

# **Políticas de la representación y participación entre los nükak (Amazonia colombiana). Transformaciones y continuidades**

DANY MAHECHA y CARLOS EDUARDO FRANKY  
Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonia





LOS NÜKAK SON UN PUEBLO DE tradición nómada que estuvo en aislamiento voluntario hasta mediados de 1980, cuando comenzó a establecer relaciones permanentes con la sociedad nacional. Al respecto, los nükak afirman que sus ancestros nunca tuvieron relaciones pacíficas ni de intercambio con otras gentes y que decidieron mantenerse aislados y con una alta movilidad como parte de una estrategia política y militar para defenderse de unos *kawene* ‘no nükak’ que los perseguían para devorarlos (Franky, 2011). Desde otra perspectiva, investigadores como Mondragón (1991), Cabrera, Franky y Mahecha (1999) y Mahecha (2007) han demostrado cómo en la lengua y cultura nükak se evidencian antiguas relaciones de intercambio con otros grupos de habla Tucano Oriental y Arawak, pero concuerdan con los nükak en las razones y sentido de su aislamiento, cuyo inicio proponen en las violentas épocas de explotación cauchera de finales del siglo XIX y principios del XX.

En las tres décadas siguientes al contacto inicial, y como profundizaremos luego, muchas cosas han cambiado en el modo de vida de los nükak y en sus estrategias para lidiar con los *kawene*, debido tanto a factores internos como externos a este pueblo. Entre los internos están aspectos como el interés de los nükak por consolidar las relaciones con la sociedad nacional, entre los externos, el proceso de colonización llevado a cabo por cultivadores dedicados a la siembra y procesamiento ilegal de hoja de coca y el conflicto armado colombiano. Estos últimos factores han significado para los nükak, entre otras cosas, el despojo territorial, bien sea por la ocupación o por el desplazamiento forzado, pero también una creciente y



continua «presencia institucional» en su cotidianidad, especialmente estatal y de los grupos en desplazamiento forzado.

La situación actual de los nükak se ha tornado tan crítica que incluso el Estado colombiano los ha valorado como un pueblo en *alto grado de vulnerabilidad y riesgo de desaparición*<sup>1</sup>, siendo su deber implementar todas las acciones necesarias para revertir esta situación. A su vez es frecuente escuchar que diversos actores no nükak, como agentes institucionales, campesinos y aun indígenas de otros pueblos, evalúan peyorativamente las conductas de los nükak, utilizando expresiones como: «se acostumbraron a robar y a emborracharse», «ahora solo quieren vivir de las ayudas del gobierno», «se volvieron mendigos», «es muy difícil trabajar con ellos porque no hablan castellano ni están organizados» o «no hacen caso de los que se les dice, ni cumplen con los acuerdos a los que se llega con ellos». Juicios que se respaldan en que los nükak «están perdiendo muy rápido su cultura y que ya se sedentarizaron».

En este contexto, cabe preguntarse entonces cómo ha sido el ejercicio de la política intra e interétnica entre los nükak durante el proceso de contacto y articulación a la sociedad nacional que han vivido en los últimos treinta años; cómo y cuáles han sido las transformaciones y continuidades en este ejercicio político; y cómo ha incidido el accionar institucional en todo esto.

Para orientar la exploración de estos interrogantes, argumentamos que, si bien el proceso de contacto ha tenido efectos diferenciales entre los distintos grupos, los nükak han experimentado, adaptado e implementado diversas estrategias para relacionarse con nuestra sociedad, las cuales se basan principalmente en sus lógicas y prácticas políticas tradicionales. Y aunque estas estrategias han sido influenciadas por los discursos institucionales, que empiezan a generar un proceso de «etnización», los nükak, como pueblo, conservan una autonomía política dada en sus propios términos y no en los propuestos por el Estado ni en función de sus intereses. Es por ello que los nükak aún no han creado, apropiado o formalizado figuras organizativas reconocidas e impulsadas por el Estado, como «capitán», «curaca», «asociación» o «cabildo indígena».

1 Compárese la Directriz para la Prevención y Atención Integral de la Población Indígena en Situación de Desplazamiento y Riesgo, emitida en 2006 por la Dirección de Asuntos Indígenas, Rom y Minorías, del Ministerio del Interior, por un lado, con los Autos 004 de 2009 y 173 de 2012 de la Corte Constitucional y, por otro, con el Plan Especial de Salvaguardia de Urgencia de las Manifestaciones Culturales del Pueblo Nükak, adoptado en 2012 por el Ministerio de Cultura.



Para desarrollar este argumento, primero presentamos un contexto etnográfico e histórico. Luego analizamos y discutimos algunas estrategias relacionales nükak y posteriormente planteamos unas consideraciones finales.

## Contexto etnográfico

Los nükak son uno de los pueblos de cazadores y recolectores del Noroeste Amazónico, también conocidos como «makú», cuya movilidad fue valorada por Reid (citado en Franky, Cabrera y Mahecha, 1995) como una de las más altas de Suramérica. En efecto, entre 1991 y 1995, en el estudio antes citado se estimó que en promedio un grupo local cambiaba 69 veces de campamento en un año, ocupando cada campamento durante 5,31 días y recorriendo una distancia de 6,9 kilómetros entre campamentos<sup>2</sup>.

