

In: Carlos E. Franky y Carlos G. Zárate, eds., *IMANI MUNDO: Estudios en la Amazonia colombiana*. Universidad Nacional de Colombia, Instituto Amazónico de Investigaciones Imani, Sede Leticia, 2001.

ISBN: 958-701-084-1

Treinta años estudiando el Vaupés: Lecciones y reflexiones

Jean E. Jackson

(traducción de Juan A. Echeverri)

Primer trabajo de campo

Cuando llegué al Vaupés en noviembre de 1968, encontré que el pueblo de Mitú consistía de unos 700 habitantes, la mayoría de ellos de otras partes del país y anhelando regresar, enviados allí para atender, directa o indirectamente, las necesidades percibidas de la población indígena de habla tucano y arawak. La pista aérea era un río de lodo y el pueblo parecía sacado de una película del Salvaje Oeste. Mi compañero de viaje, Peter Silverwood-Cope, quien estaba haciendo trabajo de campo entre los Makú colombianos, me dijo, “Esta es la parte más triste del viaje”.

Ansiosa de ubicarme en un sitio de trabajo de campo, resentí el tiempo que tuve que pasar en Mitú esperando un vuelo que me llevara hacia el sur. Aunque también disfruté algo de él. Conocí alguna gente local fascinante, escuché historias salvajes del tiempo del caucho, asistí a un asado patrocinado por la Comisaría (donde, según me contaron después, escandalicé a todo el mundo al quitarme mis sandalias y bailar descalza), fui a pescar con la gente del hospital, y, queriendo algo para ocupar mi tiempo, trabajé con el Padre Francisco Arango Aristizábal en el Internado María Reina en su compendio de las lenguas indígenas del Vaupés.

Si alguien me hubiera preguntado, “¿Por qué no estudia a Mitú?”, yo me hubiera reído. Mitú era una estación de paso en el camino hacia los nativos “reales”. El paradigma de investigación antropológica de ese tiempo, como todos lo sabemos, era estudiar “nativos”, quienes eran, si se estaba localizado en el hemisferio occidental, o bien indígenas americanos o Inuit. Es fascinante de qué manera ha cambiado el sistema de valor antropológico. Ahora estudiamos culturas híbridas, nos enfocamos en la modernidad y la globalización, y miramos tanto a los Mixtecas del sur de California como a aquellos de Oaxaca. Pero el sistema de valor “Vaya hasta el corazón de la selva” era en aquel entonces muy claro, tanto dentro de la antropología como en el estereotipo popular sobre los antropólogos. Yo ganaba créditos extras por ir a lugares tan alejados, un sistema de prestigio sobre el cual escribí más tarde en un artículo sobre género y trabajo de campo (1986).¹

Fui a dar al Vaupés en buena medida por accidente, habiendo ido a dar a Colombia también por accidente. Originalmente había planeado trabajar entre los Tikuna brasileiros. Desafortunadamente, en ese tiempo había surgido un enorme escándalo internacional involucrando a la agencia indigenista brasileira, SPI, cuando se revelaron casos de

envenenamiento intencional y bombardeo aéreo de asentamientos indígenas. Todas las personas con las que hablé me dijeron que si iba al Brasil nunca obtendría un permiso para ir al campo. Entonces, escribí furiosamente cartas a Perú, Ecuador, Venezuela y Colombia, y recibí una respuesta maravillosa de Alicia Dussan de Reichel. Empaqué mis maletas y llegué a Bogotá, y Gerardo Reichel-Dolmatoff y su esposa Alicia me advirtieron que los Tikuna eran demasiado aculturados para mi proyecto. ¿Por qué no ir al Vaupés donde Gerardo y Alicia estaban trabajando? Me fui para Mitú.

También por accidente terminé en una maloca bará en las cabeceras del río Inambú, un tributario del Papurí, no lejos de la frontera brasilera. Después de dejar a Mitú en dirección sur, pasé más de un mes encontrando un sitio de trabajo apropiado. Yo estaba interesada en encontrar un asentamiento tan poco aculturado como fuera posible, porque mi investigación tenía que ver con nociones y prácticas nativas referentes a la enfermedad, la salud, el cuerpo, etc., y dado el paradigma de investigación de campo de la disciplina de buscar lo exótico, yo quería encontrar la menor influencia posible de la medicina occidental. Un tiempo pasado en el Papurí y el caño Virari me convenció de que necesitaba encontrar una maloca tradicional, probablemente en las cabeceras de una quebrada. Cuando pasaba la navidad en Monfort, vi al padre Oscar López Gil ahogarse trágica e innecesariamente en uno de los remolinos bajo los rápidos. Entre los Tucano que inundaron el pueblo misionero después de la muerte del Padre estaba un Desana, Samuel Holguín, quien me dijo que sus cuñados bará en el caño Inambú eran justo lo que yo necesitaba para lo que quería hacer. Poco después viajé con él durante seis días con todo mi equipo y llegué al asentamiento, lista para permanecer por lo menos un año, nunca habiendo puesto los ojos en ninguno de los residentes.

Pronto me di cuenta de que tendría que desechar totalmente mi propuesta de investigación, al encontrarme en un escenario en el cual todo el mundo era multilingüe y casi todas las conversaciones potencialmente lo eran. Yo había leído el ensayo de Arthur Sorensen de 1967 acerca del sistema multilingüe del Vaupés, pero sus implicaciones para una propuesta de investigación como la mía, que dependía de suscitar información lingüística, no me habían calado. La metodología de la propuesta, basada en una teoría de que tales métodos de suscitar información proveen acceso al pensamiento real – principalmente de tipo clasificatorio, constructor de estructura mental y de toma de decisiones – claramente requeriría aprender todas las lenguas representadas en la comunidad de habla local. Los residentes pertenecían a cuatro patriclanes lingüísticamente afiliados, y otras lenguas eran habladas de tiempo en tiempo. Incapaz de realizar mi proyecto, encontré que no podría encontrar un proyecto alternativo que no exigiera las mismas demandas. Después de muchas cavilaciones angustiosas, me resolví por estudiar el sistema mismo. No habiendo tomado cursos específicamente sobre parentesco y matrimonio, y por consiguiente conociendo poco sobre los sistemas unilineales y los sistemas matrimoniales prescriptivos (aunque esos asuntos estaban muy de moda), experimenté una gran aprehensión acerca de ser capaz de escribir una tesis de doctorado y comencé a contemplar la idea de carreras distintas a la académica.

Formación de postgrado

Mi investigación para la tesis de doctorado duró desde octubre de 1968 hasta noviembre de 1970. Sí logré llevar a cabo un estudio regional del sistema de parentesco y matrimonio en el Vaupés y redactarlo por escrito. Luego publiqué *The Fish People*:

Linguistic Exogamy and Tukanoan Identity in Northwest Amazonia (La gente pescado: Exogamia lingüística e identidad tucano en Amazonia noroccidental), enfocado en este sistema.² Mi naciente interés en identidad social y en como definir “cultura” en un escenario como el Vaupés me condujo a la “Introducción” de Fredrik Barth a su colección de artículos *Ethnic Groups and Boundaries* (Grupos étnicos y fronteras, 1969) porque me ayudaba a explicar, al menos en parte, algunas de las preguntas que inmediatamente surgen, aún hoy en día, cuando describo la sociedad tucano. ¿Por qué, si hay tanta interacción entre hablantes de diferentes lenguas, las lenguas no convergen? ¿Por qué no simplemente todos hablan Tucano, la cual es ya una lengua franca? Ciertamente, yo misma le hice la última pregunta a un joven bará, quien me respondió: “Si todos habláramos Tucano, ¿dónde conseguiríamos a nuestras mujeres?” Después de leer acerca de situaciones algo similares en otros lugares del planeta, donde dialectos y registros son emblemas de unidades de parentesco exogámico y por lo tanto señalan consanguinidad o matrimoniabilidad, me di cuenta de que, aunque el caso tucano era el más extremo, la lógica subyacente no era totalmente única, y sistemas comparables podían ser encontrados en las tierras altas de Nueva Guinea, en Brasil y en California.

