

ANÁLISIS DE LA TRADUCCIÓN Y APLICACIÓN DE LA CONSTITUCIÓN COLOMBIANA A LA LENGUA CURRIPACO*

ANALYSIS OF THE TRANSLATION AND APPLICATION OF THE COLOMBIAN CONSTITUTION TO THE CURRIPACO LANGUAGE

Francisco Ortiz Gómez**

El artículo repasa los diferentes momentos en la historia de los curripaco y nheengatú, y su relación con el Estado y sus agentes religiosos, civiles y militares, para entender desde una perspectiva cultural e histórica, el sentido de su participación como pueblos a partir de la Constitución de 1991. En el proceso de traducción de algunos artículos de la carta política, se comprobó que las prácticas históricas socioeconómicas e ideológicas se amalgaman para conformar el actual sincretismo entre tradición cultural indígena, las vivencias de siglos de relaciones de dependencia y las nuevas formas de religiosidad.

Palabras clave: constitución, curripaco, lengua oficial, sincretismo cultural, Río Negro (Guainía).

O artigo repassa os diferentes momentos na história dos curripaco e nheengatú, e sua relação com o Estado e seus agentes religiosos, civis e militares, para entender desde uma perspectiva cultural e histórica, o sentido de sua participação como povos a partir da Constituição de 1991. No processo de tradução de alguns artigos da carta política, se comprovou que as práticas históricas socioeconômicas e ideológicas amalgamam-se para conformar o atual sincretismo entre tradição cultural indígena, as vivências de séculos de relações de dependência e as novas formas de religiosidade.

Palavras chave: constituição, curripaco, língua oficial, sincretismo cultural, Río Negro (Guainía).

A review of the stages in the history of Curripaco and Nheengatú peoples and their relationship with the state and its religious, civil and military representatives is made here to understand from a cultural and historical perspective their role as peoples since the Colombian Constitution of 1991. During the translation process of some Articles it was established that the socio-economical and ideological practices are amalgamated to conform the current syncretism between indigenous cultural tradition, the experiences of centuries of dependant relationships and the new forms of religiosity.

Key words: constitution, curripaco, official language, cultural syncretism, Río Negro (Guainía).

* Antropólogo, Doctor de Tercer Ciclo en Etnología, Universidad de París, Sorbona. Miembro fundador de la Fundación Etnollano, Bogotá (Colombia). E-mail: francisco@etnollano.org

La traducción de apartes de la Constitución colombiana a la lengua curripaco-aja se desarrolló por parte de un equipo de líderes y profesores de la organización Asociación de Autoridades Indígenas Aikurigua, responsables del proceso organizativo de las comunidades Curripaco y Nheengatú del río Guainía, y del programa de Escuelas Comunitarias. El proyecto contó con la asesoría de un equipo multidisciplinar de la Fundación Etnollano¹.

La traducción implicó un ejercicio importante de construcción de nuevos conceptos, a partir de las ideas y prácticas jurídicas de la tradición indígena y de su experiencia histórica. Por eso, más que la traducción de un texto, el ejercicio se orientó a la elaboración de una reflexión sobre los procesos interculturales y políticos vividos por las comunidades a lo largo de la historia, y sobre las visiones, a veces contradictorias, entre la cultura curripaca y la no indígena. El concepto de *ley*, de *escritura sagrada*, de *autoridad religiosa y civil*, y las prácticas sociales de control o sanción por parte de diferentes actores que confluyen en el territorio fueron parte de los temas relevantes que se discutieron, y que son presentados aquí.

El proyecto permitió a los curripaco avanzar en el conocimiento de la Constitución nacional desde su pensamiento jurídico, y con la perspectiva de entender y armonizar sus relaciones internas, así como sus relaciones con la sociedad colombiana y el Estado. El proceso de discusión generó una mayor conciencia del pueblo curripaco sobre los derechos culturales, políticos y económicos, para consolidar su autonomía y fortalecer la capacidad de manejo de los resguardos.

LA METODOLOGÍA INICIAL

Para iniciar el trabajo a mediados de septiembre de 1996, se realizaron diversas actividades y encuentros. Se comenzó con un gran taller que tuvo la participación de capitanes de las comunidades curripacas del río Guainía, con quienes se estableció un convenio para el desarrollo del trabajo, y se conformó un equipo con cuatro traductores, profesores y líderes curripaco.

Como preparación se realizó un taller técnico en Bogotá, en el cual participaron, entre otros, el entonces presidente de la ONIC y lingüista indígena Abadio Green, el senador indígena Gabriel Muyuy y el director del CCE-LA, Jon Landaburu. Este último había coordinado la tra-

ducción de la Constitución a once de las lenguas indígenas. También participaron el lingüista indígena Simón Valencia como asesor del proyecto –quien tuvo la experiencia de traducir la constitución a la lengua cubeo–, el abogado constitucionalista Fernando Torres y el profesor y abogado Germán Villate Santander.

Se realizó una visita a las diferentes dependencias de la Corte Constitucional, en donde fue recibido el equipo de traductores por el presidente de la Corte de aquel entonces, José Gregorio Hernández, quien los alentó en su importante tarea. En las comunidades se generó una



Horno exterior, Payán, río Magüí | 1951 - 1954

CULTURA MATERIAL | FOTOGRAFÍA DE ROBERT WEST | ARCHIVO BLAA-UNIANDÉS

gran expectativa por el desarrollo del trabajo y la participación de los capitanes fue decisiva.

LA CURRIPAQUIA, EN EL ORDEN CELESTIAL Y EN EL ORDEN TERRENAL

El pueblo curripaco está conformado por veinte mil personas aproximadamente, que habitan en la hoya del Alto río Negro –Guainía y Orinoco– zona estratégica del noroeste amazónico, en la confluencia de los ríos Orinoco y Negro, y ocupan desde hace varios milenios un extenso territorio en la actual zona fronteriza entre Colombia, Venezuela y Brasil. Aunque en Colombia distintas comunidades ocupan el departamento de Guainía, la mayor parte de la población está asentada a lo largo del río Guainía en los resguardos Alto, Medio y Bajo Guainía y Negro. En Brasil, los curripaco ocupan principalmente el río Isana en un área demarcada como tierra indígena. En Venezuela se reconoce el territorio tradicional, pero todavía no se ha avanzado en una demarcación oficial de las tierras indígenas.