Cada grupo local estaba conformado por un conjunto de grupos domésticos emparentados por relaciones de consanguinidad y alianza matrimonial. A su vez, un grupo doméstico estaba constituido por un matrimonio como mínimo y podía incluir a los hijos pequeños y adolescentes de la pareja o a cualquier pariente soltero o viudo. Estos grupos eran las unidades básicas de producción, consecución y consumo de alimentos, lo cual les daba gran autonomía y por ello podían permanecer cierto tiempo recorriendo en solitario el bosque debido a motivaciones sociales o ambientales; por ejemplo, visitar parientes en otro grupo local, resolver un conflicto interno en el mismo grupo local o ir a aprovechar algún recurso en producción. Sin embargo, los grupos locales eran los ejes de la vida y reproducción social.

Desde los años del contacto inicial y hasta ahora, la población nükak más o menos se ha mantenido entre unas 550 y 650 personas, que han estado distribuidas en unos 13 grupos locales, los cuales pueden oscilar entre 15 y 54 personas. Para el período antes mencionado y acorde con su movilidad espacial, los grupos locales mantenían una alta flexibilidad en su composición, pues en promedio tres personas salían o ingresaban a un grupo local por día.

Cada grupo local tiene un territorio definido que, en conjunto con los otros, forma el territorio tradicional nükak, ubicado entre el curso medio del río Guaviare y alto del Inírida, al noreste del departamento del

---

2 Para profundizar en la etnografía e historia del contacto de los nükak, ver, entre otros textos, Cabrera (2007, 2010), Cabrera, Franky y Mahecha (1999), Cárdenas y Politis (2000), Franky (2011), Gutiérrez (1996, 2002, 2003), Mahecha et al. (2011), y Politis (1996a, 1996b, 2007).



Guaviare y parte del noroeste del departamento del Guainía. También tiene un líder, denominado *we' baka'*, cuyo liderazgo está basado en las relaciones de parentesco, como ser el mayor de los hermanos corresidentes, y en las destrezas y habilidades personales, como la capacidad de lograr consensos en el grupo local, pues no tienen ni ejercen un poder coercitivo.

### Breve recuento de la historia del contacto

La mayor parte del siglo XX, las relaciones de los *nükak* con sus vecinos se limitaron, de un lado, a encuentros fruto del azar, muchas veces cargados de agresiones defensivas de una o ambas partes, las cuales estaban motivadas en el miedo que mutuamente se inspiraban; y de otro lado, a los eventuales asaltos que los *nükak* realizaban a las casas de los colonos cuando estaban desocupadas y principalmente para conseguir herramientas de metal. Aquí cabe resaltar que durante este período, el avance de la frontera de colonización fue lento, pero constante, y solo se incrementó sustancialmente hacia los años 80, debido a la llegada de la economía coquera, que a pesar de todos sus altibajos llegó para quedarse, siendo aún hoy en día predominante en esta región.

Hacia mediados de los años 70, los misioneros evangélicos de la Asociación Nuevas Tribus iniciaron sus planes para contactar a los *nükak*, que se concretaron exitosamente a principios de la década siguiente, estableciendo relaciones permanentes con estos indígenas y fundando una sede de su misión sobre el río Guaviare<sup>3</sup>. Sin embargo, posteriormente, y debido a amenazas de las autodenominadas FARC-EP, los misioneros trasladaron dicha sede al interior del sector oriental del territorio *nükak*, en un punto acordado con los indígenas y lejos de las zonas colonizadas.

Sobre este episodio aquí solo vamos a resaltar dos aspectos. El primero es que la experiencia con los misioneros contribuyó a que los *nükak* empezaran a cambiar la imagen que tenían de los *kawene*, pues les demostró que, al menos algunos de ellos, no los agredían ni los querían capturar para «comérselos» y, por el contrario, con ellos era posible convivir pacíficamente, intercambiar bienes, conseguir las cotizadas herramientas de metal y acceder a los servicios que estos ofrecían, como atención en salud e información sobre los otros *kawene*, tan temidos como desconocidos.

El segundo aspecto es que la presencia de los misioneros generó una dinámica que alteró las relaciones intra e interétnicas *nükak*. Así la misión

---

3 Para mayores detalles de este proceso, ver Cabrera (2002, 2007).



se convirtió en un polo de atracción para los grupos locales que estaban más cerca, los cuales ajustaron sus recorridos y actividades en función de sus visitas a este sitio. Esto ocasionó que dichos grupos se relacionaran más frecuentemente entre sí, al tiempo que reducían sus interacciones con los grupos locales más alejados y ubicados al occidente del territorio nükak, lo cual a su vez empezó a incidir en asuntos como las alianzas matrimoniales y los intercambios entre grupos. Lo anterior debido a que los grupos del sector occidental no tenían la cantidad ni la facilidad de acceso a bienes de origen industrial que tenían los del sector oriental.

Esta experiencia con los misioneros, y las ventajas que representó para los grupos locales de su área de influencia, estimuló a los demás grupos locales a establecer relaciones con los colonos, a pesar de que estos invadían sus territorios, a veces destruyendo sus huertos o sitios de recursos estratégicos. Fue así como, más o menos entre 1984 y 1986, los colonos de las distintas veredas que penetraban en el sector occidental del territorio nükak reportan sus primeros contactos pacíficos con estos indígenas y, luego, la consolidación de relaciones permanentes con ellos.

