

LAS IMÁGENES DEL ENCUENTRO CON LOS NUKAK: UN ENSAYO VISUAL SOBRE EL ÚLTIMO PUEBLO INDÍGENA CONTACTADO EN LA AMAZONIA COLOMBIANA

THE IMAGES OF THE ENCOUNTER WITH THE NUKAK: A VISUAL ESSAY ON THE LAST CONTACTED INDIGENOUS PEOPLE IN THE COLOMBIAN AMAZON

Gabriel Cabrera Becerra¹

Resumen. Los Nukak son el último pueblo indígena contactado en la Amazonia colombiana. Desde los primeros encuentros, la fotografía estuvo presente, sin que hasta el momento se indague acerca de dichas imágenes, sus contextos y valoraciones. El seguimiento visual revela que el contacto con los Nukak es anterior a 1988 y que tras cada registro hay intencionalidades o valoraciones particulares. *Palabras clave: Amazonia; Nukak; contacto; fotografía; representaciones*

Abstract. The Nukak are the last contacted indigenous people in the Colombian Amazon. From the first meetings, though photography was present, so far there is little research on these images, their contexts, and evaluations. Visual monitoring reveals that the contact with the Nukak is prior to 1988 and that behind each record there are particular intentions or assessments.
Keywords: Amazon; Nukak; contact; photography; representations

1 Doctor en Historia (2013), Magíster en Historia (2002), Antropólogo (1994). Profesor Asociado en el Departamento de Historia en la Universidad Nacional de Colombia - sede Medellín

Los Nukak son el último pueblo contactado en la Amazonia colombiana. El etnónimo Nukak se compone de la raíz *nuk*, ‘lengua’, y una partícula adicional, *kak*, ‘gente’. Esta última la comparte con la lengua de los Kakua (Silverwood-Cope, 1990, p. 140); se les llamó “gente de la lengua” o “persona de la lengua” (Mondragón, 1994, p. 149). Su territorio tradicional cubre el interfluvio entre los ríos Guaviare e Inírida en el Departamento del Guaviare. Su población estimada era de 378 individuos en 1995 (Cabrera *et al.*, 1999; Franky *et al.*, 2000). Informaciones más recientes precisan que para 2012 su población llegaba a 668 personas (MinCultura, 2017, p. 88).

Aunque en Colombia el contacto con este pueblo es un evento de escasa ocurrencia, para 2007 se menciona la existencia de al menos dos pueblos o sectores de la población en condiciones de aislamiento (Cabrera, 2007). Informaciones recientes elevan esta cifra a diez grupos (Franco, 2012, pp. 392-394). Desde los primeros momentos de contacto, los Nukak fueron fotografiados. Circunstancia que, de acuerdo con Nicholas Mirzoeff, no es una práctica extraña, pues cuando dos grupos se encuentran sin conocerse y ante la imposibilidad de comunicarse a través del lenguaje, la forma como se narra el encuentro es “a través de imágenes”, y al mismo tiempo que en el proceso se conoce, también se destruyen o reemplazan elementos de la cultura (Dussel, 2009, p. 31). Otro autor sintetiza que la vista llega antes que el habla (Berger, 2000). El contacto envuelve una paradoja, revela algo nuevo para quien ve cuando accede a informaciones y sentidos (Mirzoeff, 2003); pero modifica o altera lo que se revela.

El propósito de este ensayo es aproximar una estrecha síntesis del contacto con los Nukak a partir de imágenes fotográficas, las cuales muestran algunos instantes o situaciones que han marcado la vida y la mirada sobre este pueblo indígena. Como fuentes se emplean las fotografías de otros investigadores, al igual que el acervo propio del autor, perteneciente a 1991, 1996 y 2007. Si bien los trabajos iniciales fueron conjuntos con Carlos Franky y Dany Mahecha (797 días en el territorio tradicional, de los cuales convivimos 644 días con los Nukak, y los datos cubren informaciones de diez de los trece grupos locales conocidos). En campo siempre estuve solo (Cabrera *et al.*, 1999, p. 18).