Los curripaco se relacionan a través de redes exogámicas, ceremoniales y económicas con otros pueblos arawak de la rama maipure norte, principalmente warekena, baniva y baré (hoy día hablantes del nheengatú o lingua geral –lengua de la familia tupí que se extendió por la amazonia en tiempos de la cauchería–); con los cubeo y wanano, grupos de la familia lingüística tucano; y con los puinave. Así mismo, mantienen relaciones asimétricas, de dependencia, con la población colona conformada por antiguos caucheros y extractores de recursos naturales, actualmente convertidos en comerciantes y administradores.

El territorio del Guainía es rico en recursos naturales, caucho, pieles, fibras como el chiquichiqui, oro, platino, cuarzos, minerales radioactivos, tantalita, una gran variedad de minerales cuya explotación parece inminente a juzgar por el número elevado de licencias en trámite ante el Ministerio de Minas y Energía –más de doscientas–, y la presencia creciente de mineros ilegales.

Se distinguen tres momentos en la historia de la relación de los curripaco con las instituciones y las autoridades militares, religiosas y civiles de los tres Estados nacionales, que anteceden al momento actual, marcado por el surgimiento de nuevos proyectos de sociedades multiétnicas y pluriculturales planteados en las nuevas

constituciones, y para el caso de Colombia, en la Constitución de 1991.

PRIMER MOMENTO: EL PAPA ALEJANDRO Y EL TESTAMENTO DE ADÁN

Las raíces de la disputa por el territorio curripaco, por sus almas y su fuerza de trabajo –y hoy por sus riquezas naturales– se remonta al regreso del primer viaje de Cristóbal Colón, cuando en marzo de 1493, obligado por una tormenta, tuvo que atracar en Lisboa e informar sobre las tierras descubiertas al rey Juan II de Portugal. Con base en la Bula Aeternis Regis, Juan II reclama para Portugal la soberanía sobre las tierras descubiertas. Se envían embajadores a Roma y, finalmente, a través de las bulas Inter Caetera, Eximiae Devotionis y Dudum Siquidem, dictadas por el papa Alejandro VI, un aragonés, siguiendo una arraigada tradición teocrática de los pontífices para definir asuntos territoriales, se fija un meridiano a trescientas leguas de las Azores y Cabo Verde, como límite entre los reinos de Castilla al oeste y Portugal al este. Además, desde este límite, pactado en Tordesillas, se decreta la excomunión a quienes se atrevan a navegar a “las Indias” sin la debida autorización de los reyes de Castilla. El Tratado de Tordesillas, que dejó por fuera del reparto del mundo a varias naciones imperiales, se conoció también como “el testamento de Adán”, quien, al decir de Francisco I de Francia, como primer habitante de la tierra sería el único con derecho a repartirla (Morales, 1975).

Durante los siglos siguientes se discutió y se modificó varias veces la ubicación de este meridiano frontera, el cual se debía fijar mediante una expedición en el terreno. Pero esta expedición nunca se llevó a cabo sino hasta mediados del siglo XVIII, cuando los misioneros del Orinoco supieron de las entradas de “bandeirantes” portugueses a través del recién descubierto Canal del Casiquiare, en busca de esclavos para las plantaciones de la costa. Por esos años, el tráfico de esclavos estaba en su apogeo, y los monarcas tenían el mayor interés en defender su participación en ese comercio.

Entonces se encargó la Exploración de Límites a comisiones de cada reino, que aunque no llegaron a encontrarse, ya que los portugueses no subieron más allá de Marabitanas y los españoles no bajaron más allá de la boca del Casiquiare, sí dieron pie a la fundación de poblaciones como San Carlos y San Felipe en 1759, y a la construcción de murallas en San Gabriel y San Felipe (González, 1984). A estos fuertes se suman trincheras en

varias comunidades del río, como Cabezón y Hueso en el río Negro, y Manacal y otras comunidades en el Guainía. Estas estructuras militares revelan la violencia con que operaban los “rescates” por parte de los llamados *bandeirantes*, bandas de esclavistas provenientes de Brasil, que a veces eran acompañados por soldados del reino. Los cautivos eran llevados ante el capellán de indios quien, en un juicio, determinaba que si el cautivo no confesaba sus pecados y no se convertía al cristianismo, sería sometido a esclavitud y llevado a la plantación en el Pará. De establecer la inocencia del prisionero, de todas maneras era condenado a trabajar un número de años en las misiones, para así pagar la deuda causada por los costos de la expedición de “rescate”. A veces los cautivos confesaban su paganismo, pero prometían “regenerarse” para negociar con el confesor el tiempo o las condiciones del cautiverio (Wright, 2005).

En la región del Orinoco eran los indígenas caribe quienes incursionaban por cautivos, por cuenta de los holandeses y franceses, para sus plantaciones en la Guayana. No los llevaban a la fuerza, sino que los intercambiaban por escopetas, machetes y otros bienes, y los trasladaban en calidad de yernos, pues prometían, una vez en su tierra, casarlos con sus hijas. Los caribe, a su vez, estaban endeudados con los europeos que suministraban como “avance” una cantidad de mercancías cuyo valor, por más esclavos que entregaran, no alcanzaba para pagar la deuda. Así que los caribe emprendían sucesivas expediciones al Orinoco, con más mercancías, para intentar comprar más esclavos y poder saldar sus obligaciones (Morey y Morey, 1975). Así como el interrogatorio del capellán de indios y la confesión subsiguiente fueron la primera forma de juicio conocida por los indígenas del río Negro, la deuda o avance fue una de las primeras formas de contrato, conservada hasta nuestros días por parte de fiberos y comerciantes.

SEGUNDO MOMENTO: TIEMPOS DEL CAUCHO Y DE VENANCIO CRISTO

Con la independencia de la península, la situación de los indígenas no mejoró sustancialmente. Durante el siglo XIX, el Alto río Negro permaneció como una fuente de mano de obra, de productos de la selva y materias primas para los pueblos. El gobierno brasileiro intentó establecer un sistema de trabajo para la producción de mañoco² que fuera manejado por jefes indígenas reconocidos. Sin embargo, los comerciantes brasileiros y venezolanos domi-

naron ese intercambio, explotando despiadadamente a los indígenas que intentaban escapar a la dominación refugiándose en los caños. Hacia mediados de siglo florecía el negocio de la construcción de barcos y la elaboración de cordajes en el que los indígenas trabajaban básicamente a cambio de cachaza³. Insatisfechos por el trato inhumano, los baré estaban preparando una masacre general de los blancos, que tendría lugar el día de San Juan, “cuando las viejas deudas serían pagadas” (Wright, 2005: 110). La revuelta no tuvo lugar, pero los baré fueron castigados duramente.