Sin embargo, se presentaron varias diferencias importantes en relación con el proceso que habían llevado los otros grupos locales con los misioneros. Una de las más dramáticas fue un descenso demográfico que cobró la vida de cerca del 40% de la población durante los primeros años del contacto. En efecto, debido al largo período de aislamiento, los nükak eran extremadamente vulnerables a ciertas infecciones, en especial las respiratorias, que son comunes en nuestra sociedad y por tanto les fueron transmitidas involuntariamente por los colonos. Dicho descenso afectó en mucha menor medida a los grupos locales del sector oriental, gracias a la atención en salud que brindaban los misioneros dentro del territorio nükak. Paradójicamente, este mismo hecho estimuló a los grupos locales del sector occidental a incrementar sus visitas y permanencia en las zonas de colonización, pues iban en búsqueda de atención para estas enfermedades. Fue en este contexto donde un grupo nükak salió al poblado de Calamar en 1988, lo cual constituyó un evento muy publicitado que generó un gran despliegue institucional para atender a estos desconocidos indígenas.

Los nükak explicaron este descenso demográfico, que afectó profundamente su vida y organización social, como el resultado de una venganza chamanística de unos *kawene*, debido al rapto del pequeño hijo de unos colonos que realizó un grupo local del sector occidental. También cuentan que, como sus poderes y conocimientos resultaron ineficaces para contrarrestar dicho ataque, empezaron a acudir a los mismos *kawene* para ser curados.



Concepto que vieron ratificado debido a la disposición para ayudarlos y atenderlos que mostraron inicialmente los colonos y luego todo el accionar institucional. En otras palabras, desde entonces, los nükak saben que en algunos casos necesitan de los *kawene* para poder sobrevivir.

En los 90, los grupos locales cercanos a la misión mantuvieron la dinámica antes descrita, pero eventualmente comenzaron a visitar las zonas colonizadas de sus territorios. A su vez, los grupos locales del sector occidental continuaron reduciendo sus interacciones tanto con los grupos del sector oriental como entre ellos mismos, al tiempo que las incrementaban con los colonos asentados en sus respectivos territorios, articulándose cada vez más a la economía regional como trabajadores de las fincas coqueras y en detrimento de sus actividades sociales y de subsistencia tradicionales. Por esa misma época diferentes grupos locales empezaron a visitar con cierta frecuencia poblados como San José del Guaviare y El Retorno, en parte debido a la búsqueda de atención médica y de apoyos estatales, pero también a su interés en ir a conocer y «pasear».

Estas visitas tendían a ocasionar un gran revuelo institucional en torno a la atención que se les debía dar. Sin embargo, y a pesar de varios intentos, nunca se logró trascender los esfuerzos coyunturales. Uno de los asuntos que se discutían institucionalmente era cómo llegar a acuerdos consensuados con los nükak, debido a problemas como el monolingüismo de estos indígenas, su desconocimiento del funcionamiento y quehacer institucional y la falta de alguna forma organizativa que los representara, debidamente registrada y reconocida por el Estado y con la cual se pudiera entrar a concertar.

En 1996 los misioneros abandonaron su sede debido a la cancelación de la autorización de funcionamiento de la pista de aterrizaje de la cual dependían para mantener la misión. La principal consecuencia de ello fue que los grupos del sector oriental entraron en el mismo proceso de articulación con los colonos asentados en sus respectivos territorios, como desde hacía años estaban viviendo los otros grupos locales. Al año siguiente, grupos paramilitares de extrema derecha llegaron al medio Guaviare y el norte del territorio nükak se convirtió en una zona de guerra, pues las Fuerzas Armadas de Colombia, la guerrilla de las FARC-EP y diferentes grupos paramilitares se disputaban el control territorial, que para los dos últimos incluía el de la producción y comercialización de cocaína.

En los años siguientes dicho conflicto continuó con una intensidad variable. Sin embargo, los dos gobiernos de Álvaro Uribe (2002-2006 y 2006-2010) fueron críticos, debido a las ofensivas militares que se lanzaron



contra el narcotráfico y los grupos armados ilegales, en especial contra las FARC-EP. A esto se sumaron los enfrentamientos tanto entre las FARC-EP y los paramilitares como entre diferentes facciones de estos últimos. Esta situación representó para todos los habitantes de esta región —aunque la población indígena fue la más afectada, al ser víctima del fuego cruzado— el desplazamiento, confinamiento y reclutamiento forzado, masacres, asesinatos selectivos, desapariciones y campos minados, entre otras secuelas generadas principalmente por los grupos armados ilegales<sup>4</sup>.

Si bien lo anterior ha tenido efectos diferenciales para los distintos grupos locales nükak, una consecuencia común ha sido una dinámica y cambiante reorganización territorial y, por ende, de las relaciones intergrupales, debido principalmente al desplazamiento forzado al que han sido sometidos en diversos momentos y por diferentes motivos. Así, por ejemplo, entre octubre de 2002 y abril de 2008 se registraron ocho desplazamientos forzados de todos o de una parte de los ocho grupos locales.

En 2015 ninguno de los siete grupos locales del sector oriental estaba en sus propios territorios. Dos de estos grupos, cerca del 19,1% de la población total nükak, permanecían en inmediaciones del poblado de Tomachipán, en las riberas del Inírida. Otros dos grupos, más o menos el 16,2% de la población, estaban en zonas colonizadas del extremo occidental del territorio étnico, pero en el territorio particular de otros grupos locales, lo cual estaba generando conflictos entre ellos. Y los tres grupos restantes, aproximadamente el 28,1% de la población, continuaba en desplazamiento forzado en inmediaciones de la ciudad de San José del Guaviare. A su vez, solo tres grupos locales del sector occidental, alrededor del 19,3% de la población, permanecían en sus propios territorios, mientras que los otros dos grupos de este sector, cerca del 17% de la población, habían migrado de sus propios territorios, para ubicarse en la frontera de colonización, pero permaneciendo en el territorio nükak, en un proceso similar al que habían vivido los cuatro grupos locales del sector oriental antes mencionado<sup>5</sup>.

