¹. Asimismo, Varela Torres señalaba en su informe que “la mayor realización es haber logrado conformar siete Juntas de Acción Comunal con los indígenas, no solamente por las barreras culturales a las cuales se agregan campañas evangélicas de muchos años (les dicen que no deben trabajar), sino también por la gran dificultad para hacerse entender”⁶².

61 “Informe sobre comisión al Guainía en cumplimiento de plan de coordinación”, Bogotá, 9 de diciembre de 1973, en AGN, República, *Ministerio de Gobierno, División de Asuntos Indígenas*, caja 48, carpeta 180, f.32.

62 “Informe sobre comisión al Guainía”, f.32.

Al tiempo que las JAC ganaban protagonismo, desde la década de 1970, profesores blancos de escuelas públicas y líderes indígenas comenzaron a organizar congresos indígenas con el fin de establecer agendas políticas unificadas entre las distintas comunidades indígenas de la región. En las memorias del Tercer Congreso de Indígenas. Río Guaviare y Vichada —que se realizó en septiembre de 1977, en Laguna Colorada, a la orilla del río Guaviare— se menciona la creación de la Escuela de Líderes, cuyo propósito era capacitar “a un grupo de jóvenes que más tarde van a ayudar a la comunidad como profesores, promotores de salud, administradores de cooperativas, orientadores de cultivo y muchas cosas más”⁶³. En las memorias del congreso se establecía una distinción entre dos tipos de líderes indígenas: por un lado, el líder *natural*, definido como “aquél que aunque no sepa leer ni escribir ni sea el capitán es capaz de organizar la comunidad, a quien todos le obedecen, lo respetan y lo acompañan a trabajar”; por otro lado, el líder *capacitado*, “aquél que conoce los problemas de su comunidad, estudia y se prepara [para] trabajar mejor dentro de su comunidad”⁶⁴. Así mismo, las memorias del congreso trazan los deberes del líder que buscaban formar:

“a) Prestar sus servicios dentro de la comunidad y ayudar a los otros: el líder indígena se preocupa más por sus hermanos los indígenas que un blanco y puede prestar sus servicios con más cariño y más dedicación porque conoce mejor el pensamiento de ellos. b) Presentar los problemas de la comunidad a quien pueda ayudar a solucionarlos. c) Hacer respetar la tierra y los derechos de la comunidad. d) Enseñar a la comunidad cuáles son los derechos y cuáles son las obligaciones de ella misma”⁶⁵.

La apelación al “cariño” y a la “dedicación” del líder indígena por encima del líder blanco evidencia cómo el sentido de comunidad que se perfila en estos eventos incluye dimensiones morales y políticas como asuntos complementarios y definitorios de las formas de organización emergentes entre los indígenas que los diferencian radicalmente de los blancos. Algunos autores se han referido a esta articulación entre lo político y lo moral en la Amazonia indígena como la *estética de la convivencia*⁶⁶. Igualmente, el hecho de hacer de la “defensa de la tierra” uno de los deberes de los líderes indígenas muestra cómo los indígenas se apropiaron de la noción de *comunidad* inherente al discurso del desarrollo que animó la creación de Juntas de Acción Comunal a finales de la década de 1960. Así, tierra y tradición se vuelven constitutivas de la noción de *comunidad* que se articuló en la interacción entre Estado e indígenas en el Guainía, que comienza a crear diferencias morales y políticas entre indígenas y colonos. De hecho, en las memorias del congreso se describe cómo se les debía enseñar a los futuros líderes indígenas que el “pensamiento del blanco es distinto del pensamiento del indígena” porque “para el indígena la tierra es sagrada porque allí nacieron los abuelos; la tierra les dará comida; [mientras que] para el blanco es una cosa para conseguir dinero”⁶⁷.

Al mismo tiempo que se marcan fronteras culturales y morales entre colonos e indígenas se generan estrategias para intermediar y administrar estas diferencias. Esta función de interme-

63 “Tercer Congreso de Indígenas. Río Guaviare y Vichada”, Laguna Colorada (Guainía), septiembre 12 al 17 de 1977, en AGG, s/f.