De acuerdo con el estudio de Wright, la influencia de los misioneros carmelitas presentes en la región era, sin embargo, mínima. En la época ya se realizaban festividades religiosas tanto en Venezuela como en Brasil, fiestas patronales o “fiestas de mastro” que se celebran anualmente en cada uno de los poblados. Hoy día aún se recitan letanías en latín al lado de rezos en lengua nheengatú, y se realizan procesiones donde intervienen personajes de la tradición indígena. Ese catolicismo popular, dice Wright, tenía una gran influencia de zambos, descendientes de negros e indígenas, entre quienes se mantenía una fuerte tradición de rebeliones contra los blancos que se remontaba hasta el siglo XVI. En ese contexto, apareció un predicador zambo proveniente de algún quilombo (palenque), conocido como el padre Arnaoud, quien crió y educó al profeta baniwa Venancio Aniceto Camico. Venancio, conocido también como Venancio Cristo, inició una serie de rebeliones contra los caucheros y autoridades, a partir de 1857.

En efecto, la fiebre cauchera generó entre los indígenas distintas formas de resistencia y rebelión que fueron señaladas por las autoridades civiles, militares y eclesiásticas como conspiraciones contra los “civilizados”.

Robin Wright (2005) describe cómo los chamanes indígenas, adoptando símbolos del cristianismo, lideraron diversas movilizaciones de sus poblaciones en contra de los caucheros y comerciantes, negándose a trabajar o enfrentando a los delegados y embajadores del bando opuesto.

El padre Arnaoud formó a Venancio como predicador del catolicismo popular, y con un sentido de rebeldía que desafiaba la autoridad de los caucheros y misioneros. Venancio organizó procesiones y movilizaciones de poblaciones enteras reclamando condiciones justas a las autoridades. Según la tradición de sus descendientes, habría enfrentado al propio Funes, un cauchero que llegó a to-

marse el gobierno de San Fernando de Atabapo⁴, y de quien dicen que escapó varias veces gracias a sus poderes sobrenaturales.

La tumba de Venancio Cristo está en Macareo en las cabeceras de Caño de Ake, un afluente sur del río Guainía, donde todavía hoy es objeto de veneración por parte no sólo de los baniwa, sino también de los curripaco y demás grupos. Venancio aparece como un salvador del pueblo indígena, y su prédica de un mundo más justo en esta tierra y en el más allá ha seguido viva hasta nuestros días.

Desde mediados del siglo XIX hasta el convenio de límites suscrito al final de la década del treinta del siglo pasado, todo el río Guainía estuvo bajo administración venezolana, primero como parte de la Provincia de Guayana y luego del Territorio Federal Amazonas, cuya capital era San Fernando de Atabapo. Posteriormente, la capital se trasladó a Puerto Ayacucho. Maroa y San Carlos de Río Negro –fundados desde mediados del siglo XVIII como poblados misioneros– se desarrollaron posteriormente como asentamientos mestizos donde actualmente funciona la administración, y son sede de destacamentos militares y guardia fronteriza (González, 1984).

La línea de frontera con Venezuela, que a mediados del siglo XIX, según el Tratado de Michelena y Pombo suscrito en 1833, partía desde el sitio de El Apostadero en el río Meta, incorporaba a Venezuela el oriente del actual departamento del Vichada, y llegaba hasta las cabeceras de Caño Ake, en límites con Brasil (Codazzi cit. Haro, 2000). Con el tratado de límites firmado en abril de 1941, la frontera se desplazó a los ríos Orinoco, Atabapo, y de las cabeceras de este último a la isla Venado en el curso medio del río Guainía. De ahí la frontera sigue bajando el curso del río Guainía hasta su confluencia con el canal Casiquiare, donde toma el nombre de *río Negro*, por donde sigue hasta la piedra del Cocuy que constituye un hito fronterizo trinacional.

La presencia de la administración colombiana se inició con el surgimiento de la comisaría del Guainía al dividirse el Territorio del Gran Vaupés, cuya administración de acuerdo con el Concordato, correspondería a las misiones. Sólo hasta mediados de los años sesenta, con la implantación de algunas escuelas e internados de la recién creada Comisaría del Guainía, se empieza a percibir alguna presencia de la administración civil colombiana.

La economía de la región sigue dominada por el mercado de alimentos con Maroa y San Carlos y el comer-

cio de caucho, pieles y fibra de chiquichiqui (*Leopoldina piassava*) con comerciantes de San Felipe. El bolívar es hasta nuestros días la moneda de la economía regional.

TERCER MOMENTO: SOFÍA MULLER Y LAS MISIONES NORTEAMERICANAS

Así, a fines de los años cuarenta, cuando todavía la cauchería y la extracción de pieles y otros recursos naturales mantenía sometidos a los indígenas del Guainía con el sistema del endeude, llegó al territorio una misionera evangélica norteamericana: Sofía Muller. Esta predicadora de la Misión Nuevas Tribus (MNT), basó su trabajo proselitista en la alfabetización de las comunidades y la traducción del Nuevo Testamento a lengua curripaco. Al mismo tiempo, implementó un sistema de reuniones que permitió una interacción social y económica fuera de la influencia de los comerciantes y de los misioneros católicos.

El evangelismo propagado por Muller entre los curripaco y puinave y otros grupos, hizo parte de una empresa a gran escala promovida desde Estados Unidos en América Latina y otras zonas del mundo, pobladas por grupos étnicos y en relativo aislamiento de los Estados. Primero en Centroamérica, en los años treinta y cuarenta, y luego en las décadas de los cincuenta y sesenta, se instalaron en todos los países decenas de misioneros de MNT y del Instituto Lingüístico de Verano (ILV). Se establecieron equipos de misioneros en las comunidades con el único fin, según reiteradas declaraciones, de traducir la Biblia a las lenguas. Sin embargo, el objetivo real fue desarrollar una labor proselitista al tiempo que, apoyados por una empresa de aviación y un sistema de comunicaciones, producían un reporte diario de mensajes desde cada una de las comunidades. Estas comunicaciones, que incluían, en retroalimentación, asesoramiento en asuntos lingüísticos y religiosos, cumplían una función de monitoreo sistemático en zonas aisladas y de frontera de interés geopolítico para el gobierno de Estados Unidos. En 1974, el general Matallana, director del Ejército, lideró una comisión de “Reconocimiento y Verificación” (Matallana, 1974) para establecer la verdad sobre las denuncias relativas, entre otros asuntos, a la violación de la soberanía, prospección minera y contrabando. Se conocieron entonces denuncias por parte de sectores indígenas y luego –con muchas resistencias de parte de la embajada americana– se restringió la acción del ILV en el territorio. Durante la administración liberal de Alber-



Barco en el bajo Atrato entre Bellavista y Ríosucio | 1951 - 1954

TRANSPORTE | FOTOGRAFÍA DE ROBERT WEST | ARCHIVO BLAA-UNIANDÉS

to Lleras Camargo, el gobierno colombiano convino la venida del ILV, se dice, para contrarrestar el poder hegemónico de la Iglesia católica en los llamados territorios nacionales, con lo cual logró efectivamente sustraer de este poder colonial a muchas comunidades. Sólo décadas después, evaluando los procesos de pérdida cultural generados por las misiones evangélicas y su verdadera función de control del territorio al servicio de un gobierno extranjero, se restringió un poco su accionar en el terreno.