En los años sesenta circulaban cuatro definiciones principales de cultura. Las tres primeras eran ideacionales, viendo a las culturas como sistemas mentales. Una, el estructuralismo, reinaba suprema en Europa y fue luego adoptada (y transformada) en Gran Bretaña por Edmund Leach y otros. La segunda, que veía a la cultura como un sistema simbólico, vino a estar asociada con antropólogos norteamericanos, Clifford Geertz y David Schneider. La tercera era la antropología cognitiva, que veía a la cultura como un sistema cognitivo. La cuarta, característica de la escuela de la ecología cultural, veía las culturas como adaptación.

Fui estudiante de postgrado en la Universidad de Stanford (California), en ese tiempo uno de los departamentos que promovían la antropología cognitiva, también llamada etnociencia, un método de investigación con mucha influencia lingüística que intentaba entender el mundo de la manera como los nativos lo entendían con métodos que eran objetivos, explícitos, y enteramente replicables por otros investigadores (uno de los significados detrás de “ciencia” en “etnociencia”). Estos “procedimientos de descubrimiento” (*discovery procedures*) en ocasiones fueron referidos como la “nueva etnografía”. En su mayoría los proyectos se enfocaban en etnobotánica o sistemas clasificatorios similares porque estos esquemas culturales se referían a cosas visibles y concretas y por lo tanto eran más fácilmente confirmados que, digamos, un etnopanteón de dioses. Los métodos de investigación trataban de descubrir el significado de las palabras y su organización en categorías y de ahí en dominios semánticos completos (la influencia de la lingüística estructural es muy clara aquí). La etnociencia también requería verificar hasta qué punto los modelos que uno derivaba de sus “procedimientos de descubrimiento” eran compartidos, y en consecuencia hacían parte de la “cultura”. Ward Goodenough definía la cultura como un sistema cognitivo:

La cultura de una sociedad consiste en todo aquello que uno necesita conocer o creer con el fin de operar de una manera aceptable para sus miembros. La cultura no es un fenómeno material; no consiste de cosas, personas, comportamientos o emociones. Es más bien una organización de esas cosas. Es la forma de las cosas

que la gente tiene en sus mentes, sus modelos de percibir las, relacionarlas y, en otros aspectos, interpretarlas (1957, p. 167).

Cada movimiento intelectual se ha constituido en oposición al que en su momento ha tenido predominio, y la antropología cognitiva fue una reacción contra la escuela de cultura y personalidad, confinada a la antropología norteamericana y asociada con Ruth Benedict y Margaret Mead, cuyos pecados eran: (1) un profundo etnocentrismo (en sus presuposiciones acerca de la personalidad, los impulsos humanos básicos, lo que constituye comportamiento humano “normal”), (2) una apropiación extremadamente no-científica de una teoría psicoanalítica igualmente no-científica (un pecado combinado con la aplicación de esa teoría a sociedades enteras), (3) investigación de campo muy subjetiva. Aunque muchos antropólogos de cultura y personalidad trataron de sistematizar sus métodos, prestando de la psicología clínica, para lograr resultados transculturales de alguna manera comparables, estos métodos, por ejemplo las pruebas proyectivas, eran igualmente etnocéntricos. (Algunos métodos, por ejemplo las observaciones aleatorias y cronometradas, constituyeron genuinos avances.) Sus adherentes, por supuesto, estarían profundamente en desacuerdo con estos juicios. En cualquier caso, su foco en similitudes y diferencias de instintos y emociones a través de las culturas, y su contaminación con supuestos occidentales de universales culturales, hicieron que cultura y personalidad apareciera como una escuela muy desorganizada y subjetiva para nosotros investigadores “objetivos”.

La etnociencia pronto perdió favoritismo, y justificadamente por cierto, porque se había encajonado en sus “procedimientos de descubrimiento” muy rígidos, incapaz de dar cuenta de las variaciones, incapaz de argüir convincentemente que las estructuras reveladas realmente tenían validez psicológica, y sin interés en hacer referencia a un vasto número de tópicos interesantes cobijados por la antropología, como emoción, economía política, estratificación social y otros, porque, a diferencia de los sistemas de clasificación nativos, los datos acerca de aquellos tópicos eran difíciles de obtener sistemáticamente. Entonces, los enfoques interpretativos y marxistas ganaron influencia.

Lo que me lleva a mi primera generalización: todo trabajo de campo está basado en una fundación teórica; no hay manera de poder ir simplemente a recoger datos para analizar y redactar en una forma que puedan ser utilizados en cualquier proyecto inductivo que uno escoja. Toda recolección de datos distorsiona o ignora algunas de las características del objeto observado, y recoger datos con instrumentos humanos de registro (por ejemplo, ojos y oídos) complica el problema. Dicho esto no obstante, si uno es un buen trabajador de campo y ha producido escritos comprensivos, su etnografía continuará teniendo valor a pesar del descrédito en que haya podido caer la posición teórica que uno adoptó. Cuando yo me encuentro con algunos de los artículos que publiqué al principio, me río con la teoría y la metodología. Pero en general permanezco orgullosa del trabajo de campo que hice (aunque pueda lamentar algunos aspectos, por ejemplo, la competencia lingüística), e igualmente orgullosa de lo que he publicado, a pesar del empaque teórico pasado de moda de los primeros escritos.

Mis publicaciones durante los años setenta y ochenta reflejan algunas de las tendencias de la antropología en lengua inglesa de ese tiempo. Un interés continuado era el parentesco y la organización social. La estructura social tucano se volvió extremadamente bien conocida gracias al trabajo de Irving Goldman, Arthur Sorensen, Stephen y Christine

Hugh-Jones, Kaj Arhem, Patrice Bidou, Pierre-Yves Jacopin y más tarde Janet Chernela (quien estudió a los Desana brasileños), y en Colombia Gerardo Reichel-Dolmatoff, Elizabeth Reichel, Martín von Hildebrand y François Correa (y varios estudiantes colombianos que escribieron tesis de grado). El caso tucano suscitó mucho interés en Estados Unidos e Inglaterra, en parte debido a las propiedades formales de la estructura social, pero también debido a su complejidad y extensión – hablantes de más de 16 lenguas participaban en un sistema regional cuya población dispersa residía en una gran sección que atravesaba la frontera colombo-brasilera.

Otra preocupación tenía que ver con el desarrollo de modelos formales y la elección de mediciones cuantitativas apropiadas que produjeran datos que apoyaran tales modelos. El análisis en computador aportaba nuevas aplicaciones interesantes a preguntas muy tradicionales en antropología, y en mis primeros artículos y libro los análisis computarizados de datos demográficos recogidos me ayudaron a desarrollar modelos formales de la terminología de parentesco y patrones de matrimonio tucano. Por ejemplo, la técnica recientemente desarrollada de escalamiento multidimensional, posible sólo con el advenimiento de computadores de alta velocidad, producía un elegante modelo de grados de distancia separando los patrilíneos exógamos tucano, cada uno afiliado con un lenguaje diferente (los cuales denominé “*grupos de lenguaje*”), representados en mi muestra de matrimonios.³ Como mi trabajo era un estudio regional, también desarrollé modelos espaciales formales (1976), algo poco usual en investigación de poblaciones indígenas suramericanas de las tierras bajas.

Los estudios de género se estaban volviendo populares y mi interés aumentó en la misma medida. Mi interés básico era analizar símbolos de género de la consanguinidad y la afinidad, y analizar la diferencia entre lo que decía la ideología acerca de hombres y mujeres y lo que realmente ocurría en el terreno – la *realpolitik* de género (1988, 1991a, 1992, 1996).