Toda observación es relacional: “Nunca miramos sólo una cosa; siempre miramos la relación entre las cosas y nosotros mismos” (Berger, 2000, p. 14). Por esta razón, en este texto las imágenes se acompañan de algunas de las vivencias del autor, a fin de dar cuenta de su particular experiencia de contacto.

No es frecuente que este tipo de circunstancias se mencione por los antropólogos. Un ejemplo que incluye varias vivencias que acompañan la descripción etnográfica recuerda: “Comencé a sentirme mejor, encontré que la frialdad de la llegada se compensaba ampliamente con aquel espectáculo nativo. Intenté conversar con algunos hombres, que me respondieron cortésmente en yuhup, sin entender lo que yo decía. Distribuí cigarrillos, las personas se agruparon entorno mío. Quedé contento” (Pozzobon, 2002, p. 24). Para efectos de la presentación, en este estudio se abordan tres momentos: el primer contacto los Nukak, entre 1965 y 1990, que incluye un apartado específico sobre la actuación de la misión Nuevas Tribus entre 1974 y 2012. Un segundo momento, al que llamo el contacto permanente, 1990-2002, y la vida bajo el desplazamiento forzado desde el año 2002.

La fotografía es un elemento complejo que puede ser intervenido con distintos propósitos (Gubern, 2004; Aguayo y Roca, 2005). Las modificaciones pueden ser la reducción, ampliación, recorte, retoque, manipulación o intercambio (Sontag, 2013, p. 14). El recorte, por ejemplo, afecta formatos como las placas de negativos en vidrio, que en algunas ocasiones fueron cortadas para manejar formatos de tamaño estandarizado (Kraus, 2015, p. 19). El tamaño es importante, pues el costo de la fotografía dependía de las dimensiones que el cliente deseaba, y la medida de las imágenes, “nos puede dar indicios sobre los usos concretos de los que fueron objeto” (Schuster y Neva, 2022, p. 55). Todas las alteraciones señaladas arriba “pueden ser realizadas por el fotógrafo, el laboratorista, el paginador y los editores, quienes deciden en última instancia lo que va a ser publicado” (Miguel, 1993, p. 129; Kossoy, 2014, p. 177). Igualmente, el almacenamiento o la exhibición son elementos que tienen efectos sobre la materialidad de las fotografías (Triana, 2008, pp. 49-55; Cabrera, 2018b, p. 154; cf. Berger, 2000, p. 32).

Las fotografías, como el cine, son productos visuales o registros que acompañan los trabajos de campo antropológicos. El *Manual de etnografía* de Marcel Mauss, publicado por primera vez en 1947, señalaba bajo la expresión *método fotográfico* que

todos los objetos deben ser fotografiados, preferentemente sin poses. La telefotografía permitirá obtener conjuntos considerables. No usar los mismos aparatos en países cálidos y países fríos ni las mismas películas; y, en principio, actuar lo más rápido posible. Jamás se tomarán demasiadas fotos, a condición

de que sean todas comentadas y exactamente situadas: hora, lugar, distancia (Mauss, 2006, p. 36).

Pero las fotografías también son elementos que pueden ser tomados como objetos de investigación (Grau, 2012). Un buen ejemplo del potencial para este segundo propósito fue descrito recientemente en el caso del Ethnologisches Museum en Berlín, donde una revisión de sus materiales sobre Latinoamérica identificó 109 fotografías y 150 grupos étnicos representados en sus archivos fotográficos (Kraus, 2015, p. 26). En Alemania también se encuentran las colecciones de los vulcanólogos alemanes Alphons Stübel y Whilhem Reiss, que reúnen cientos de imágenes que fueron compradas durante sus viajes por Sudamérica y que son objeto de un amplio estudio publicado recientemente (Schuster y Neva, 2022). Ocurre lo mismo en el museo Quay Branly en Francia, cuya colección de “más de 700 000 fotografías —cerca de 580 000 procedentes de la colección de la fototeca del Museo del Hombre y 66 000 procedentes del Museo Nacional de Artes de África y Oceanía— convierte a la institución en una de las más importantes a nivel mundial y uno de los lugares más apropiados para un trabajo de este tipo” (Peltier, 2007, citado en López, 2008, p. 16). Naturalmente, el punto de partida de un análisis fotográfico es el inventario del registro fotográfico, y la aproximación puede tener carácter temático. Dos ejemplos sobre la región del Alto-Río Negro en la Amazonia se detallan en otros trabajos (Cabrera, 2018a, 2018b).