En este contexto, la presencia de programas del Estado se fue haciendo cada vez más precaria en el territorio nükak y fue concentrando su atención en los grupos desplazados hacia las inmediaciones de San José del Guaviare. Dicha atención básicamente ha tendido a enfocarse en los servicios de salud y saneamiento básico y en el suministro de mercados y

4 Véase Villa y Houghton (2005), Mendoza (2008), Observatorio de Derechos Humanos y DIH (2007, 2009) y Anaya (2010).

5 Pueblo Nükak (2010), Franky (2011) y Mahecha et al. (2011) presentan un análisis detallado del desarrollo y consecuencias del conflicto armado para los nükak.



objetos como hamacas y toldillos. Sin embargo, esto no ha logrado mejorar sustancialmente la situación de los *nükak* y ellos siguen siendo considerados como en *alto grado de vulnerabilidad y riesgo de desaparición*. En seguida vamos a desarrollar cómo han afrontado los *nükak* todos estos procesos.

### Estrategias *nükak*

Un primer aspecto a mencionar son las transformaciones y ajustes de contenido en las categorías clasificatorias *kawene* y *nükak*. En efecto, podemos constatar cómo desde 1991, año de nuestro primer contacto con los *nükak*, su visión sobre los *kawene* ha cambiado sustancialmente y sus iniciales temores han desaparecido casi por completo, como hemos mencionado.

Una de las formas en que los *nükak* dividen a los no *nükak* es entre *kawene jupü* y *kawene jeñe*. *Jupü* y *jeñe* son términos de parentesco que diferencian entre hermanos menores y mayores, respectivamente. Los *kawene jupü* ya se extinguieron y eran los caníbales que perseguían a sus ancestros. Sin embargo, estos son descritos por los *nükak* como si fueran otro pueblo indígena: por ejemplo, usaban pintura corporal y arco y flechas en lugar de ropa y armas de fuego<sup>6</sup>. A su vez, *kawene jeñe* es el término genérico que usan para referirse a los actuales miembros de la sociedad nacional. En otras palabras, esta distinción enfatiza las diferencias entre los no *nükak* del pasado, peligrosos seres con un estatus humano ambiguo, y los del presente, seres humanos con los que se puede convivir y hacer alianzas.

Sin embargo, en los últimos años la palabra *kawene* ha sufrido otra transformación, pasando de agrupar a todos los «no *nükak*» a ser usada solo para referirse a los «blancos». A su vez, los «otros indígenas» están dejando de ser *kawene* para empezar a ser considerados como *Nükak buwü*, término empleado para referirse también a los *nükak* «mestizos», es decir, a las personas cuyo padre o madre es no *nükak*. Sin lugar a dudas, esta transformación ha estado influenciada por los diferentes discursos que parten de la oposición indígena/blanco, la cual puede implicar además conceptualizaciones y valoraciones antagónicas entre sí. Por ejemplo, la del colono que la emplea en un sentido peyorativo, la institucional que enfatiza en una «discriminación positiva» en el marco del multiculturalismo

6 Es probable que los *kawene jupü* sean otros pueblos indígenas que, desde el siglo XVII, participaran del tráfico de esclavos con los europeos, lo cual a veces fue asociado por sus víctimas con el canibalismo (Pineda, 1985).



o la de los líderes de otros pueblos que apelan a la unidad de lo indígena como parte de sus luchas reivindicativas.

Al mismo tiempo, recientemente los *nükak* se han apropiado de esta oposición y ahora se identifican como «indígenas». Sin embargo, debido a los discursos que se han construido para referirse a ellos, y que no se reducen a los estatales, su especificidad étnica no ha tendido a diluirse en una indianidad genérica, como sí sucede con cierta frecuencia con los otros pueblos indígenas del Guaviare. En otras palabras, si bien los *nükak* se reconocen y son reconocidos como «indígenas», son ante todo «*nükak*» o «indígenas *nükak*». Esto ha estado relacionado con particularidades como su contacto reciente con nuestra sociedad y el gran despliegue mediático que desde entonces han recibido. En cierto sentido, sobre ellos se ha construido un gran «marketing étnico», al punto de convertirlos en un ícono de esta zona del país. Así, es común encontrar en San José del Guaviare establecimientos comerciales con alguna referencia a los *nükak*, como cuadros o artesanías, que exaltan una imagen de una cultura indígena pura y muy tradicional, lo que no sucede con los otros pueblos indígenas que también habitan allí.

A esto también han contribuido los discursos, políticas y programas estatales, que enfatizan la atención integral y diferencial como base del respeto y fortalecimiento de la diversidad cultural del país. Y si bien es cierto que se aplica para todos los pueblos indígenas, en la práctica, los *nükak* han estado recibiendo un trato distintivo que ha sido valorado por los otros pueblos como preferencial y con bastantes privilegios. Un indicador de ello se encuentra en algunos documentos estatales, en los que los *nükak* sobresalen sobre el resto de la población indígena, en términos del espacio y profundidad dedicada al tratamiento de sus características y problemáticas<sup>7</sup>.

En este contexto, los grupos locales que han estado en desplazamiento forzado en inmediaciones de San José del Guaviare y, por tanto, en un contacto cotidiano con diversos agentes institucionales, aprendieron pronto que tenían «una cultura propia» que era valorada y respetada, y a partir de lo cual recibían constantes invitaciones a «no perderla y recuperarla y fortalecerla»<sup>8</sup>. Pero también aprendieron que podían hacer un uso instrumental de ella, obteniendo beneficios económicos o facilitando el acceso a servicios y bienes de los *kawene*.