Un interés continuado, por supuesto, era el multilingüismo tucano y los papeles no-lingüísticos que cumplía. Me enfoqué en lo que significaba identidad lingüística para los Tucano y en cómo era desplegada en la interacción social. Este sistema es ciertamente complicado y, no siendo una lingüista, escasamente arañé la superficie. Afortunadamente, una lingüista colombo-francesa, Elsa Gómez-Imbert, ha publicado posteriormente excelentes trabajos sobre las lenguas tucano, principalmente el Barasana y el Tatuyo. Ella se enfoca en la fonología e incluye análisis extremadamente interesantes de cómo las marcas lingüísticas son utilizadas para fines sociales (véase, por ejemplo, 1991).

La antropología colombiana y los antropólogos en Colombia

Durante mi trabajo de campo, escritura y los primeros años de mi carrera, fui generosamente apoyada por muchos académicos. La gentileza y estímulo extendidos por Gerardo y Alicia Reichel-Dolmatoff, que continuaron a través de mis años de viajar a Colombia, han hecho toda la diferencia. Los vi por última vez durante el verano de 1993. Stephen y Christine Hugh-Jones y yo comenzamos lo que, estoy convencida, se iría a convertir en una de las relaciones más placenteras y beneficiosas entre investigadores trabajando en el mismo sitio. También conocí, durante aquellos primeros dos años, a Patrice Bibou, Peter Silverwood-Cope y Bernard Arcand, quien trabajaba con los Cuiva de los Llanos. Irving Goldman enteramente apoyó mi investigación y, hasta esta fecha, a la

edad de 89, sigue siendo un invaluable amigo y mentor. A través de los años, habiendo escuchado tantas historias de trabajadores de campo celosos y envidiosos, y aún de algunos que tratan de sabotear el trabajo de otros o que se meten en peleas insignificantes y murmuran a espaldas de aquellos que tratan de desacreditar, tengo que decir que, con una excepción, los especialistas en el área tucano, tanto colombianos como internacionales, han sido extremadamente maduros, generosos y colaboradores unos con los otros. (La excepción es un individuo que permanecerá anónimo, quien de la manera más obvia plagió mi trabajo sobre estructura social, presentándolo en revistas colombianas como suyo propio, a pesar de que colegas antropólogos, que habían visto mi trabajo publicado, me comentaron abiertamente, y entre ellos, sobre lo que estaba haciendo ese individuo.)

Mi relación con la antropología oficial colombiana durante los años setenta no fue tan maravillosa como la que tuve con antropólogos colombianos individuales, por decir lo menos. En 1973, comencé a hacer planes para regresar al campo; hacerlo parecía algo totalmente crucial dada mi falta de preparación teórica en análisis de estructura social antes de mi investigación para la tesis de doctorado. La vasta cantidad de literatura académica que había asimilado después de mi regreso a los Estados Unidos, en las áreas de relaciones étnicas, parentesco y estructura social, lingüística antropológica y estudios de género, sugerían docenas de preguntas que yo no me había hecho en 1968-1970. Sin embargo, para entonces Colombia había legislado la famosa Resolución 626 bis, que permanecería en efecto entre 1974 y 1982 (véase Arocha y Friedemann, 1984, p. 412), que reglamentaba la Ley de patrimonio cultural (Ley 163 de 1959). Alvaro Soto, quien era jefe del Departamento de Antropología de la Universidad de Los Andes y también director del ICAN (Instituto Colombiano de Antropología), tuvo mucha influencia en esto (véase Samper Pizano, 1977, p. 5, citado en Arocha y Friedemann, 1984). La Resolución, que regulaba a los investigadores extranjeros en el país, reflejaba la inquietud de cualquier número de antropólogos colombianos con investigadores extranjeros que hacían sus investigaciones y abandonaban el país dejando muy poco tras de sí; en algunos casos, arqueólogos habían exportado artefactos ilegalmente. Sin embargo, los detalles de la Resolución y su implementación sorprendieron a muchos, y muchos antropólogos colombianos se molestaron con ella desde un principio. Por ejemplo, la Resolución requería que el 30% del presupuesto de la investigación se invirtiera en equipo que permanecería en el país. El acatamiento de otros requerimientos estaba incluso más allá del poder de investigadores individuales; por ejemplo, un investigador tenía que garantizar un cupo para un estudiante colombiano en una universidad con programa de doctorado. Los académicos extranjeros dejaron de ir a Colombia, y valiosos intercambios académicos se estancaron. Hasta donde se, sólo un investigador se las arregló para acatar todos los requerimientos: Jurg Gasché, un antropólogo suizo.

En 1974, me fue concedida una beca de la National Science Foundation (NSF) de Estados Unidos para más investigación en el Vaupés, pero el director de la División de Antropología de NSF, Nancie Gonzalez, consideró que el requerimiento del 30% estaba más o menos al nivel de un soborno y dijo que el gobierno de los Estados Unidos nunca estaría de acuerdo con tal extorsión. Yo volé a Bogotá para tratar de negociar con Soto, pero sin éxito. Él me dijo que yo tendría que entregar 10.000 dólares, que se usarían para comprar un avión de segunda mano – aparentemente él ya tenía visto uno. En 1975, mi predicamento fue discutido en el *Anthropology Newsletter* de la American Anthropological Association por su entonces presidente Richard Adams, lo cual aparentemente enojó e

incomodó a muchos antropólogos colombianos.⁴ (Cuando yo finalmente volví a Colombia en 1985 para el Congreso de Americanistas, en la recepción, cuando me presentaron a dos jóvenes antropólogos, ellos dijeron: “¡Ah, entonces usted es la señora de la avioneta!”.) Yo publiqué mi libro en 1983 sin haber podido regresar al campo.

Los ochenta y los noventa

Cuando hice el doctorado e inmediatamente después, mis intereses eran positivistas en naturaleza – en recoger datos “fuertes” (“*hard*” *data*) (demográficos, de ubicación, etc.), en particular, como lo mencioné arriba, con el fin de obtener un conjunto de modelos que representen los principios de la estructura social tucano. Algunos modelos, que reflejan cómo los Tucano conceptualizan su mundo, serían lo suficientemente concretos y por consiguiente podían ser confirmados. Otros modelos, más abstractos, representarían esquemas de “estructura profunda” y serían por lo tanto más difíciles de confirmar. Estas eran las metas del análisis estructural, del tipo que Levi-Strauss trabajó en sus primeros escritos sobre estructuras de parentesco (es decir, *Les structures élémentaires de la parenté*, 1949). Sin embargo, como la gente de Stanford era estructuralista en el sentido de la lingüística estructural, mis pares y yo, que trabajábamos en parentesco unilineal, terminamos con algo que no se parecía tanto al análisis estructural francés. Por ejemplo, nosotros usábamos una técnica llamada “análisis componencial”, una especie de reducción algebraica de los términos de parentesco a sus componentes de significado separados (por ejemplo: generación, sexo). Tales métodos horrorizaban a nuestros colegas al otro lado del Atlántico, y no sin razón. Los Hugh-Jones eran mucho más estructuralistas en el sentido europeo que yo (ellos eran estudiantes de Edmund Leach), y el trabajo de Bidou y Jacopin era aún más estructuralista.