David Stoll (1985) documenta las múltiples negociaciones de la embajada americana en favor de la permanencia de los misioneros. Pero fue la guerrilla quien desde los años ochenta expulsó a los misioneros de las comunidades. La organización prosiguió sin embargo con sus tareas con las comunidades desde varias ciudades con un bajo perfil hasta 2002, cuando el ILV en Colombia, constituido como asociación, fue disuelto como entidad legal⁵.

En el contexto de la explotación cauchera y de maltrato permanente por parte de comerciantes, administradores

y misioneros católicos, Muller implementó con éxito un sistema de iglesias dirigidas por pastores indígenas, diáconos y consejos de ancianos, e instauró un ciclo de reuniones periódicas entre comunidades, denominadas *santas-cenas* y *conferencias*, ciclo superpuesto sobre el calendario de rituales de intercambio de alimentos o *dabucuri*⁶.

Este sistema de reuniones programadas a lo largo del año fortaleció la organización política interna, la autoridad de los pastores y el manejo colectivo de los recursos del territorio, y permitió un relativo aislamiento de las misiones y poblados no indígenas. El ciclo de reuniones recorre las diferentes comunidades curripaco y nheengatú, sube por los ríos Negro y Guainía, cruza por las cabeceras del Guainía al Isana y Cuyarí, por donde desciende nuevamente. Este circuito también definió una frontera interna delimitando comunidades evangelizadas y comunidades católicas. Estas últimas, en algunos aspectos, son más tradicionales, por ejemplo, en cuanto al uso de sicotrópicos y alcohol y frente a la vigencia de la ritualidad, el chamanismo y la tradición oral.

La traducción de la Biblia fue un instrumento esencial de la evangelización de MullerSofía; se desarrolló primero como un ejercicio de alfabetización de los adultos en idioma curripaco, escrito con base en el alfabeto castellano. A partir de juegos de dramatización en que los indígenas representaban los personajes bíblicos, Sofía Muller implementó un sincretismo orientado a imponer una ideología de autodisciplina y sometimiento a la autoridad de los pastores, y a la vez de rechazo a la tradición chamánica. Muller prohibió del uso de sicotrópicos y alcohol, y negó la espiritualidad propia bajo pena de terribles castigos en el más allá.

Ñapirikuli, el héroe civilizador de los curripaco y su hijo Kuwai, se asimilaron al dios padre y a Jesucristo. La Virgen María se equipara a Amaru, la madre de Kuwai. Este personaje, dueño de la música de las flautas y de las ceremonias de iniciación, rodeado por un halo de peligro, especialmente para las mujeres y los niños –para quienes la ceremonia es prohibida–, se asimiló al demonio de la tradición judeocristiana. El mito cuenta que Kuwai fue quemado en el sitio de Ñandú, en el río Isana, pero resucitó de sus cenizas en forma de palmas con cuyo tallo se elaboran las flautas sagradas.

Así, en la religión de Sofía Muller, el mal sigue vivo en las tradiciones y ceremonias que continúan practicando algunas comunidades, y también en la cultura de los católicos que fuman y consumen bebidas alcohólicas y de quienes preconiza, hay que mantenerse alejados.

Ahora bien, aunque la tradición ceremonial desapareció casi por completo de las prácticas sociales visibles, la espiritualidad tradicional sigue viva en muchas dimensiones de la cotidianidad curripaco. Especialmente en la relación con el territorio y con los seres de la naturaleza que cuidan las especies y sus espacios de reproducción, y determinan la salud de las personas.

El territorio no es considerado simplemente como una extensión de terreno. Para los curripaco su espacio vital está delimitado por cuatro raudales: Maipures en el Orinoco, Mapiripana en el Guaviare, Ipanoré en el Vaupés y Sao Gabriel en el río Negro, que son puntos cardinales y a la vez proyecciones celestes de las estrellas Sirio, Arturo, Procyon y Vega. Y en el plano del subsuelo, estos raudales son puertas de entrada al mundo de los espíritus de la naturaleza. Así mismo, los demás raudales, y muchas lagunas y cerros son considerados como sitios sagrados donde es prohibido pescar o cazar. Si alguien se

aventura a hacerlo, se expone a que el espíritu dueño del sitio o de la especie le transmita en castigo alguna enfermedad al infractor (Ortiz y Pradilla, 2002).

La cura chamánica se basa en el conocimiento de la geografía sagrada. Cuando alguien se enferma, el chamán debe invocar los sitios y sus dueños espirituales. Fuera de ese territorio se pierde el vínculo, y la persona queda expuesta a las fuerzas desconocidas de otras naturalezas, controladas por chamanes de otras culturas.

La concepción del ser humano como parte de su territorio y de la naturaleza no pareciera compatible con la concepción evangélica en la que la persona está sometida a la omnipotencia de un dios abstracto y al poder de la fe, digamos al poder de la convicción personal. Ante una enfermedad grave, el pastor pregunta al enfermo si se quiere curar por medio de su fe en la Biblia o si se va a dejar morir en manos del chamán.

Sin embargo, de alguna manera, el texto bíblico, con los ejemplos de vida de Jesucristo y sus prédicas, es la expresión de un orden social y también de un orden espiritual. Esa misma dualidad se encuentra en la mitología en la que los actos deliberados de Ñapirikuli determinaron lo que sería el destino de los hombres, en la nueva era, y las reglas que deberían seguir para bien vivir.