64 “Tercer Congreso de Indígenas”, s/f.

65 “Tercer Congreso de Indígenas”, s/f. Subrayado del documento original.

66 Joanna Overing y Alan Passes, *The Anthropology of Love and Anger. The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia* (Nueva York: Routledge, 2000), xi.

67 “Tercer Congreso de Indígenas”, s/f.

diación se puede ilustrar a través de la figura del “auxiliar bilingüe”, que promovieron ciertas instituciones de educación y salud en la región. En el reporte sobre el “curso vacacional para capacitación de auxiliares bilingües”, escrito por el Supervisor de Educación de Guainía en octubre de 1976, se definió que el auxiliar bilingüe indígena debía ser “una persona pensante quien identifica los problemas y necesidades de su tribu y [les] busca soluciones”⁶⁸. En este sentido, este tipo de iniciativas estatales y civiles reconfiguraron las formas de liderazgo indígena, buscando hacer de los líderes intérpretes de las necesidades de las comunidades e intermediarios entre las comunidades y las instituciones estatales. El Congreso de Indígenas y la Escuela de Líderes se convirtieron en espacios de pedagogía política que difundieron el nuevo lenguaje del Estado desarrollista y permitieron enmarcar las demandas de las comunidades indígenas en este nuevo lenguaje, adaptado a la diferencias que el discurso desarrollista promovió entre colonos e indígenas.

Conclusiones

El indigenismo desarrollista representa una compleja articulación a través de la cual se establecieron formas y lenguajes nuevos en la relación entre el Estado, los funcionarios y las comunidades indígenas. La marca más distintiva de esta articulación consiste en la doble adecuación que exigió para indígenas y funcionarios en sus interacciones. Esto supone trascender las perspectivas simplificadoras y reduccionistas que plantean que los dispositivos estatales son implementados de manera mecánica y con una eficacia garantizada *a priori*. Lejos de ello, lo que revela el contexto del Guainía en el período estudiado es un denso proceso en el cual los indígenas no son vistos simplemente como objetos de desarrollo pasivos, sino que estos, de forma muy creativa, y por momentos desafiante, increpan las políticas y los funcionarios estatales para que se adecuen a sus propias expectativas y comprensiones de lo que es el desarrollo. Por otro lado, se tiende a pensar que los indígenas se resisten al desarrollo por el solo hecho de ser indígenas, pero en este contexto se advierte, al contrario, que las comunidades indígenas de esta región del país no necesariamente tenían una posición negativa ni de oposición frente a las sensibilidades y los discursos nuevos que acompañaron al desarrollo. Por el contrario, los documentos analizados en este artículo revelan cómo los indígenas se constituyeron tanto en objetos como en sujetos del desarrollo.

De manera más amplia, el contexto del Guainía indica que los procesos de colonización en medio de los cuales se implementó el indigenismo desarrollista no existen por fuera de las prácticas mismas que lo configuran. En otras palabras, la colonización no se puede entender por fuera de las prácticas que le dan vida. Estas prácticas incluyen desde conflictos entre poblaciones locales y el Estado hasta reclamos y peticiones de los indígenas, pasando por las relaciones e interacciones que se tejen entre colonos e indígenas.

Por último, el contexto analizado llama particularmente la atención sobre dos asuntos cruciales para pensar el indigenismo en el siglo XX en Colombia. Primero, las sensibilidades relativistas de las políticas públicas no son un asunto que inicia con los discursos multiculturales de finales de la década de 1980, sino que tienen antecedentes muy claros en la labor que desarrollaron algunos intelectuales y funcionarios, como es el caso de Gregorio Hernández de Alba, quien en su función al frente de la División de Asuntos Indígenas del Ministerio de Gobierno intentó desarrollar cierta

68 “Curso vacacional para capacitación”, s/f.

apertura, aunque ambigua, frente a la importancia y necesidad de trascender los sesgos asimilacionistas que caracterizaron el indigenismo colombiano durante la primera mitad del siglo XX. Segundo, las nociones *comunidad indígena* y *lo indígena* no pueden pensarse como construcciones preexistentes a las lógicas institucionales que las construyen como unidades adecuadas para ser percibidas como objetos legítimos de gobierno. Los “nuevos” liderazgos indígenas pueden entenderse como una coproducción entre las comunidades y el Estado, evidenciando el carácter relacional de la indigeneidad. De esta manera, tanto el Estado regional como la indigeneidad se construyen mutuamente, a partir de los lenguajes, estrategias y prácticas que hicieron parte del indigenismo desarrollista.