En los años ochenta hice varios intentos de analizar símbolos en si mismos – en oposición a analizarlos para entender mejor lo que estaba ocurriendo “realmente” en la realidad (es decir, las decisiones que la gente “real” estaba tomando, y las acciones “reales” y observables que resultaban). No habiendo tomado ningún curso en análisis simbólico, antropología de la religión, o cosas de esa naturaleza, me encontré a mi misma en tierra incógnita. Sin embargo, es en las etapas avanzadas de su carrera que uno se interesa en explorar dominios hasta ese entonces intocados, en parte debido a que la teoría en su campo evoluciona, pero también porque estas nuevas áreas de investigación son frescas e invitadoras. Encontré muy beneficiosos estos nuevos retos mentales, que eran tan diferentes de la manera como yo había sido entrenada. Tengo la impresión de que la mayoría de los antropólogos experimentan cambios similares de interés e igualmente quieren tomar el riesgo de zarpar en aguas desconocidas.⁵

En 1983 escribí otro proyecto de investigación para NSF (que no fue financiado) que tenía que ver con el tópico que desde entonces ha cautivado mi interés: el Consejo Regional Indígena del Vaupés (CRIVA), fundado en 1973. Fuera de Colombia no pude encontrar mucho, pero empecé a leer sobre el movimiento indígena en el país y cuando volví a Colombia con ocasión del Congreso de Americanistas en 1985, hablé con cuanta gente me fue posible sobre este fenómeno. En viajes cortos posteriores, mi curiosidad se aumentó, y en 1989 publiqué el primer artículo sobre la nueva investigación. Los temas de la movilización indígena y el nacionalismo étnico, y temas más amplios de política de la identidad, “nuevos movimientos sociales”, análisis constructivista de la etnicidad, etc. son ahora familiares, pero en aquel entonces quedé fascinada con estos fenómenos que no tenía

idea de cómo analizar. El acercamiento constructivista y social interaccional de Barth a la etnicidad de nuevo me fue útil. Como yo había estado siempre interesada en identidad social, las afirmaciones del CRIVA sobre la cultura tucano y las relaciones de la organización con las comunidades tucano alejadas de Mitú, con otros actores en Mitú y con organizaciones indígenas en otras partes del país eran intrigantes. Más tarde encontré que muchos de los asuntos con los que estaba luchando ya habían sido estudiados por antropólogos que trabajaban sobre el movimiento indígena en Estados Unidos y Canadá, pero en Colombia la mayor parte de la atención antropológica a las organizaciones indígenas tenía que ver con movilizaciones en los Andes y se enfocaba en el apoyo activista más que en la investigación. Ciertamente, yo apoyaba lo que el CRIVA estaba tratando de hacer – acabar con los últimos vestigios del sistema de endeude establecido durante el tiempo de caucherías, expulsar al Instituto Lingüístico de Verano o al menos renegociar los términos del contrato (ver Jimeno y Triana, 1985), y ojalá reducir el paternalismo y etnocentrismo de muchos en el clero de la Prefectura (ver 1984). Sin embargo, me preguntaba cómo evolucionaría la organización, y desde muy temprano detecté algunos puntos problemáticos, algunos de los cuales son discutidos en los artículos de 1991 y 1994 sobre el CRIVA.

Mi interés en política de la identidad continuó y el Vaupés continuó proveyendo materiales fascinantes para analizar usando las nuevas teorías. Estos tópicos se volvieron extremadamente populares en la antropología francófona y anglófona en los años noventa. Los antropólogos brasileños, en parte porque eran activistas, también esculcaron estos asuntos (ver Ramos, 1998; Albert, 1997). Para entonces, movilizaciones indígenas estaban ocurriendo virtualmente en todas partes – Brasil, Guatemala, Ecuador y Bolivia y, con menos fuerza, Perú, Chile, Venezuela y Argentina (ver Van Cott, 2000; Brysk, 2000; Carrasco y Briones, 1996) – y aparecieron muchas publicaciones sobre las organizaciones indígenas. Pero, exceptuando México, pocos antropólogos en los países de habla española exploraron esas movilizaciones desde las nuevas perspectivas del análisis construccionista y la teoría de “los nuevos movimientos sociales”.⁶

La teoría posmodernista afectó mi investigación tucano en varios aspectos. Primero, por supuesto, fue el movimiento hacia la política de la identidad y “los nuevos movimientos sociales”. Derrida planteaba que ninguna identidad consistía de un sólido centro pre-dado, sino que era siempre construida en relación a la diferencia, y varios teóricos exploraron las implicaciones de tal posición para los estudios de la etnicidad y el nacionalismo. Cada vez más se vio la identidad como algo constantemente cambiante, resignificado a través de la negociación, que siempre tiene lugar en campos de poder. La segunda influencia fue el “giro lingüístico”, una aproximación que miraba el comportamiento, las instituciones, los rituales, etc., como una clase de discurso, como formaciones discursivas. Siguiendo a Foucault, esta posición teórica planteaba que “las maneras como la gente piensa al mundo, a ellos mismos y a otros alrededor de ellos están constituidas – más que simplemente constreñidas – por formaciones discursivas, es decir, modos de representación más o menos coherentes sobre un reino dado de la actividad o la experiencia” (Wade, 1997, p. 80). Esta idea fue inmensamente atractiva para mí, y todo mi trabajo de los años noventa analizaría la auto representación indígena y el contexto político y social en el cual ella ocurría, como prácticas discursivas. La tercera influencia, una consecuencia de las dos primeras, fue la necesidad de examinar la política de la cultura y sus implicaciones para la teoría antropológica. A pesar del hecho de que mucha gente

hable de cultura como algo que un grupo de gente “posee”, la cultura es también de hecho una construcción discursiva, siempre abierta a diferentes lecturas (véase Wade, 1997, p. 82), lo cual ocurre a menudo en contextos altamente politizados. Y, cuarto, siguiendo el tratamiento de Harvey (1989) de la noción de posmodernidad, ocurrió un cambio en la antropología sobre cómo era conceptualizado “el campo”, admitiendo la existencia de, y a menudo enfocándose en, los efectos del flujo transnacional de bienes, ideas y poder en aún las más remotas localidades. Esto significaba que los antropólogos ya no podían pretender que las interacciones cara a cara y las observaciones hechas durante un año o más de trabajo de campo intensivo en una sola comunidad bastaba, si ellos iban a alegar que sus etnografías eran comprensivas. Debido a las dificultades de transporte y comunicación, investigadores como yo, que fuimos a sitios etnográficos estereotípicamente “*Heart of Darkness*”, tendíamos a escribir nuestra investigación como si la gente que estudiábamos poseyeran un pasado mítico más que histórico y vivieran en una isla que no tenía contacto con otras islas o la tierra firme. Algunas excepciones a esta regla aparecieron mucho antes del advenimiento de la teoría posmodernista, pero muchos de nosotros nos ocupábamos básicamente del aquí y el ahora, de lo que estaba frente a nuestros rostros. Claramente, la investigación de campo cercana y personal durante un período largo es la característica distintiva de la antropología, y su mayor fortaleza. Pero ponerse tapaojos para evitar ver que los Buga-buga eran cualquier cosa menos el ejemplo de las “sociedades frías” de Levi-Strauss (es decir, “sin historia”, para usar la caracterización de Wolf [1982]) era simplemente mal trabajo de campo. Uno puede hacer investigación etnohistórica aún en lugares como el Vaupés, como Hill (1996) y Jimeno (1979) lo han mostrado. Virtualmente todas las sociedades tribales estereotípicas (con la posible excepción de algunos grupos de las tierras altas de Nueva Guinea) están, y lo estuvieron el pasado, caracterizadas por muchos tipos diferentes de interacciones extralocales, algunas de ellas involucrando distancias muy grandes. Por supuesto, agregar dimensiones temporales y espaciales es ciertamente muy difícil en lugares como el Vaupés; no obstante, uno no debería presentar su comunidad de estudio como si tales dimensiones faltaran. Aunque *The Fish People* es un estudio regional, y sí discute las relaciones de los Tucano con el mundo exterior (y un pedacito vergonzosamente corto de historia), básicamente el libro adopta este modelo sincrónico “clásico” de una sociedad en pequeña escala.