HACIA LA PARTICIPACIÓN EN EL ESTADO

En la historia de los curripaco, su relación con las autoridades civiles y el poder de comerciantes y militares ha estado sistemáticamente marcada o justificada por una gama de variantes de ideologías religiosas. En la historia se refiere a:

- La autoridad del papa. El territorio entregado por la autoridad divina del papa a castellanos o a portugueses.
- La condición de cautiverio determinada por la adscripción a la fe cristiana.
- La esperanza de liberación del yugo de los caucheros y comerciantes.
- El cristianismo liberador de Venancio.

Más recientemente, desde hace cincuenta años, aproximadamente, el escape al sometimiento de misioneros católicos y a comerciantes locales se ha dado a través de la organización de iglesias evangélicas en el territorio de las

comunidades. A pesar de una aparente liberación, esta nueva religiosidad se ha reestablecido, ahora en virtud de un nuevo convenio de misiones suscrito, no ya con Roma, sino con el poder que representan misioneros de Estados Unidos al servicio de una cruzada “anticomunista”. Hasta nuestros días, el discurso hegemónico de Estados Unidos se ha fundamentado de una manera simbólica en la imagen de un pueblo elegido que lidera la lucha entre “el bien y el mal”. Como dijo Bush padre recientemente: “Dios no es neutral” (Fresneda, 2001: s/p). El escape, entonces, no ha sido completo.

Sólo en los años sesenta y setenta, cuando se crearon la Comisaría del Guainía y los corregimientos departamentales, y se implantaron escuelas y puestos de salud, se comenzó a instaurar un orden social laico. Estas instituciones, aunque con una cobertura limitada, empezaron a articular la población curripaco con la administración del Estado. En 1989 se constituyeron los tres resguardos del río Guainía y el parque natural de Puinawai. En esas décadas, la presencia no indígena aumentó paulatinamente: algunos funcionarios representantes de los gobiernos centrales, más comerciantes y más colonos dedicados al contrabando, siembras ilegales y minería del oro –con un auge en la década del ochenta–, y, posteriormente, la guerrilla.

En los años ochenta, luego de la creación de la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), se constituyeron las organizaciones indígenas regionales que abrieron espacios de representación a las comunidades. La participación en la Asamblea Constituyente por parte de representantes de los pueblos indígenas, constituyó una decisión muy debatida en el seno del movimiento indígena. Hasta esa fecha, las organizaciones se habían mantenido fuera del Estado y en una posición crítica y de reclamo de derechos. En el III Congreso de la ONIC, celebrado en junio de 1990 en la población de Bosa, se acordó participar en la Asamblea Nacional Constituyente al lado de otras minorías (Muyui, 2002). Las conclusiones del III Congreso hicieron parte del articulado propuesto por los constituyentes indígenas en esa Asamblea.

Promulgada la Constitución, resultaba lógico dar a conocer el resultado de ese ejercicio y difundirlo entre los diferentes pueblos. También se consideró necesario difundir la nueva carta política para promover la participación y armonizar las relaciones entre los pueblos indígenas, la sociedad y el Estado.

EL PROGRAMA DE ESCUELAS COMUNITARIAS Y LA TRADUCCIÓN DE LA CONSTITUCIÓN

Con el proceso de creación y ampliación de resguardos en los setenta y ochenta, y el reconocimiento de sus cabildos como autoridades públicas, se dinamizó el proceso organizativo en todo el país. Un grupo de fundaciones creó el Programa de Consolidación de la Amazonía (Coama), para apoyar el proceso institucional de los resguardos, especialmente en la zona del Amazonas y el Orinoco. En términos de gobernabilidad, el Proceso de Consolidación de los Resguardos apuntaba en la misma dirección que el proceso constituyente, y se formuló acogiendo los planteamientos de los líderes indígenas y sus organizaciones, así como de los constituyentes que sustentaron la necesidad de implementar el reconocimiento de la diversidad y los derechos culturales y lingüísticos y, por otra parte, el derecho a la tierra y a la participación política. El trabajo de Coama se orientó a apoyar a) el proceso organizativo de los resguardos, b) la educación propia, c) la salud y d) la comercialización.

La Fundación Etnollano apoyó a las comunidades del río Guainía con la creación de un Programa de Escuelas Comunitarias, como un ejercicio inicial de autogobierno en aplicación de los principios de participación planteados por la nueva Constitución. La administración departamental consideró que plantear una alternativa educativa distinta a la de sus escuelas e internados constituía una intromisión en su jurisdicción. Para marcar esa posición, a las escuelas comunitarias se las calificó como “escuelas piratas”. En cambio, la propuesta pedagógica y los procesos de normatización lingüística fueron reconocidos por el Centro Experimental Piloto y por delegaciones institucionales de Venezuela y Brasil que participaron en un ciclo de reuniones con las comunidades y con delegados de las organizaciones indígenas. En Inírida, durante un taller binacional de intercambio de experiencias etnoeducativas realizado con Venezuela (celebrado en diciembre de 1991), se presentó un documento sobre “Derechos indígenas en la Constitución del 91”, que constituyó una hoja de ruta para el trabajo organizativo en el río Guainía (Arango, 1991).

Las escuelas iniciaron la educación de adultos con recursos propios, y luego con recursos de la cooperación internacional –como el programa de microproyectos de la Fundación GAIA Amazonas, FGA, proyectos con Danida y con el Fondo Amazónico–. El manejo de estos proyectos permitió un ejercicio de gobierno y manejo de recursos.



Costa al norte de cabo Corrientes | 1951 - 1954
 COSTAS | FOTOGRAFÍA DE ROBERT WEST | ARCHIVO BLAA-UNIANDES

Como parte del ejercicio orientado a fortalecer el autogobierno indígena, las organizaciones acordaron abordar la traducción de algunos artículos de la Constitución relativos a la implementación de su propio proceso organizativo, como en el caso de la Asociación de Maestros (Amcurig), y como la Organización de Capitanes del río Guainía (Aikurigua).

Siguiendo el camino iniciado por lingüistas y líderes indígenas del Centro Colombiano de Estudios de las Lenguas Aborígenes (CEELA) –que emprendió la tarea de la traducción de la Constitución a once lenguas indígenas–, el equipo de líderes y profesores curripaco del río Guainía abordó la traducción a la lengua curripaco de varias normas relacionadas con su ejercicio educativo. La iniciaron los docentes, sin duda el sector más preparado en términos del conocimiento de las dos lenguas y de la escritura, en proceso de normatización.

Al intentar traducir el artículo 10 relativo a la oficialidad de las lenguas nativas, se percataron de que no se trataba tan solo de un ejercicio de traducción en el plano lingüístico, ya que expresar en palabras lo señalado por una norma, constituía en cierta forma un acto legislativo para el cual no sentían tener autoridad moral. Esa tarea

correspondería entonces a los viejos de la comunidad. La idea de la traducción de la Constitución se empezó a discutir con los mayores y los líderes, y pronto se formuló como proyecto.