7 Ver, por ejemplo, el Plan Municipal de Seguridad Alimentaria y Nutricional, 2010-2020, de la Alcaldía de San José del Guaviare (2010).

8 Ver, por ejemplo, Barbero, Cabrera y Mahecha (2012).



Esta situación contrasta con la que habían experimentado cuando estaban en sus propios territorios, donde los colonos los exhortaban principalmente a «civilizarse y progresar», abandonando su forma de vida ancestral. De hecho, era notorio el contraste entre los nükak que estaban en San José del Guaviare y los que estaban en su territorio tradicional. Por ejemplo, mientras las mujeres de los primeros grupos permanecían rapadas y con sus rostros pintados según sus propios patrones estéticos, las de los segundos tenían el pelo largo y se maquillaban como las mujeres *kawene*.

De otro lado, hemos mencionado cómo los nükak han reducido notoriamente su movilidad, lo cual ha sido analizado en términos de un proceso de sedentarización. Sin embargo, los nükak se siguen moviendo y, desde cierta perspectiva, lo que han hecho es cambiar una de sus estrategias de manejo territorial y relacionamiento social, pasando, en palabras de Binford (1980), de una movilidad residencial a una movilidad logística ligada a un nuevo tipo de recursos: las alianzas y los servicios y bienes de los *kawene*. Proponemos esta perspectiva como una alternativa conceptual para explorar otras formas de comprender procesos simplificados con términos como «aculturación y sedentarización», que además arrastran con una carga peyorativa por la «pérdida de una identidad» basada en un conjunto de rasgos positivos. Sin embargo, esto no implica desconocer que estos cambios en la movilidad también están asociados a otras situaciones críticas como el despojo territorial.

En otros textos hemos analizado en detalle este aspecto para los grupos en desplazamiento forzado<sup>9</sup>, que podemos sintetizar de la siguiente manera. Entre 2002 y 2006 se presentaron los desplazamientos forzados de dos grupos locales del sector occidental y tres del oriental los cuales dieron origen a dos asentamientos. Los primeros grupos se establecieron en Villa Leonor (Barrancón) y los segundos en Agua Bonita. Estos asentamientos se crearon a partir de la superposición de las lógicas territoriales nükak con las de atención estatal a la población desplazada. Por un lado, se basaban en las relaciones de parentesco y organización social, las cuales definían como «gentes distintas» a estas dos agrupaciones de grupos locales. Y por otro lado, estos asentamientos fueron impulsados por las instituciones estatales, con el fin de tener unos sitios, temporales, pero fijos y estables, que facilitarían la atención de los nükak y minimizaran los conflictos con los dueños de las fincas de la zona por la ocupación y explotación de los recursos de sus propiedades.

---

9 Cfr. Franky y Mahecha (2008) y Franky (2011, pp. 144-196).



Para los nükak estos dos sitios se convirtieron en «campamentos base» y desde ellos organizaban su movilidad, de forma muy articulada con las acciones y programas institucionales. De allí iban y venían personas, grupos domésticos y grupos locales completos. Los períodos de permanencia, las personas presentes en estos sitios y la frecuencia de los movimientos variaban notablemente, pues así como unas familias podían permanecer allí por varios meses, otras podían quedarse solo una noche o se desplazaban constantemente.

Debido a esta dinámica, los nükak y los agentes institucionales pronto desarrollaron otras estrategias más puntuales, en función de sus respectivos intereses. Una de ellas fue acordar las fechas y los sitios de entrega de los mercados de apoyo o de la prestación de servicios conforme a los desplazamientos de los nükak. Así, tanto los indígenas como los funcionarios sabían cuándo, dónde y para qué se iban a encontrar, mientras los nükak estaban por fuera de los asentamientos de Villa Leonor y Agua Bonita. Otra estrategia acordada fue «guardarles a los que no están», que se implementó cuando una o varias familias se ausentaban por períodos breves, si durante ese lapso alguna institución hacía entrega de algún apoyo de bienes o alimentos. De este modo, las familias presentes recibían los apoyos de las ausentes y se los entregaban cuando regresaban. Los nükak fueron muy respetuosos de estos compromisos y nunca se presentó un conflicto debido a que alguien gastara lo que le correspondía a otras personas.

Finalmente, vamos a examinar algunos puntos relacionados con los procesos de toma de decisiones y con la representatividad de un grupo local o de todo este pueblo. Un aspecto a resaltar en este proceso de relacionamiento de los nükak con las instituciones es que estos indígenas, poco a poco, y cada vez más, han venido siendo partícipes de espacios donde se toman las decisiones que los afectan. A ello ha contribuido tanto el marco normativo colombiano como el incremento de jóvenes nükak con competencia lingüística del castellano, quienes se vienen desempeñando como traductores en las reuniones con las instituciones. Sin embargo, algunos agentes institucionales han tratado de convertir a estos jóvenes en «líderes» y «figuras de autoridad que representen a los nükak y con quienes se puedan realizar acuerdos». Pero esto ha traído tensiones y conflictos internos entre los indígenas, que en un caso extremo contribuyeron al suicidio de uno de estos líderes<sup>10</sup>. Al respecto, los nükak plantearon en una reunión institucional que «el jefe de grupo y los dueños de casa de

---

10 Cfr. Henao (2006).



cada asentamiento son quienes toman las decisiones colectivas y es con ellos con quienes se debe concertar. Los muchachos que hablan español solo ayudan con las traducciones y explicaciones, pero no pueden tomar decisiones por todo el grupo ni ser asumidos como sus líderes» (Mahecha y Franky, 2011, p. 37).