Pensando en cómo conducir investigación sobre el movimiento indígena emergente, me di cuenta de que no podía llevar a cabo una investigación de la manera como había sido entrenada para hacerlo – empleando una interacción intensiva cara a cara con los informantes. Pero yo estaba perpleja sobre cómo hacerme a otra metodología. ¿Cómo estudiar las articulaciones entre el movimiento local, el movimiento nacional, y las ONGs internacionales? Sin hablar todavía de entender, así fuese de una manera preliminar, a todos los otros actores e instituciones participantes, como por ejemplo la Iglesia. El estado claramente jugaba un papel importante, pero uno no podía estudiar solamente a los funcionarios locales en Mitú. Entonces, ¿cómo meterse en las oficinas de la DAI o el INCORA en Bogotá? ¿Cómo leer al menos algunos de los documentos que influían en la toma de decisiones? ¿Cómo conseguir permiso para asistir a reuniones, asumiendo que uno tuviera éxito en descubrir que una reunión iba a tener lugar? ¿Cómo ir a otras partes del país a visitar otras organizaciones indígenas para entender mejor la que se está estudiando? (Mi conocimiento del resto de Colombia indígena a finales de los años ochenta era cero.) Mi recolección de datos en este proyecto ha sido mucho más del estilo “coger lo que se

pueda” en comparación con mi investigación anterior, y hace 30 años yo habría desdeñado métodos tan no-sistemáticos, sesgados e incompletos de recoger información. El sesgo es inherente porque mis interlocutores me daban sólo la información que ellos quieren impartirme. Por supuesto, la gente bará en su maloca también me daban sólo aquella información que ellos querían que yo escuchara, pero la situación no estaba tan politizada, y, puesto que yo vivía ahí, yo podía verificar todo lo que se me contaba. El sesgo era un problema en la nueva investigación porque yo carecía de canales adecuados a otras fuentes que me permitieran chequear la información para tener una imagen más comprehensiva.

El nuevo tópico de investigación también requería establecer relaciones significativamente diferentes con los informantes. En 1968-70, yo había vivido en una maloca durante meses a la vez, observando mucho, incluyendo cosas que a la gente no le hubiera gustado que yo descubriera. Pero ellos me *habían* invitado a estar con ellos, y nos habíamos vuelto muy cercanos en los 18 meses (de residencia efectiva a lo largo de un período de dos años). En contraste, cuando yo hablaba con activistas indígenas en Mitú y Bogotá, a menudo quedaba fuera de base: ¿Cómo podía establecer relaciones que fueran beneficiosas para aquellos con los que yo quería hablar y convivir? Una publicación de 1999, que continuaba la escritura reflexiva que caracterizaba el artículo de 1986 (siendo la reflexividad otra influencia posmodernista), se refería a este dilema. Allí yo me quejaba de pertenecer a *todas* las categorías equivocadas – no sólo mujer, sino también antropóloga, gringa, y, para completar, demasiado vieja, porque la mayoría de los activistas eran hombres jóvenes. Y ninguno de ellos estaba conectado a las familias bará y tuyuka que yo conocía en Mitú, quienes habían migrado desde el Inambú y el Papurí.

La antropología colombiana en los ochenta y noventa

Debido al alcance más amplio de mis intereses de investigación, comencé a conocer más colegas antropólogos después de que empecé de nuevo a viajar a Colombia. Me faltan palabras para hablar de la calidez, humor, hospitalidad, energía, intelecto y pura tenacidad con los que estos individuos trabajan y viven sus vidas. A riesgo de sonar sentimental, simplemente diré que amo a los colombianos. No para decir que amo a todos y cada uno de los que he conocido. No para decir que no he visto algunas interacciones muy feas dentro de la comunidad antropológica. Pero tales problemas ocurren en todas partes. Nunca ha sido fácil para los colombianos hacer trabajo de campo y prosperar como académicos, debido a la falta de financiación para investigación y para viajes a conferencias y de becas para obtener grados avanzados en otros países. La ausencia de un programa de maestría en el país hasta hace poco ha impedido algunas iniciativas, habiendo tales restricciones financieras y pedagógicas facilitado el desarrollo de la envidia y de otras clases de resentimiento. Pero a pesar de esos problemas, los antropólogos del país han trabajado extremadamente duro con los estudiantes que asesoran, algunos de los cuales han producido tesis sobresalientes. En general, dadas tales desafortunadas restricciones, la producción antropológica colombiana es verdaderamente impresionante. Cada viaje que hago a Bogotá me trae encuentros con entusiastas estudiantes de antropología. El número de conferencias que los antropólogos colombianos son capaces de montar no es menos que sorprendente, como lo es el número de libros de alta calidad publicados cada año. Es trágico que la crisis política actual haya resultado en que grandes extensiones del territorio hayan quedado fuera de límites para la investigación antropológica, y que la represión se

haya extendido hasta la universidad, como el asesinato del profesor Hernán Henao lo ha dejado en claro.

Auto representación indígena y los retos de la estructura social tucano

En mi publicación de 1999 sobre política de la práctica etnográfica regresé al problema etnográfico y epistemológico con el que había luchado desde el principio: ¿Cómo caracterizar la estructura social tucano de una manera que asegure que los no-Tucano entiendan completamente sus implicaciones?⁷ Yo había escrito acerca del hecho de que la literatura del CRIVA sobre la cultura tucano no hace mención de su estructura social básica, particularmente su sistema de matrimonios. En el artículo de 1999 yo aducía que:

. . . el sistema de exogamia lingüística tan básico a la vida tucano fue distorsionado en las publicaciones del CRIVA en la prensa indígena nacional porque la exogamia lingüística no encaja con la sabiduría recibida sobre los indígenas; el CRIVA estaba “haciendo cultura” (es decir, inventándola a la Hobsbawm y Ranger, 1983) porque quería retratar a los Tucano en términos románticos e idealizados comprensibles para los agentes externos. El problema que yo tenía no era con el cambio real; si la exogamia lingüística fuera de hecho a desaparecer, allá bien. Pero éste no era el caso; las comunidades tucano ni habían renunciado a ella ni la negaban, [al contrario] la practicaban. *Ellos* no estaban incómodos con ella; eran los activistas del CRIVA influidos por nociones pan-indígenas de Indianidad importadas de Bogotá y otras partes (algunos habían asistido a congresos indígenas en otros países). Los activistas del CRIVA hablaban y escribían acerca de forjar un sentido de unidad y hermandad entre todos los Tucano; un miembro habló acerca de la necesidad de terminar las divisiones que separaban los grupos lingüísticos patrilineales exógamos y “avanzar hacia la unidad, de manera que todos los grupos puedan reunirse como hermanos”. Me parecía que tal retórica, al menos cuando utiliza las metáforas del parentesco consanguíneo, negaba la importancia continuada del sistema de exogamia lingüística, clave de la estructura social del Vaupés y un rasgo fundamental de la identidad tucano. Yo sentía que tal lenguaje era prematuro; aunque había signos de que la regla de exogamia *residencial* estaba comenzando a romperse, la exogamia lingüística continuaba siendo observada, con muy pocas excepciones y muy negativamente sancionadas. Yo concluí que estos activistas no estaban actuando por los mejores intereses de su electorado – a pesar de la posibilidad de que el esencialismo estratégico o “práctica estratégica” fuera su motivación, no obstante ellos estaban participando en un discurso empezado por la Prefectura desde hace tiempo para negar y desacreditar los modelos con los cuales los Tucano organizan su universo social. Este fue mi primer encuentro con el dilema mencionado arriba, porque me encontré a mi misma con obligaciones a dos comunidades de investigación – a los Tucano como una colectividad y al CRIVA – y aunque me sentía fiel a ambos no podía reconciliar los dos conjuntos de obligaciones.