Así, el ejercicio de traducción no se presentó tan sólo como el encuentro entre diferentes visiones del mundo y de la sociedad en medio de concepciones diferentes de lo jurídico, sino que al abordar los conceptos de *justicia*, *derecho*, *deber*, *Estado*, *Constitución*, se revivieron y consideraron muchos de esos episodios descritos anteriormente sobre la historia de sometimiento e imposición cultural y religiosa.

La posibilidad de implantar un “Estado social de derecho”, donde los indígenas se consideraran como ciudadanos con plenos e iguales derechos a los demás colombianos, pudo parecer a muchos como una utopía remota, frente a la experiencia continuada de violación de derechos, y de imposición de modelos colonialistas de sociedad. Paulatinamente, los líderes indígenas lograron vencer el escepticismo de las comunidades y, poco a poco, la nueva Constitución apareció como la posibilidad de cambio en la relación con las instituciones del Estado y la sociedad: abrió una nueva visión de las relaciones entre los dos mundos.



Cargueros, cerca a Nuquí, Chocó | 1951 - 1954

RÍOS Y ORILLAS DE RÍOS | FOTOGRAFÍA DE ROBERT WEST | ARCHIVO BLAA-UNIANDÉS

El proceso de institucionalizar y legitimar la propuesta del Programa de Escuelas Comunitarias formulado por las comunidades y sus autoridades, suscitó una fuerte oposición de parte de la administración departamental y su Secretaría de Educación, al ver que este modelo de escuela competía con el sistema de internados. Sin embargo, gracias a los convenios de intercambio con Venezuela y a la alianza con el Centro Experimental Piloto –antes de la descentralización, una dependencia con funciones pedagógicas y coordinada desde Bogotá–, el Programa de Escuelas Comunitarias se pudo desarrollar hasta 1998, fecha en la cual estas escuelas fueron reconocidas e incorporadas a la Secretaría de Educación Departamental (SED).

APLICACIÓN DE LA CONSTITUCIÓN EN DEFENSA DE LOS DERECHOS CULTURALES Y POLÍTICOS

En 1994, mediante circular emitida por la Secretaría de Gobierno del departamento del Guainía, supuestamen-

te para garantizar la igualdad en el proceso electoral, se prohibió el uso de la lengua curripaco en las radios del departamento⁷.

Gracias al conocimiento que ya se tenía de la Constitución por parte de líderes y profesores, la ilegalidad de la orden impartida en esa circular se reconoció de inmediato y movilizó al grupo de profesores bilingües a que se tutelaran los derechos lingüísticos por los que abogaba el Programa de Escuelas Comunitarias. Entonces se apoyó al líder curripaco Félix Gómez, en ese momento directamente afectado por estar en campaña por la Asamblea Departamental, para que formulara y presentara una acción de tutela en defensa del uso de la lengua curripaco, al considerar vulnerados los derechos lingüísticos, culturales y de participación⁸.

Presentada la tutela ante el Juzgado Promiscuo de Familia de Puerto Inírida, éste la rechazó por improcedente, con base en los siguientes planteamientos:

1. La oficialidad de las lenguas se restringe al hábitat de las comunidades.

2. No se violó el uso del “dialecto”, porque las radios del departamento no son medios masivos de comunicación, sino aparatos de propiedad del departamento que “graciosamente” pone al servicio de las comunidades.
3. No aplica la tutela por tratarse de un asunto general e impersonal y,
4. Sugiere el uso de otras vías jurídicas (Colombia, 1994: T-384).

La Corte Constitucional revisó ese fallo, y en Sentencia de 1994 (Colombia, Corte Constitucional, 1994: T-384), estableció que la acción sí era procedente, que la discriminación en razón de la lengua deviene en una discriminación racial, y que el ámbito de oficialidad de la lengua es todo el territorio del departamento.

El esperado fallo de la Corte motivó al grupo de profesores no sólo a compartirlo con los líderes de las comunidades, sino a analizar el alcance de ese triunfo político y cultural. Para ello se desarrolló el proyecto de traducción de la Constitución a la lengua curripaco. El fallo demostraba que la ley y la Constitución posibilitaban un nuevo relacionamiento con el Estado nacional, y podrían incidir en la relación con el gobierno departamental, controlado en buena medida por los comerciantes y sectores sociales ajenos a la población indígena.

El reconocimiento de la oficialidad de la lengua y de los demás derechos culturales, componentes esenciales de la propuesta educativa, permitió sustentar con mucha fuerza una segunda tutela para desentrabar el trámite de la personería jurídica de la Asociación Amcurig y su “Programa de Escuelas Comunitarias Curripaco y Nheengatú”. Así, las propias escuelas fueron reconocidas, luego asimiladas a aulas anexas a centros educativos de la SED.

Años después, sin embargo, algunas escuelas fueron desatendidas, y, posteriormente, se cerraron con el argumento de no tener un número suficiente de estudiantes para que su gestión fuese sustentable. De nuevo, los niños de muchas comunidades se vieron forzados a matricularse en internados, donde eran sometidos a una educación convencional que excluía su cultura y su lengua –para no decir nada de las condiciones de mala alimentación y habitación–.

La aplicación de la Constitución en territorio curripaco tuvo un nuevo avance con la creación de las asociaciones de autoridades tradicionales indígenas (AATI), en cumplimiento de los artículos 329 y 330 y del Decreto 1088 de

1993, expedido al amparo del artículo 56 transitorio. Creadas las AATI, en 2005 se relanzó el Programa de Escuelas Comunitarias, nuevamente rechazado por la administración departamental. Sin embargo, las escuelas funcionaron con apoyos del Gobierno central, del Ministerio de Cultura y, después de interponer derechos de petición y tutelas que no prosperaron –aunque causaron un efecto en el Gobierno central–, se recurrió finalmente a solicitar la intervención del Ministerio de Educación (MEN). Por último, a partir de 2009 el departamento del Guainía contrató con las AATI la prestación del servicio público educativo a través de su programa de Escuelas Comunitarias.