Durante mucho tiempo las fotografías fueron índice y memoria, pero en la segunda mitad del siglo XX su existencia era claramente asumida como un ejercicio de poder (Orobigt, 2008). Es decir, más allá del componente técnico que fija una imagen en un soporte particular, “se encontraba el fotógrafo” (López, 2008, p. 15). Pero la interpretación de las imágenes no es ajena a la ambigüedad; los contextos en los cuales éstas se producen y se usan dependen del interés personal, científico o político del momento, como de modas o demandas y de recursos para su estudio y conservación (Kraus, 2015, p. 11).

La fotografía involucra varios actores: el sujeto fotografiado, el fotógrafo o autor de la imagen, y el observador o receptor de la imagen (Edwards, 2011), así como las relaciones entre ellos (Banks, 2000). Comprender una fotografía “no es solamente recuperar las significaciones que proclama (es decir, en cierta medida, las intenciones explícitas de su autor); es también descifrar el excedente de significación que revela, en la medida que participa de la simbólica

de una época, de una clase o de un grupo artístico” (Bourdieu 2003, citado en Costa, 2008, p. 174). Tras la foto hay control e intención. Hacer fotografías no es un acto ingenuo; su ejecución involucra entonces deseo, poder, autoridad y agencia (Edwards, 2011).

Así, nos recuerda Navarrete (2004, citado en Rueda 2014, p. 24) que “una buena historia de la fotografía será aquella que no hable sólo de fotos y fotógrafos, sino también de los usos sociales de las imágenes; una historia de los fotógrafos, los intermediarios y el público, de las relaciones entre ellos”. Adicionalmente, la fotografía, como todas las imágenes, tiene un lugar, un momento de producción, un contexto. No podemos limitarnos a la comprensión de las imágenes sólo desde ellas mismas. Ésta es la razón por que en esta presentación se intenta contextualizar las imágenes en su momento, y no sólo reunir las. De hecho, no es únicamente la imagen fija o fotográfica un objeto de análisis; el cine o imagen en movimiento ya se ha abordado en otros trabajos de la región. Este registro en particular tiene sus propias maneras de aproximación e interpretación (Cabrera, 2001, 2010a, 2010b, 2021), si bien el cine es “una declaración de la sensibilidad de un tiempo” (Carmelo, citado en Rueda, 2014, p. 29).

Antecedentes

Las primeras noticias en la prensa y otros medios sobre la existencia de los Nukak para la sociedad colombiana señalaban que este pueblo fue contactado en 1988. Las investigaciones etnográficas permitieron precisar que antes de esta fecha ya se conocían algunas informaciones. Tempranamente Gerardo Reichel-Dolmatoff llamó la atención sobre la necesidad de hacer indagaciones etnográficas en varias regiones de Colombia, indicando que en el interfluvio Guaviare-Inírida vivía un grupo desconocido de makús (término genérico dado por los sedentarios para los nómadas en la región; Reichel-Dolmatoff, 1967). Unos años más tarde, un documento de la Misión Nuevas Tribus, organización protestante de origen norteamericano, indicaba que se hacían “sistemáticas tentativas para hacer un contacto pacífico y permanente con los salvajes makú” (Cabrera, 2007, p. 143).