Yo continué sosteniendo esta opinión. En ninguna de las publicaciones del CRIVA⁸ o de la ONIC está explícita la verdadera naturaleza de la estructura social del Vaupés. Aún una publicación sofisticada de un autor presumiblemente tucano que vive cerca de la región de exogamia lingüística (Caribán Matapí, s.f.) no la menciona. Caribán Matapí habla del “complejo cultural Vaupés” y señala que los varios grupos no tienen un territorio definido

que ellos posean exclusivamente – lo que es verdad; muchos asentamientos tucano están mezclados con los de otros grupos de lenguaje (los patriclanes exógamos, cada uno lingüísticamente afiliado). Pero no hay mención de la estructura social como los Tucano la entienden. El problema fundamental con respecto a cómo rotular este rasgo de la cultura y sociedad tucano sigue en pie: ¿Cómo un grupo social que excluye a las madres, cónyuges e hijos de hermanas de todos sus miembros puede ser una “cultura”, una “tribu” o un “grupo étnico”?

Yo creo que esta omisión al describir las naturaleza del sistema social tucano surge de dos fuentes. Primero, la mayoría de los agentes externos no entienden el sistema social del Vaupés; *es* único en el mundo y es difícil de entenderlo porque nosotros, de una manera automática, vemos el lenguaje como simultáneo con la cultura. (Se me ocurre, sin embargo, que si el sistema tucano fuera *matrilineal*, en el cual los matriclanes exógamos, cada uno lingüísticamente afiliado, excluyeran a los cónyuges, hijos del hermano y *padre*, la gente no se referiría tan fácilmente a esas unidades como “tribus” o “culturas” o “grupos étnicos”. Las razones para esto serían nuestras propias tendencias patrilaterales [por ejemplo, el uso de patrónimos] y el sesgo patriarcal generalizado.) Segundo, hay ventajas políticas inherentes en describir la población del Vaupés como consistiendo de, para usar las palabras de Caribán Matapí, “grupos indígenas muy diversos y de influencias culturales muy heterogéneas” (s.f., p. 31). Este tipo de argumento sigue el modelo que el CRIVA utiliza en sus publicaciones y declaraciones de política. Por ejemplo, en una declaración de política del CRIVA de octubre de 1993, que argumentaba a favor de que el Resguardo de Vaupés se constituyera como una sola ETI (en oposición a un plan del Departamento Nacional de Planeación dividiendo el Resguardo en cuatro ETIs), dice que “. . .el Vaupés es el complejo cultural más grande, no sólo de la cuenca amazónica, sino del mundo, ya que en él conviven 23 pueblos.” El documento vincula la diversidad étnica con la biológica, afirmando que la gran variedad de flora y fauna hallada en la región depende de la existencia continuada de la variedad étnica y viceversa: “Si existe un elemento común a todas nuestras culturas es que vivimos y respetamos esta biodiversidad” (CRIVA, 1993, p. 4). El argumento presentado en este extracto ilustra mi punto acerca de las maneras como consideraciones políticas influyen en la auto representación.

Ahora bien, ciertamente hay variación cultural en el Vaupés. Pero ésta ocurre de subregión a subregión, no entre grupos de lenguaje. La variación entre grupos de lenguaje no es variación “cultural”, sino variación incorporada en un sistema cultural singular y es la que hace que el sistema funcione – como los uniformes diferenciados en un juego de fútbol. La identificación de cada grupo de lenguaje con un patri-lenguaje es uno de tales emblemas. En una subregión tucano dada, los patriclanes lingüísticamente afiliados que se casan entre ellos juegan diferentes papeles en los mitos y son simbolizados de diferentes maneras (por ejemplo, asociados con la tierra, el agua o el aire). Estos son marcadores, sí, pero ellos señalan posición en un sistema, no la presencia de dos culturas distintas. Los patriclanes lingüísticamente afiliados específicos que juegan estos papeles cambian de subregión a subregión: en una parte predominan los Tuyuka, Tukano y Desana, y en otra los Tatuyo, Barasana y Bará. Cualquier sociedad con este tipo de sistema de descendencia exhibirá tales diferencias emblemáticas, sirviendo para demarcar simbólicamente los clanes patrilineales exógamos.

Para repetirlo, un sistema que requiera que las madres, esposos, e hijos de las hermanas de los miembros de una unidad lingüísticamente afiliada pertenezcan a otras unidades no puede ser caracterizada como una colección de *culturas* discretas, no importa qué definición de cultura se emplee. Nadie se referiría a los patriclanes exógamos en cualquier otro sistema unilineal como culturas separadas, sin importar qué marcadores distinguen los clanes. La única diferencia aquí es que uno de los marcadores de distinción es el lenguaje.

Uno puede argumentar que los funcionarios del CRIVA, siendo la mayoría Cubeo, no entienden la exogamia lingüística muy bien. Los Cubeo tienen un sistema de parentesco y matrimonio idéntico al de todos los otros Tucano, excepto que sus unidades exogámicas (Goldman las llama *fratrías*, pero los términos técnicos no importan) no son distinguidas por el lenguaje. No puedo juzgar hasta qué grado este tipo de ignorancia pueda jugar un papel, pero yo pienso que no es mucho, porque no importa dónde vivan los funcionarios cubeo del CRIVA, ellos pasan tiempo en Mitú y por consiguiente están expuestos plenamente a la exogamia lingüística practicada por todos los otros Tucano allí.

¿Importa esta discrepancia? Yo pienso que sí. Desde el tiempo de las primeras misiones, a los Tucano se le hizo sentir vergüenza de muchos aspectos de su cultura. Un sacerdote en Mitú me dijo en 1969: “A mí me tocó quemar aquellas malocas”. El clero católico asumía que, puesto que todo el mundo vivía en la misma habitación, la promiscuidad era rampante. Y toda la parafernalia religiosa por supuesto tenía que ser destruida. (Algunos misioneros del Instituto Lingüístico de Verano veían los rituales tucano como trabajo activo del demonio). Los sacerdotes también pensaban que los matrimonios de intercambio de hermanas eran lo mismo que comprar esposas. Y misioneros católicos en Acaricuara y otras partes deliberadamente trataron de socavar el sistema de exogamia lingüística (ver mi artículo de 1983). El desinterés, en las publicaciones de la ONIC y el CRIVA, en describir la verdadera naturaleza del sistema de matrimonio está teniendo, yo argumentaría, el mismo efecto, aunque por supuesto no tan coercitivo. Sí, el sistema de exogamia lingüística va a desaparecer. Pero no todavía; éste continúa siendo único y bien magnífico por cierto. La exogamia lingüística es tan fuerte que aún los Tucano que se han ido de la región desde hace bastante tiempo y migrado del Vaupés hasta la cuenca del río Guaviare, tratan de mantenerla, aunque experimentan dificultades debido al tamaño reducido de la población (Margarita Chávez, comunicación personal, julio 2000). ¿Por qué el CRIVA debería acabar de clavar el ataúd así como trataron de hacerlo los misioneros?

Las lecciones que aprendemos de este caso son varias, siendo la más obvia la de cómo asociamos tan cercanamente lengua y cultura, una asociación no sólo inexacta a veces, sino también con consecuencias negativas muy reales. Los pueblos indígenas que se embarcan en un proyecto de recuperación y renovación cultural a menudo experimentan serias dificultades en ganar reconocimiento si ellos ya no hablan su lengua (por ejemplo, los Zenú, Cononuco y Pasto). ¿Quisiera alguien, al menos alguien sin un interés anti-indigenista y con una pizca de conocimiento antropológico, imponer tal criterio? Desafortunadamente, los grupos indígenas mismos a veces parecen apoyar indirectamente tal política cuando afirman que la lengua es el *sine qua non* de la indianidad de un pueblo. Aunque está bien subrayar la importancia de la lengua para el mantenimiento cultural, especialmente en proyectos de recuperación lingüística, no importa lo que sea cultura, ella

no es equivalente con la lengua, como el Vaupés y otros sistemas culturales lingüísticamente complejos lo atestiguan.