Cabe resaltar aquí que entre los grupos en desplazamiento forzado se incrementó sobremanera la presencia del Estado, pues este tiene la obligación de atenderlos. Sin embargo, un gran obstáculo siempre había sido cómo concertar las acciones con los *nükak*, debido a las barreras lingüísticas y culturales existentes. Así se experimentaron varias formas que incluyeron la participación de «líderes» *nükak*, es decir los jóvenes con mejor competencia del español, en las reuniones de los comités interinstitucionales. Sin embargo, este mecanismo ha tendido a desecharse, porque al momento de tomar las decisiones ellos afirman: «¡No! Yo no puedo decir nada. Eso toca preguntarle a toda la gente».

Es así como el espacio que se ha ido consolidando para la concertación de las acciones institucionales ha sido la *reunión comunitaria*, que es promovida por el aparato institucional y es muy próxima a los espacios y formas tradicionales de toma de decisiones, aunque para los *nükak* no tiene carácter vinculante. Es decir, los consensos logrados por la mayoría de grupos domésticos no son necesariamente acatados por todos estos grupos, en parte debido a la gran autonomía que tienen, como ya mencionamos.

Igualmente, los *nükak* son claros en señalar que toda decisión que se vaya a tomar y que afecte al conjunto de grupos locales debe ser consultada con cada grupo local. Como señalamos atrás, estos gozan de gran autonomía y todavía no se ha creado una forma organizativa reconocida por el Estado que represente a todo este pueblo, lo cual en parte se debe a la incapacidad del mismo Estado de reconocer formas organizativas distintas a las que él mismo ha estandarizado. Pero también se debe a que todavía no se ha consolidado una élite de líderes, como la que ya existe entre otros pueblos indígenas, que goce de un respaldo mínimo de las comunidades, así sea solo formal y en el «papel».

### Algunas reflexiones

A pesar de toda esta presencia y relacionamiento con las instituciones estatales, los *nükak* todavía no tienen claro qué es eso que llamamos Estado o gobierno. Y siguen pensando sus relaciones con los agentes institucionales a partir de sus propias relaciones y categorías sociales. Así, por ejemplo, a



veces usan la expresión «reunión muno» o «Bogotá muno» para referirse a dichos agentes. Acá *muno* quiere decir «gente» y es usada para denominar unidades sociales, como uno o varios grupos locales. Por ello algunas veces hablan de los funcionarios como de «la gente que hace reuniones», por cuanto esta es una característica distintiva de dichos funcionarios en comparación con otros tipos de *kawene* con los que se relacionan. En el mismo sentido, *Bogotá muno* se usa para referirse a los representantes de las instituciones de nivel nacional que vienen de Bogotá.

Otra forma de clasificar a los *kawene* es entre «los que son buena gente» y «los que son mala gente», dependiendo de los valores y conductas individuales, como la generosidad, la alegría y la paciencia que tengan hacia ellos. Esta clasificación, que es una de las más comunes en su vida cotidiana, porque es resultado de las experiencias vividas, implica que, por ejemplo, los funcionarios, los guerrilleros, los paramilitares o los policías no son «buenos» o «malos» en sí mismos, como un conjunto abstracto, así como hay «guerrilleros o funcionarios malos», también hay «guerrilleros o funcionarios buenos», dependiendo de cómo ha sido la experiencia con una persona en particular.

Por lo anterior, hay diferencias significativas entre «sus» formas y las «nuestras» (institucionales o académicas) de analizar ciertas situaciones o conductas. Y lo que en el lenguaje institucional se valora negativamente como «paternalismo», los *nükak* desde su lógica, en buena medida basada en las relaciones de parentesco, lo evalúan positivamente. Por ejemplo, a un funcionario de una institución estatal encargada de suministrarles mercados y bienes y herramientas de apoyo lo llamaban cariñosamente *awa Ramón* (papá Ramón), pues consideraban que él los cuidaba y atendía sus necesidades materiales, como debe hacerlo un papá con sus hijos. En este sentido, «Ramón es buena gente y es como nuestro papá». Para los *nükak* era muy difícil entender que, más allá de los comportamientos moralmente valorados de este funcionario, él estaba cumpliendo con su trabajo como funcionario estatal.

De otro lado, y como es bien sabido, el Estado necesita en su accionar construir unos interlocutores que sean representativos de un grupo humano determinado y que participen en alguna medida de la misma lógica institucional. Es decir, cuando se crea una organización indígena o se la reconoce como una «autoridad tradicional», el Estado lo que está haciendo es constituir un sujeto político, un «par», con quien negociar o tratar determinado asunto. Pero hemos visto que esto aún no se ha dado entre los *nükak* y predominan sus formas tradicionales, y que solo la reunión



comunitaria se constituye como el espacio de interlocución, el que un líder de grupo local no tiene realmente el monopolio de las decisiones.

Consideramos que, paradójicamente, a esto también ha contribuido el mismo accionar institucional, a pesar de su imperiosa necesidad de construir interlocutores válidos. En efecto, las instituciones no han logrado desarrollar discursos ni acciones que construyan lo que podríamos llamar una corresponsabilidad mutua, compartir responsabilidades con los grupos locales, pues básicamente, hasta el momento, las relaciones han estado marcadas por un asistencialismo que no ha logrado trascender lo urgente e inmediato, lo cual hasta cierto punto es también funcional para los nükak.