El testimonio de un colono en la región mencionaba su existencia y refería un encuentro con ellos en 1965 (Cabrera *et al.*, 1999). Pero algunas informaciones

daban más profundidad histórica a la existencia del grupo. Un explorador belga refirió en su relato la presencia de este pueblo en la misma zona y las distancias culturales que había entre ellos con otros vecinos indígenas, como los puinaves y piapocos. Estos últimos señalaban a los makú como envenenadores de sus fuentes de agua (Wavrin, 1948, p. 393). Incluso una mención de 1909 basada en el testimonio de indígenas de una zona más lejana le fue dada al viajero alemán Koch-Grümbert (1995, p. 136).

El primer contacto, 1965-1990

La primera imagen que se conoce de los Nukak fue posible ubicarla gracias al testimonio de Ambrosio González. Era un viejo colono y cauchero de la región que narró su encuentro violento en los años sesenta con los indígenas, recordando puntualmente que todo había sucedido en tiempos del presidente Guillermo León Valencia; menciona, además, que la región había sido visitada por un periodista. Con esta información, la búsqueda en Biblioteca Nacional de Colombia permitió encontrar los diarios *El Tiempo*, *El Espectador* y *La República*, que incluyeron la noticia. Fue el segundo el que envió un reportero a la zona y publicó sus notas acompañadas de dos fotos.

Con la copia de las noticias visité el archivo fotográfico de *El Espectador*. Tras un buen rato de búsqueda por las cajas con letras ordenadas alfabéticamente que contenían las imágenes, como V para Vaupés, G para Guaviare, M para Macú, Am para Ambrosio e I para indios, las fotos no aparecían. Desanimado, me percaté releendo la noticia que el pie de foto tenía el nombre modificado; el colono aparecía como Anselmo. Solicité al funcionario la caja con la secuencia An y entonces encontré las fotos originales.

Pese a que el encuentro era referido como amistoso en la prensa, los Nukak y el mismo Ambrosio González hablaron de la violencia que lo acompañó, tal como se analiza en otros textos (Cabrera *et al.*, 1999; Cabrera, 2002). La fotografía original fue recortada en la nota de prensa y sólo aparecen Ambrosio González y un indígena que transmite la idea de una relación amistosa, pues el colono no sólo abraza por encima del hombro al indígena, sino que parecen hacer sonar un instrumento de forma simultánea. Esta imagen fue tomada el 16 de diciembre de 1965, aunque desde octubre los indígenas habían tenido encuentros violentos con sus vecinos colonos, según anota el diario (Cabrera 2021).



Ambrosio está vestido completamente de blanco con su arma en la cintura y abrazado con uno de los indígenas, y los dos se llevan un instrumento a sus bocas; otro grupo de siete indígenas, entre los que hay tres mujeres, los observan. El pie de foto precisa al respecto: “Primer abrazo de integración. El colono Anselmo González y un indígena ‘Macú’ se dieron el primer abrazo el 16 de diciembre. Aquí los dos soplan capadores plásticos obsequiados por *El Espectador*. Poco después, el comportamiento cambió; los ‘Macús’ asaltaron la casa de los colonos y se apoderaron de varios objetos” (Torres, 1965, p. 9A). Esta imagen, tomada en 1965, desvirtuaba la idea de los años noventa, según la cual los Nukak se conocían desde 1987, momento en que se aproximaron a la localidad de Calamar. La imagen llevaba la historia del contacto a 1965, razón por la cual fue escogida como carátula del libro *Los Nukak: nómadas de la Amazonia colombiana*.

Una segunda imagen fue encontrada casualmente por los investigadores Franky y Mahecha en una tienda de artículos turísticos en la ciudad de Leticia (capital del Departamento del Amazonas). La fotografía fue comprada por un valor de 1 000 pesos m/cte (foto 1). La imagen fue tomada entre 1989 y 1990 y muestra a un colono en compañía de diez indígenas Nukak, cuatro de ellas mujeres. Los hombres tienen su tapapene, otros, algo de pintura corporal, dos tienen cachuchas y otros dos, camisetas; uno la tiene puesta y otro en su cuello. Lo que sucedió en realidad es que tras los encuentros violentos de los años sesenta, los Nukak se refugiaron en el bosque. La foto permite mostrar el contraste de dos momentos separados por un lapso de veinticinco años,

que en su momento fueron interpretados como el tiempo de los primeros contactos. La identificación de quienes están en la imagen fue compartida por el misionero de Nuevas Tribus, Andrés Jiménez, y en el grupo del que hacían parte dos mujeres de la imagen Mandina y Morina hice mi primer trabajo de campo. Esta foto es la contraportada del libro mencionado anteriormente.