LA DISCUSIÓN CONCEPTUAL. LAS VISIONES SOBRE EL ESTADO Y LA LEY

Así las cosas, las reflexiones sobre la ley, las instituciones y el Estado se enmarcan en una controversia permanente con la administración departamental, y en la búsqueda de apoyo de autoridades e instituciones del orden nacional para la aplicación de la ley y la Constitución. La controversia corresponde a una lectura diferente de la Constitución por parte de representantes de la administración departamental, que en la práctica se han resistido a aplicar los principios constitucionales, por lo menos en lo que tiene que ver con las poblaciones indígenas y sus derechos. Esa administración no representa el modelo de Estado social de derecho que preconiza la Constitución de 1991, sino que representa el modelo del viejo Estado, en lo económico, siguiendo el modelo colonizador extractivista; en lo ideológico, católico y en buena parte bajo la administración educativa de la Iglesia que mantiene vigentes prácticas de autoridad derivadas del concordato; y políticamente clientelista y en manos del sector de los comerciantes.

Internamente, también en la sociedad curripaco se tienen distintas visiones de la ley y la autoridad. Además de la división entre comunidades católicas o evangélicas, en esta nueva religiosidad perviven elementos fundamentales de la visión tradicional chamánica, la idea de una pertenencia al territorio y a la naturaleza y a sus seres y fuerzas espirituales, cuyo equilibrio determina la salud, la organización social en clanes que canaliza los conflictos y las relaciones de hostilidad y venganza, y establece la jerarquía social.

Uno de los principales conceptos que se discutió en las asambleas con los capitanes fue la idea de *Estado*. El primer enunciado del artículo primero de la Constitu-

ción, “Colombia es un estado social de derecho, organizado como República unitaria”, se tradujo al curripaco: “*kolumbia ikatsa wanakika wakuetewaaka apadatsa wawaupjiakje pjiumi*”, que en castellano, se entendería: “Colombia es la forma unitaria de pensamiento para todas nuestras diferentes gentes”. El concepto de *Estado* se asimiló a un pensamiento que es común a todos. Es un Estado inclusivo y consensuado. Y el consenso aparece como fuente de la ley y de la autoridad.

El concepto de *territorio*, *waufakawa*, “el espacio donde vivimos”, es una noción que incluye los territorios de los ríos Guainía y Negro y sus afluentes en Colombia, Venezuela y Brasil. *Wayaru wajle*: resguardo, territorio delimitado, o, también, territorio de la comunidad sobre la que se tienen derechos. En efecto, por tradición familiar cada comunidad ocupa y aprovecha los recursos del vecindario de los asentamientos, en particular las áreas de siembra. Se acepta plenamente que cualquier curripaco transite por los territorios de las diferentes comunidades, y que aproveche ocasionalmente sus recursos, sin embargo, para extraer un recurso en mayor cantidad, como por ejemplo, palmas para techar una casa grande, deberá pedir permiso a autoridades de la comunidad.

Los países de Venezuela y Brasil se conocen por sus nombres coloniales como los reinos de Portugal y de Castilla: Putuwetsi (Portugal) y Katiyana (Castilla). Colombia, de cuya existencia se supo apenas en el siglo pasado, se nombra Kulumbia.

Fepaite, “nuestro territorio” (de los curripaco), es el mismo espacio vital, para los curripaco y otros grupos, como para los animales y seres espirituales. Es la noción que mejor expresa el sentido de pertenencia a la “madre tierra”, no tanto como propietarios sino como parte de ésta. Es la “curripaquia”. Aunque se respetan y se temen las diversas autoridades de los Estados nacionales, más por su capacidad coercitiva que por reconocer su jurisdicción sobre el territorio y sus recursos, los curripaco se perciben como parte integral de un amplio territorio trinacional, jalonado por innumerables sitios históricos y sagrados relacionados íntimamente: su ser como curripacos, baniwas, warekenas o nheengatús.

Fepaite pjiumi: el territorio de todos, Colombia. Esta no es tanto una definición espontánea de parte de los líderes, sino un intento de aproximarse al concepto propuesto por los asesores para generar una apropiación de los instrumentos jurídicos de la nueva carta política.



Pizarro, cabo Corrientes | 1951 - 1954
COSTAS | FOTOGRAFÍA DE ROBERT WEST | ARCHIVO BLAA-UNIANDÉS

En el nuevo ordenamiento, los líderes proclaman que no es admisible la pena de muerte, sin embargo, se reconoce también que sigue existiendo la muerte por venganza, producida por medios chamánicos. La traducción expresa el rechazo a toda forma de maltrato físico. “No habrá pena de muerte”: “*Kuriwatsa jnerapitekapja até mayamikarupa*”. No se puede dejar sufrir a alguien hasta morir.

Un caso que se presentó hace unos años ilustra la idea de que el castigo justo a una muerte es la muerte para el culpable. En una partida de caza un curripaco disparó contra un compañero de otra comunidad tras confundirlo con la presa en la oscuridad de la selva. Aunque se trató de una muerte accidental, el responsable fue a la comunidad de la víctima, acompañado de su padre para ofrecer su propia vida y así pagar la vida que se ganó. Los



familiares de la víctima aceptaron la explicación y perdonaron al responsable.

Este acto de confesión, generalmente ante el Consejo de Ancianos, es una práctica adoptada por las iglesias curripaco que generalmente concluye en el perdón. Es una forma de resocializar al responsable de un acto punible. Es probable que esta práctica tenga como antecedente las confesiones a las cuales sometía el capellán de indios a los cautivos de los bandeirantes. Pagar una vida con otra alude también a la deuda económica, a la deuda implacable que se contraía con el cauchero y que se pagaba con maltratos y a veces con la muerte.

Para los curripaco, el derecho y el deber son un solo concepto: “*pasrulitsa pajnika*”: derecho; “*pasrulitsa panaitaka*”: hacer cumplir, deber, obligación. No se diferencia al beneficiario de un derecho del responsable de

cumplir un deber. Pareciera que frente a la ley, en la sociedad curripaco todos son beneficiarios y responsables, lo que expresa un sentido especial de solidaridad.

Vender y comprar también se expresan con una sola palabra: *nuventaka*. En todas estas nociones de *confesión*, *perdón*, *castigo*, *deuda*, *obligación*, *derecho*, prevalece un principio de reciprocidad que es un valor fundamental de las culturas amazónicas.

La confesión ante una autoridad religiosa plantea una ecuación entre la idea de infracción a una norma o un delito, y la noción de *pecado*, infracción a la ley de dios. La Constitución, como expresión del poder del Estado, como el conjunto de las reglas de la autoridad del Estado, se asimiló a la escritura sagrada de la Biblia como expresión de la autoridad de dios. Según la observación de los líderes curripaco, la propia forma de las normas constitucionales enunciadas mediante artículos breves corresponde a la estructura de la Biblia en versículos.