Bibliografía

Fuentes primarias

Archivos:

1. Archivo de la Gobernación del Guainía (AGG). Inírida-Colombia.
2. Archivo General de la Nación (AGN), Bogotá, Colombia. Sección República, Fondo *Ministerio de Gobierno, División de Asuntos Indígenas*.

Fuentes secundarias

3. “Ley 89 de 1890. Por la cual se determina la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada”. *Mininterior* <<http://www.mininterior.gov.co/la-institucion/normatividad/ley-89-de-1890>>.
4. Appelbaum, Nancy. *Dos plazas y una nación: raza y colonización en Riosucio, Caldas, 1846-1948*. Bogotá: ICANH/Ceso/Universidad del Rosario, 2007.
5. Barclay, Frederica. “Olvido de una historia. Reflexiones acerca de la historiografía Andino-Amazónica”. *Revista de Indias* LXI, n.º 223 (2001): 493-511, doi: [dx.doi.org/10.3989/revindias.2001.i223.570](https://doi.org/10.3989/revindias.2001.i223.570)
6. Bonilla, Víctor Daniel. *Siervos de Dios y amos de indios. El Estado y la Misión Capuchina en el Putumayo*. Bogotá: Tercer Mundo, 1968.
7. Burgos, Hugo y Gonzalo Pesantez. “Plan nacional indigenista de Colombia: 1966-1969”. *América Indígena* XXVII, n.º 4 (1967): 779.
8. Cabrera, Gabriel. *La Iglesia en la frontera: misiones católicas en el Vaupés, 1850-1950*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2002.
9. Cardoso de Oliveira, Roberto. *Identidad y etnicidad en América Latina*. México: Nueva Imagen, 1985.
10. Comaroff, Jean y John Comaroff. *Etnicidad S.A.* Buenos Aires: Katz, 2011.
11. Comaroff, Jean y John Comaroff. *Of Revelation and Revolution. Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*. Chicago: The University of Chicago Press, 1997.
12. Conklin, Beth A. y Laura Graham. “The Shifting Middle Ground: Amazonian Indians and Eco-Politics”. *American Anthropologist* 97, n.º 4 (1995): 695-710, doi: [dx.doi.org/10.1525/aa.1995.97.4.02a00120](https://doi.org/10.1525/aa.1995.97.4.02a00120)
13. Da Cunha, Euclides. *Á margem da história*. São Paulo: Martin Claret, 2006.
14. De la Cadena, Marisol y Orin Starn. *Indigeneidades contemporáneas*. Lima: IFEA, 2010.