El asunto que he presentado arriba es importante porque los antropólogos cada vez más se enfrentan a esta clase de dilema de “obligaciones con dos comunidades”. ¿En qué medida deberíamos analizar tales situaciones, dado que nuestros análisis pueden ser recogidos y desplegados por sectores cuyas metas no incluyen apoyar el movimiento indígena, nacional o localmente, con subsecuentes resultados deletéreos al movimiento? Ciertamente los voceros indígenas han dejado constancia de que ellos ven los actuales análisis posmodernos de la auto representación indígena en términos de “invención de tradición / comunidad / discursos de identidad . . . como sólo otra andanada socavando la supervivencia de sus pueblos” (ver Field, 1996). Este era el punto al que yo me estaba refiriendo en mi artículo de 1989. Sin embargo, si no podemos recoger información y analizar discrepancias de este tipo (es decir, analizar por qué la retórica empleada por una organización indígena es incorrecta) – debido a sus consecuencias políticas, o porque nuestros análisis puedan ser apropiados por enemigos del movimiento indígena – nuestro papel como investigadores está seriamente limitado. Por supuesto, cuando uno hace trabajo de campo siempre observa cosas que no escribe, pero me parece que este asunto es demasiado significativo para ser despachado como sólo otro ejemplo de por qué alguna información que se ha recogido sea mejor dejarla en las libretas de campo. Si algo tan básico a la cultura y sociedad tucano, y que continúa siéndolo, está erróneamente representado en las publicaciones producidas por autores indígenas, Tucanos y otros, entonces con seguridad nosotros antropólogos – indígenas y no-indígenas, colombianos y no-colombianos – tenemos una obligación de analizar e interpretar tal representación errada. No porque esto demuestre que tal auto representación es “inauténtica”, sino porque esas discrepancias toman la forma que toman por razones muy significativas, y descubrir cuáles son nos dice mucho acerca de la situación local y nacional con respecto a la auto representación indígena y a su contexto.

Observaciones finales

Yo estoy muy feliz de ser antropóloga y por consiguiente muy afortunada, porque no todo el mundo ama su trabajo, particularmente después de 30 años. Soy profesora de tiempo completo en una universidad prestigiosa, a la cual, siendo un Instituto de Tecnología, me tomó algún tiempo acostumbrarme. Pero ahora estoy muy contenta en MIT (Massachusetts Institute of Technology). Me encanta enseñar tanto como investigar y en general la vida universitaria. He asistido a muchos congresos y conferencias para presentar trabajos derivados del trabajo de campo del Vaupés, y he llegado a conocer muchas personas maravillosas debido a nuestros intereses comunes en las tierras bajas de Suramérica. No puedo saber, por supuesto, hasta qué grado los giros y vueltas que me llevaron primero a Colombia y luego al Vaupés produjeron mi subsiguiente situación afortunada, pero sí se que mi deuda con los Tucano y Colombia es enorme. Yo agradezco al destino cada vez que recuerdo que el sitio de investigación al que vine a dar estaba localizado en Colombia y en el Vaupés.

Mi gran pesar en este momento es no poder regresar al Vaupés, ni siquiera para una visita corta. Mi corazón sangra por las muchas personas que amo y admiro, quienes están experimentando tanto horror allí y en toda Colombia. Necesitamos tener esperanza, por

difícil que pueda ser, de que se encontrará una solución a la crisis extremadamente compleja y extendida que el país está viviendo.

Jean Jackson – Publicaciones referentes al Vaupés

1983: *The Fish People: Linguistic Exogamy and Tukanoan Identity in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press, Studies in Social Anthropology. 283 pp.

Chapters in Books and Refereed Articles:

In press: Contested discourses of authority in Colombian national indigenous politics: The 1996 summer takeovers. In Kay B. Warren and Jean E. Jackson, eds., *Indigenous Movements, Self-Representation and the State in Latin America*. Austin, University of Texas Press.

In press: Introduction. co-authored with Kay Warren. In Kay B. Warren and Jean E. Jackson, eds., *Indigenous Movements, Self-Representation and the State in Latin America*. Austin, University of Texas Press.

1999: "The politics of ethnographic practice in the Colombian Vaupés." Special issue on "Unintended Consequences: On the Practice of Transnational Cultural Critique," J. Peter Brosius, guest editor. *Identities: Global Studies in Culture and Power*, 6 (2-3): 281-317.

1996a: "Coping with the Dilemmas of Affinity and Female Sexuality: Male Rebirth in the Central Northwest Amazon," in Warren Shapiro and Uli Linke, eds., *Denying Biology: Essays on Pseudo-Procreation*. Lanham, MD: University Press of America, pp. 89-128.

1996b: "Hippocrates in the Bush." In Janet M. Chernela and Jeffrey Ehrenreich, eds, special issue on "Healing and the Body Politic: Dilemmas of Doctoring in Ethnographic Fieldwork." *Anthropological Quarterly*, 69, 3: 120-123.

1996c: "The Impact of Recent National Legislation on Tukanoan Communities in the Vaupés Region of Southeastern Colombia." In *Journal of Latin American Anthropology* 1, 2: 120-151. Published in Spanish: "Impacto de la reciente legislación nacional en la región colombiana del Vaupés," in María Lucía Sotomayor, ed., *Modernidad, Identidad, y Desarrollo*. Santafé de Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología: 287-314.

1995a: "Preserving Indian Culture: Shaman Schools and Ethno-education in the Vaupés, Colombia." *Cultural Anthropology* 10, 3: 302-329.

1995b: "Culture, Genuine and Spurious: the Politics of Indianness in the Vaupés, Colombia." *American Ethnologist*, 22, 1: 3-27.

1994: "Becoming Indians: The Politics of Tukanoan Ethnicity." In *Amazonian Indians: From Prehistory to the Present: Anthropological Perspectives*, Anna Roosevelt, ed., Tucson: University of Arizona Press: pp. 383-406.

1993a: "El Concepto de 'Nación Indígena': Algunos Ejemplos en las Américas," in Carlos Uribe, ed., *La Construcción de Las Américas* (Memorias del VI Congreso de Antropología en Colombia). Bogotá: Universidad de los Andes: 218-242.

1993b: "Vaupés Indigenous Rights Organizing and the Emerging Ethnic Self." In Jonathan Hill, ed., *Anthropological Discourses and the Expression of Personhood in South American Inter-ethnic Relations*. South American Indian Studies 3, Bennington: Bennington College: 28-39.