En el contexto de las culturas orales, el libro escrito, y particularmente el impreso, es respetado como vehículo de verdades respaldadas por alguna autoridad. Hasta hace pocos años, cuando la tipografía no era tan extendida y era mínima la cantidad de documentos y publicaciones que llegaban a las comunidades, generalmente provenían de alguna fuente oficial. El libro del Nuevo Testamento, sólo en poder de los mayores, es en sí mismo un objeto de respeto, ya que consigna la palabra divina. En algún grado, la nueva Constitución, y en general, los textos legales y reglamentarios, participan también de ese halo sagrado. Así como los pastores derivan su poder del conocimiento y manejo del libro sagrado, los líderes también apoyan su liderazgo en el conocimiento de los documentos legales, las compilaciones de legislación indígena y la Constitución.

CONCLUSIONES

Las prácticas socioeconómicas e ideológicas desarrolladas a lo largo de siglos de historia de los curripaco, se amalgaman para conformar un sincretismo entre la cosmovisión indígena y las nuevas formas institucionalizadas de relación con la sociedad criolla y sus agentes de poder. El catolicismo de Venancio se desarrolló desde la visión chamánica, mientras que el evangelismo de Sofía Muller se apoyó en algunas pautas del manejo tradicional del territorio, aunque también supuso la destrucción de buena parte de las tradiciones ceremoniales.

Así mismo, el desarrollo del proceso organizativo y de participación en el Estado desde la promulgación de la Constitución de 1991, lo protagonizan la nueva generación de líderes, profesores y capitanes más abiertos a la interacción con el mundo no indígena, pero se apoyan en la generación de los mayores y los pastores, a quienes les reconocen su autoridad moral orientada hacia el interior de la sociedad.

Las reuniones para la traducción, y otros momentos de negociación con la administración, se constituyeron en espacios de encuentro entre las diferentes generaciones para construir una nueva institucionalidad, sobre la base de conceptos jurídicos que preservan algunos valores culturales profundos.



NOTAS

¹La Fundación para el Etnodesarrollo de los Llanos Orientales (Etnollano), hizo parte del Programa de Consolidación de la Amazonia (Coama), cuyo objetivo era fortalecer el autogobierno en los macroresguardos de la orinoquia y amazonía colombiana. Contó con el apoyo de la Unión Europea y la Agencia Danesa para el Desarrollo (Danida).

² Harina de yuca. Alimento principal en la dieta amazónica.

³ Destilado de caña.

⁴ En la confluencia de los ríos Guaviare, Atabapo y Orinoco. Capital del Municipio Atabapo, estado Amazonas de Venezuela.



Canoas frente a El Charco | 1951 - 1954 | TRANSPORTE | FOTOGRAFÍA DE ROBERT WEST | ARCHIVO BLAA-UNIANDES

⁵ Véase: <<http://www.sil.org/americas/colombia/sil.asp?Lang=spa>>.

⁶ Fiesta y ceremonia de intercambio de alimentos practicada por los pueblos indígenas del noroeste amazónico.

⁷ El texto de la circular afirmaba: “Con el fin de garantizar imparcialidad absoluta próximos debates electorales coma

a partir de la fecha queda [sic] terminantemente prohibidas las conferencias radiales y de carácter político coma así como también las charlas por radio utilizando otro idioma ajeno al castellano punto En lo sucesivo y para todos los efectos deberá usarse radiograma punto”.

⁸ Constitución Política de Colombia, artículos 2, 7, 10, 13, 16, 20, y 40, numeral 3.



Mangle negro (*Avicennia nítida*) con neumatóforos, sur de Buenaventura | 1951 - 1954
VEGETACIÓN | FOTOGRAFÍA DE ROBERT WEST | ARCHIVO BLAA-UNIANDÉS

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. ARANGO, Raúl, 1991, *Los derechos constitucionales de los pueblos indígenas en la Constitución de 1991*, Taller Binacional de Educación, Puerto Inírida, Colombia, Etnollano-CEP.
2. CABRERA, Gabriel, 2007, *Las nuevas tribus y los indígenas de la amazonía. Historia de una presencia protestante*, Bogotá, LitoCamargo.
3. COLOMBIA, 1991, *Constitución Política*, Bogotá, Legis.
4. COLOMBIA, Corte Constitucional, 1994, *Sentencias*, “Sentencia T-384”, M.P.: Carlos Gaviria Díaz, Bogotá.
5. COLOMBIA, Ministerio de Educación Nacional, 2007, “Resolución 7882 del 14 de diciembre de 2007, por la cual se aplica el sistema de control de la educación en el departamento del Guainía”, Bogotá.
6. FRESNEDA, Carlos, 2001, “El reto que cambió a George W. Bush”, en: *El Mundo*, jueves 27 de diciembre.
7. GONZÁLEZ, Edgardo, 1984, *Historia del territorio federal amazonas*, Caracas, Presidencia de la República.
8. HARO, Juan, 2000, *De curas y capitanes doctrineros en las misiones y villas del Cantón de Rionegro*, Caracas, Vicariato Apostólico de Puerto Ayacucho.
9. MATALLANA, José, 1974, “Comisión de Reconocimiento y Verificación, Ministerio de Defensa”, en: *Boletín de Antropología*, Medellín, Universidad de Antioquia.
10. MORALES, Francisco, 1975, *Manual de historia universal*, Tomo VI, Madrid, Espasa Calpe.
11. MOREY, Robert y Nancy Morey, 1975, *Relaciones comerciales en el pasado en los Llanos de Colombia y Venezuela*, Caracas, Universidad Católica Andres Bello-Instituto de Investigaciones Históricas.
12. MUYUY, Gabriel, 2002, “Condiciones para que la oficialidad de las lenguas se haga realidad”, en: María Trillos (comp.), *Enseñanza de lenguas en contextos multiculturales. Memorias del Seminario Taller, Enseñanza de Lenguas en Contextos Multiculturales*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, pp. 37-42.
13. ORTIZ, Francisco y Helena Pradilla, 2002, *Rocas y petroglifos del Guainía*, Bogotá, Museo Arqueológico de Tunja/UPTC-DIN/Fundación Etnollano.
14. STOLL, David, 1985, *¿Pescadores de hombres o fundadores de imperio? El Instituto Lingüístico de Verano en América Latina*, Quito, Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo.
15. WRIGHT, Robin, 2005, *História Indígena e do Indigenismo no alto Rio Negro*, San Pablo, FAEP/Unicamp/Mercado das Letras/Campinas.