15. Gamio, Manuel. *Forjando patria*. México: Librería de Porrúa Hermanos, 1916.
16. Garfield, Seth. *In Search of the Amazon. Brazil, the United States and the Nature of a Region*. Durham: Duke University Press, 2013.
17. Grandin, Greg. *Fordlandia: The Rise and Fall of Henry Ford's Forgotten Jungle City*. Nueva York: Metropolitan Books, 2009.
18. Gros, Christian. *Colombia indígena. Identidad cultural y cambio social*. Bogotá: Cerec, 1991.
19. Hale, Charles. "Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala". *Journal of Latin American Studies* 34, n.º 3 (2002): 485-524, doi: dx.doi.org/10.1017/S0022216X02006521
20. Jackson, Jean. "Culture, Genuine and Spurious: The Politics of Indianness in the Vaupés, Colombia". *American Ethnologist* 22, n.º 1 (1995): 3-27, doi: dx.doi.org/10.1525/ae.1995.22.1.02a00010
21. Jackson, Jean. "Impacto de la reciente legislación nacional en la región colombiana del Vaupés". En *Modernidad, identidad y desarrollo*, editado por María Sotomayor. Bogotá: ICANH/Colcultura, 1998, 287-309.
22. Kuper, Adam. *Cultura: la versión de los antropólogos*. Barcelona: Paidós, 2001.
23. Laurent, Virginie. *Comunidades indígenas, espacios políticos y movilización electoral en Colombia, 1990-1998*. Bogotá: ICANH/IFEA, 2005.
24. Lévi-Strauss, Claude. *El pensamiento salvaje*. Bogotá: FCE, 1997.
25. Marroquín, Alejandro. *Balance del indigenismo. Informe sobre la política indigenista en América*. México: Instituto Indigenista Interamericano, 1972.
26. Marzal, Manuel. "Sociedades indígenas y nueva constitución". *Revista Derecho PUCP* n.º 35 (1981): 109-115.
27. Overing, Joanna y Alan Passes. *The Anthropology of Love and Anger. The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*. Nueva York: Routledge, 2000.
28. Perry, Ximena. *Caminos de la antropología en Colombia: Gregorio Hernández de Alba*. Bogotá: Uniandes, 2006.
29. Ramos, Alcida. *Indigenism. Ethnic Politics in Brazil*. Madison: University of Wisconsin Press, 1998.
30. Rappaport, Joanne. *Cumbe Reborn. An Andean Ethnography of History*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.
31. Rausch, Jane. *Territorial Rule in Colombia and the Transformation of the Llanos Orientales*. Gainesville: University Press of Florida, 2013.
32. Safford, Frank. "Race, Integration, and Progress: Elite Attitude and the Indian in Colombia, 1750-1870". *The Hispanic American Historical Review* 71, n.º1 (1991): 1-33, doi: dx.doi.org/10.2307/2516421
33. Santos, Roberto. *História econômica da Amazônia (1800-1920)*. São Paulo: T.A. Queiroz, 1980.
34. Ulloa, Astrid. *La construcción del nativo ecológico. Complejidades, paradojas y dilema de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia*. Bogotá: ICANH, 2004.
35. Warman, Arturo. "Indios y naciones del indigenismo". *Revista Nexos* (1978): s/p. <http://www.nexos.com.mx/?p=3060>.
36. Warren, Kay. *Indigenous Movements and Their Critics: Pan-Maya Activism in Guatemala*. Princeton: Princeton University Press, 1998.
37. Weinstein, Barbara. *The Amazon Rubber Boom, 1850-1920*. Stanford: Stanford University Press, 1983.



Esteban Rozo

Profesor principal del Programa de Antropología de la Escuela de Ciencias Humanas de la Universidad del Rosario (Colombia). Antropólogo de la Universidad de los Andes (Colombia), Magíster y Doctor en Antropología e Historia de University of Michigan (Estados Unidos). Actualmente es director del grupo de investigación *Estudios sobre Identidad de la Universidad del Rosario* (Categoría B de Colciencias). Entre sus publicaciones se encuentran: “Transformaciones y posesiones inciertas. Construcción de indios cristianos en el Noroeste Amazónico”, en *Perspectivas antropológicas sobre la Amazonia contemporánea*, editado por Margarita Chaves y Carlos Del Cairo (Bogotá: ICANH/Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2010), 391-412, y “Los archivos del Estado: dominación y colonización en el Noroeste Amazónico, 1963-1979”. *Revista Colombiana de Antropología* 46, n.º 2 (2011): 307-326. esteban.rozo@urosario.edu.co

Carlos Del Cairo

Profesor asociado del Departamento de Antropología, Pontificia Universidad Javeriana (Colombia). Antropólogo de la Universidad del Cauca (Colombia), Magíster en Antropología de la Université de Montréal (Canadá) y Doctor en Antropología de la University of Arizona (Estados Unidos). Pertenece al *Centro de Estudios en Ecología Política*. Entre su producción bibliográfica se encuentra el artículo, en coautoría con Daniel Ruiz-Serna, “Los debates del giro ontológico en torno al naturalismo moderno”. *Revista de Estudios Sociales* n.º 55 (2016): 193-204, doi: [dx.doi.org/10.7440/res55.2016.13](https://doi.org/10.7440/res55.2016.13). cdelcairo@javeriana.edu.co