A esta situación igualmente contribuye el que el Estado aún no ha logrado que los nükak «orientalicen» su etnicidad, «esencialicen» su cultura y modifiquen su modo de vida en función de los intereses estatales y en detrimento de sus propias formas de ser y vivir, en el sentido planteado por Jackson (1996, 1998). En efecto, el Estado hace una selección de qué conservar y proteger de la diferencia y qué no. Y si bien los nükak han modificado o abandonado algunas de sus prácticas por influencia de los agentes institucionales, aún retienen la capacidad de decidir qué y cómo o cuándo hacen o no alguna cosa. Así, el desplazarse y marcharse de un asentamiento, temporal o definitivamente, sigue siendo un mecanismo vigente en su forma de resolver conflictos internamente. También siguen robando a sus vecinos o pescando con barbasco, a pesar que las FARC-EP, los paramilitares, los colonos y campesinos, los misioneros y los diferentes agentes institucionales se los prohíban.

En contraste, hemos visto que sí se está dando es un proceso de «etnización», promovido, por una parte, por el Estado y por otros actores *kawene*, al construir «sujetos sociales», individuales o colectivos, que les sean legibles para poder crear y organizar campos de intervención, muchas veces simplificando las prácticas y nociones indígenas. Por ejemplo, al enfatizar en un sentido peyorativo o positivo, la diferencia indígena/«blanco» o las particularidades étnicas de los nükak; y promovido, por otra parte, por los mismos nükak, ya sea al recomponer las diferencias internas y empezar a construir una visión como «un pueblo», que tiene asuntos e intereses comunes que trascienden los intereses particulares de los diferentes grupos locales, pero, también, por los nuevos usos instrumentales que están haciendo de su «cultura».

## Consideraciones finales



Los nükak no están ni a favor ni en contra del Estado, a diferencia de, por ejemplo, parte de los discursos de las organizaciones indígenas del país. Ellos no hablan de estas relaciones en términos de lucha, resistencia, reivindicación de derechos, dominación u opresión. En contraste, sus discursos se siguen basando en términos del parentesco y de la alianza. Michel Foucault planteaba que toda forma de dominación implica una forma de resistencia. Tal vez por esto los nükak no plantean que algunas de sus acciones y prácticas sean formas de «resistencia», por cuanto no se perciben como objeto de la dominación estatal.

Lo que sí es muy fuerte entre los nükak son los discursos relacionados con cómo «ya se están civilizando», cómo ellos sí son buena gente y no son como sus ancestros, bravos, que eventualmente atacaban y mataban a los colonos. Pero, al mismo tiempo, y al igual que otros pueblos indígenas, también se observa cómo están en la búsqueda de un camino intermedio entre «lo tradicional» y lo del «blanco». Esto incluye el mantener vigentes tanto aspectos que podemos llamar «subjetivos» de cada quien (p.ej. el gusto por comer determinados alimentos, como los primates) como otro tipo de aspectos que son centrales en la reproducción de su forma de vida, como los asociados a sus nociones de cuerpo y de construcción de persona.

El reconocimiento de los nükak como sujetos de derecho ha sido un camino difícil y lleno de altibajos, pero poco a poco se ha logrado que sean consultados sobre las acciones que los afectan. Sin embargo, no se ha podido lograr que se reconozca plenamente su forma propia de organización política, generando los mecanismos institucionales que la garanticen. Esto no es algo que afecte únicamente a los nükak, sino que sucede en general con los pueblos indígenas del país, cuyas formas de participación política se han adecuado a las establecidas y reconocidas por el Estado (basadas en capitanes, curacas, cabildos o asociaciones), y en función de sus intereses, en detrimento de las autoridades tradicionales, que además se basan en sistemas que no comparten los mismos principios y mecanismos hegemónicos en las democracias liberales contemporáneas. En síntesis, existiendo otras alternativas de organización política, seguimos muy enmarcados y pensando en las formas impulsadas desde el Estado, lo que en últimas va en contravía de todo el discurso sobre la autonomía y respecto a la diversidad que tanto pregonamos, el cual, por demás, reemplazó el viejo lenguaje centrado en la «integración pacífica», la «incorporación a la vida civilizada» o la «protección» de los indígenas (Correa y Acero, 2013).



## Referencias

- Alcaldía de San José del Guaviare (2010). Plan Municipal de Seguridad Alimentaria y Nutricional, 2010-2020. San José del Guaviare. Sin publicar.
- Anaya, J. (2010). La situación de los pueblos indígenas en Colombia: seguimiento a las recomendaciones hechas por el Relator Especial Anterior. En *Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas*. Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos.
- Barbero, C.; F. Cabrera y D. Mahecha (2012). *Plan Especial de Salvaguardia de Urgencia Nükak*. Bogotá: Dirección de Patrimonio, Ministerio de Cultura, Fundación Erigaie.
- Binford, L. (1980). Willow Smoke and Dogs Tails: Hunter-gatherer Settlement Systems and Archaeological Site Formation. *American Antiquity*, 45(1), 4-20.
- Cabrera, G. (2002). *La iglesia en la frontera: Misiones católicas en el Vaupés 1850-1950*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-Imani.
- (2007). *Las nuevas tribus y los indígenas de la Amazonia. Historia de una presencia protestante*. Bogotá: LitoCamargo.
- (ed.) (2010). *Viviendo en el bosque. Un siglo de investigaciones sobre los makú del Noroeste amazónico*. Medellín: Universidad Nacional de Colombia.
- Cabrera, G.; C. Franky y D. Mahecha (1999). *Los nükak. Nómadas de la Amazonia colombiana*. Bogotá: Unibiblos.
- Cárdenas, D. y G. Politis (2000). *Territorio, movilidad, etnobotánica y manejo del bosque de los nükak orientales, Amazonia colombiana*. Bogotá: Sinchi, Universidad de los Andes.
- Correa, F. y S. Acero (2013). Proyecciones del Instituto Indigenista de Colombia en la División de Asuntos Indígenas. *Baukara, Bitácoras de Antropología e Historia de la Antropología en América Latina*, 3, 83-98.
- Franky, C. (2011). *Acompañarnos contentos con la familia. Unidad, diferencia y conflicto entre los Nükak (Amazonia colombiana)*. Wageningen University.
- Franky, C. y D. Mahecha (2010). Objetivizar para gobernar. Comunidades indígenas, censos poblacionales y control territorial en la Amazonia. En G. Palacio (ed.), *Ecología política de la Amazonia. Las profusas redes de la gobernanza* (pp. 122-144). Bogotá: ILSA, Ecofondo, Universidad Nacional de Colombia.
- Franky, C.; G. Cabrera y D. Mahecha (eds.) (1995). *Demografía y movilidad socio-espacial de los nükak*. Bogotá: Fundación Gaia.