- 1992: "The Meaning and Message of Symbolic Sexual Violence in Tukanoan Ritual." *Anthropological Quarterly*, 65, 1: 1-18.
- 1991a: "Rituales Tukano de Violencia Sexual." *Revista Colombiana de Antropología*, 28: 25-52.
- 1991b: "Hostile Encounters between Nukak and Tukanoans and Changing Ethnic Identity in the Vaupés, Colombia." *The Journal of Ethnic Studies*, 19, 2: 17-39.
- 1991c: "Being and Becoming an Indian in the Vaupés." In *Nation-State and Indian in Latin America*, G. Urban and J. Sherzer, eds., Austin: University of Texas Press: 131-55.
- 1989: "Is There a Way to Talk about Making Culture without Making Enemies?" *Dialectical Anthropology*, Vol 14, 2: 127-144. Reprinted in Fernando Santos Granero, ed., *Globalización y cambio en la Amazonía indígena*. FLACSO, Biblioteca Abya-Yala, Quito, Ecuador, 1996, pp. 439-472.
- 1988: "Gender Relations in the Northwest Amazon." *Antropológica*, 70: 17-38 (published 1991).
- 1986: "On Trying to be an Amazon," in Tony Whitehead and Mary Ellen Conaway, eds., *Self, Sex and Gender in Cross-cultural Fieldwork*. Urbana: University of Illinois Press: 263-74.
- 1984a: "Traducciones Competitivas del Evangelio en el Vaupés, Colombia." *América Indígena*. XLIV, 1: 49-94.
- 1984b: "The Impact of the State on Small-Scale Societies." *Studies in Comparative International Development*, XIX, 2, Summer: 3-32.
- 1983a: "'Traditional' Ethnic Boundaries in the Central Northwest Amazon," in Kenneth Kensinger, ed., *Working Papers on South American Indians: Borders and Peripheries in Lowland South America*, Vol. 4. Bennington: Bennington College: 21-28.
- 1983b: "Vaupés Marriage Practices," in Kenneth Kensinger, ed., *Marriage Practices in Lowland South America*. Urbana: University of Illinois Press: 156-79.
- 1977: "Bará Zero-generation Terminology and Marriage." *Ethnology* XVI, 1, January: 83-104.
- 1976: "Vaupés Marriage: A Network System in the Northwest Amazon," in C. Smith, ed., *Regional Analysis, Volume II: Social Systems*. New York: Academic Press: 65-93.
- 1975: "Recent Ethnography of Indigenous Northern Lowland South America," in B. Siegel, ed., *Annual Review of Anthropology*, Vol. 4. Palo Alto: Annual Reviews: 307-340.
- 1974: "Language Identity of the Colombian Vaupés Indians," in R. Bauman and J. Sherzer, eds., *Explorations in the Ethnography of Speaking*. New York: Cambridge University Press: 50-64. Translated as "Identidad lingüística de los indios Colombianos del Vaupés," In *Lenguaje y sociedad*, Centro de Traducciones Univalle, Cali, Colombia, 1983: 379-398.

Referencias

- Albert, Bruce, 1997. Territorialité, ethnopolitique et développement: À propos du mouvement indien en Amazonie Brésilienne. *Cahiers des Amériques Latines*: 177-210.
- Arocha, Jaime and Nina S. de Friedemann, 1984. *Un siglo de investigación social: Antropología en Colombia*. Bogotá: Etno.
- Brysk, Alison, 2000. *From Tribal Village to Global Village: Indian Rights and International Relations in Latin America*. Stanford: Stanford University Press.
- Caribán Matapí, Rudecindo, n.d. *La Orinoquía y la problemática de sus pueblos indígenas*. Bogotá: Organización Nacional Indígena de Colombia, Ediciones TURDAKKE.
- Consejo Regional Indígena del Vaupés (CRIVA), 1993. Documento sin título elaborado para el Foro Departamental de Ordenamiento Territorial, mayo 5.
- Carrasco, Morita and Claudia Briones, 1996. "La Tierra que nos Quitaron": Reclamamos Indígenas en Argentina. Copenhagen: International Work Group for Indigenous Affairs.
- Field, Les, 1996. Mired Positionings: Moving Beyond Metropolitan Authority and Indigenous Authenticity. *Identities* 3 (1-2): 137-154.
- Gomez-Imbert, Elsa, 1991. Force des langues vernaculaires en situation d'exogamie linguistique: le cas du Vaupés colombien, Nord-Ouest amazonien. *Cahiers des Sciences Humaines* 27 (3-4): 535-559.
- Goodenough, Ward, 1957. Cultural anthropology and linguistics. In P. Garvin, ed., *Report of the Seventh Annual Round Table Meeting on Linguistics and Language Study*. Washington, D.C.: Georgetown University Monograph Series on Language and Linguistics 9.
- Harvey, 1989. *The Condition of Postmodernity*. Oxford: Blackwells.
- Hill, Jonathan, 1996. Ethnogenesis in the Northwest Amazon: An emerging regional picture. In Jonathan Hill, ed., *History, Power and Identity: Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*. Iowa City: University of Iowa Press: 142-160.
- Hobsbawm, Eric and Terence Ranger, eds., 1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jimeno, Myriam, 1979. Unificación nacional y educación en territorios nacionales, el caso de Vaupés. *Revista Colombiana de Antropología* XXII: 59-84.
- Jimeno, Myriam and Adolfo Triana, 1985. El estado y la política indigenista. In *Estado y Minorías Étnicas en Colombia*, Myriam Jimeno and Adolfo Triana Antorveza, eds., Bogotá: Editorial Gente Nueva: 65-143.
- Ramos, Alcida Rita, 1998. *Indigenism: Ethnic Politics in Brazil*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Romney, A. Kimball, 1980. Multidimensional Scaling Applications in Anthropology. In J. Clyde Mitchell, ed., *Numerical Techniques in Social Anthropology*. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues: 71-86.
- Sorensen, Arthur P., Jr., 1967. Multilingualism in the Northwest Amazon. *American Anthropologist* 69: 670-684.
- Van Cott, Donna Lee, 2000. *The Friendly Liquidation of the Past: The Politics of Diversity in Latin America*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Wade, Peter, 1997. *Race and Ethnicity in Latin America*. London: Pluto Press

Wolf, Eric, 1982. *Europe and the Peoples without History*. Berkeley: University of California Press.

Notas

Reconocimientos: Mil gracias a Carlos Eduardo Franky por haberme invitado a contribuir en esta colección, y a Juan Alvaro Echeverri por su traducción.

¹ Ver bibliografía de Jean Jackson sobre el Vaupés antes de las referencias [Nota del editor].

² Hay también capítulos dedicados a la naturaleza de la comunidad de la maloca, la situación sociolingüística, las relaciones Tucano-Makú, la identidad masculina y femenina, la cosmovisión tucano, y las relaciones con el mundo externo.

³ Ver Romney, 1980.

⁴ Véase Arocha y Friedemann para una crítica de este período en la antropología colombiana (1984, pp. 412-416).

⁵ A lo largo de los años me he embarcado en otros tipos de proyectos de investigación. Uno involucraba analizar entrevistas de 70 antropólogos norteamericanos acerca de sus prácticas de tomar notas de campo y su filosofía y sentimientos acerca de la etnografía. El otro proyecto en curso se ha enfocado en el dolor crónico intratable, basado en trabajo de campo en un centro de tratamiento del dolor en un hospital de New England. He disfrutado plenamente estos otros esfuerzos, pero mi primer amor ha sido siempre Colombia y el Vaupés.

⁶ Nótese que sí se produjeron muchas publicaciones, sólo que no del tipo de antropología que estoy discutiendo. La cantidad de trabajo sobre recuperación cultural y lingüística en Guatemala es notable, dada la horrenda represión de los indígenas maya durante la guerra civil. La imprenta de Aby Yala en Ecuador ha producido una admirable lista de libros.

⁷ Los Tucano nunca han tenido, ni en español ni en las varias lenguas tucano, un término genérico para el agregado de grupos de lenguaje exógamos que participan en el sistema. Aunque los hispanohablantes utilizan el término "Tucano" para referirse a la colectividad completa, esta terminología es resentida por los miembros de los otros aproximadamente 15 grupos de lenguaje (por ejemplo, Bará, Tuyuka, Siriano, Yurutí), porque, como la palabra se refiere a un solo grupo de lenguaje (Tucano), excluye a los otros. Además, el uso del mismo término para designar dos unidades sociales en diferentes niveles en la estructura social (el grupo de lenguaje tucano propiamente dicho, y el conjunto completo de grupos de lenguaje tucano y arawak) es confuso. Sin embargo, no parece haber solución al problema, y tanto en español como en portugués "Tucano" se ha vuelto una denominación firmemente arraigada para la unidad más amplia. Como se discutió arriba, ni el término que se usaba antes para los grupos de lenguaje individuales ("tribus") ni el más reciente de "grupos étnicos" es apropiado para los grupos de lenguaje tucano (por ejemplo, Piratapuyo, Desana, Uanano).

⁸ Ya no tengo acceso a la literatura más reciente del CRIVA, puesto que viajar al Vaupés se ha vuelto muy peligroso; mi última visita tuvo lugar en 1993.