- Franky, C.; D. Mahecha y M. Colino (eds.) (2010). *Pueblos de tradición nómada de la Amazonia y la Orinoquia. Aprendizajes y proyecciones para afrontar el futuro. Memorias de un Encuentro*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Imani.
- Gutiérrez, R. (1996). Manejo de los recursos naturales (flora y fauna) por los nükak. Tesis de pregrado en Biología, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- (2002). *Culturing Nature? Questioning Adaptive Theory in the Colombian Amazon*. Tesis de maestría. Oxford University Press.
- (2003). Cazadores recolectores y el bosque. *Maguare*, 17, 285-303.
- Henao A., D. F. (2006). Mow Be' es el pueblo Nükak Makü que quiere retornar. ONIC, Comité Ejecutivo. *Colombia Indígena*, 28 de septiembre. En línea: [http://colombiaindigena.blogspot.com.co/2008/02/mowbe-es-el-pueblo-nukak-mak-que-quiere\\_9302.html](http://colombiaindigena.blogspot.com.co/2008/02/mowbe-es-el-pueblo-nukak-mak-que-quiere_9302.html)
- Jackson, J. (1996). ¿Existe una manera de hablar sobre cultura sin hacer enemigos? En F. Santos-Granero (comp.), *Globalización y cambio en la Amazonia indígena* (vol. I, pp. 439-472). Quito: FLACSO Ecuador, Abya-Yala.
- (1998). Impacto de la reciente legislación nacional en la región colombiana del Vaupés. En M. Sotomayor (ed.), *Modernidad, identidad y desarrollo* (pp. 287-314). Bogotá: ICANH, Colciencias.
- Mahecha, D. (2007). Los nükak: experiencias y aprendizajes del contacto con otras gentes. En L. Wetzels (ed.), *Language endangerment and endangered languages. Linguistic and anthropological studies with special emphasis on the languages and cultures of the Andean-Amazonian border area* (pp. 91-106). Leiden: CNWS.
- Mahecha, D. y C. Franky (eds.). (2011). *Los nükak. El último pueblo de tradición nómada contactado oficialmente en Colombia*. Copenhague: IWGIA.
- Mahecha, D.; C. Franky, R. Gutiérrez, L. Olmedo M. (2011). Contacto, desplazamiento forzado y cambios entre los nükak. En D. Mahecha y C. Franky (eds.), *Los nükak. El último pueblo de tradición nómada contactado oficialmente en Colombia* (pp. 10-29). Copenhague: IWGIA.
- Mendoza, D. (2008). Los DEP en tierras de kuwoi. Cambios socioculturales y conflicto armado en el pueblo indígena guayabero del río Guaviare. Tesis de maestría, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Mondragón, H. (1991). Estudio para el establecimiento de un programa de defensa de la comunidad indígena nükak. Informe final. Bogotá. Sin publicar.
- Oliveira, J. (org.) (1998). *Indigenismo e territorialização. Poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Río de Janeiro: Contra Capa Livraria.



- Observatorio de Derechos Humanos y DIH (2007). Diagnóstico Departamental Guaviare. Estadísticas por Departamento. Programa Presidencial de Derechos Humanos y DIH, Vicepresidencia de la República.
- (2009). Diagnóstico de la situación del pueblo indígena nükak makú. Programa Presidencial de Derechos Humanos y DIH, Vicepresidencia de la República.
- Pineda, R. (1985). *Historia oral y proceso esclavista en el Caquetá*. Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales.
- Politis, G. (1996a). *Nükak*. Bogotá: Sinchi.
- (1996b). Moving to produce: Nükak mobility and settlement patterns in Amazonia. *World Archaeology*, 27(3), 492-511.
- (2007). *Nükak. Ethnoarchaeology of an Amazonian People*. Walnut Creek: Left Coast Press.
- Pueblo Nükak (2010). Pueblo Nükak. En C. Franky, D. Mahecha y M. Colino (eds), *Pueblos de tradición nómada de la Amazonia y la Orinoquia. Aprendizajes y proyecciones para afrontar el futuro. Memorias de un Encuentro* (pp. 34-44). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-Imani.
- Villa, W. y J. C. Houghton (2005). *Violencia política contra los pueblos indígenas en Colombia 1974-2004*. Bogotá: CECOIN/OIA/IWGIA.