Foto 1
Colono en compañía de un grupo
de Nukak del sector de la trocha ganadera



De izquierda a derecha, el colono; atrás Mandina [Kote]; adelante Morina, Yurupma [Tedeka], con cachucha Aiba [Pedu]; con tapapene Yuma, Jenny [Wanma], Neira; atrás Doibo [Bitju]; adelante Pie, y con cachuca Jauyeed [Juupbe]. Fuente: Anónima, aprox. 1990. Comprada como *souvenir* turístico en Leticia.

En la imagen de 1965 los indígenas tienen su tapapene tradicional y sus lanzas; algunos tienen collares, mientras que uno de los que aparecen en el centro tiene en sus manos una flauta hecha de hueso de venado. Las mujeres están desnudas, del mismo modo que aparecen en la fotografía de 1990.

Otras imágenes de 1993 tomadas cerca de Guanapalo, en el sector occidental del territorio Nukak, muestran personas desnudas y acompañan al artículo titulado “Antes del diluvio”, texto publicado en dos entregas en la revista sensacionalista *Vea*, a pesar de indicar que los colonos “les habían suministrado vestidos”. Un pie de foto agrega que “la cámara los tenía encantados” (*Vea*, 1993a, 1933b).

En las fotografías de 1965 y de 1990 aparecen hombres y mujeres Nukak, lo cual confirma que ya había cierto nivel de confianza con los blancos. A comienzos de 1990, si no existía cierto vínculo o relación con los colonos y lo que imperaba era la desconfianza o poco conocimiento, sólo se aproximaban a las áreas colonizadas los hombres Nukak. Las mujeres y niños permanecían en el bosque. De hecho, en 1991 mis colegas y yo fuimos los primeros blancos que algunos niños pequeños vieron por primera vez al interior del bosque. Adicionalmente, en ambas imágenes hay elementos comunes como el tapape-ne, cuya elaboración y uso es exclusivo de los hombres; se usaba aún en 1995, incluso encima de la pantaloneta por algunos hombres. En la fotografía de 1965 un indígena sostiene también una flauta de hueso de venado.

Sobre el contacto de 1988, hay también otras imágenes que fueron tomadas por el antropólogo y lingüista Leonardo Reina, quien formó parte de la comisión de Dirección de Asuntos Indígenas del Ministerio de Gobierno y que tuvo como tarea indagar la procedencia del grupo de indígenas Nukak que arribaron a la localidad de Calamar en 1987. Tras el empleo de intérpretes de diversos pueblos indígenas que no consiguieron comunicarse con los Nukak, así como del uso de encuestas lingüísticas, Reina (1990) estableció que la lengua era inteligible con la de los Kakua o Bara que vivían en la localidad de Wacará en el Vaupés. Los indígenas que presentaban algunos problemas de salud fueron atendidos y trasladados por vía aérea hasta Mitú y luego a Wacará. Tras un tiempo su presencia en esta localidad originó conflictos, debido a que los visitantes Nukak consumían los alimentos cultivados por los indígenas anfitriones Kakua y además estos últimos tenían el chamanismo de los Nukak (Jackson, 1991).

Cuatro fotografías de Reina muestran el traslado de un grupo de Nukak hacia Mitú. Los indígenas están vestidos, parados al lado del avión y, en una de las imágenes, aparecen en el interior de la aeronave. Este grupo regresó al territorio Nukak por vía aérea a la base de operaciones de la Misión Nuevas Tribus ubicada en el oriente del territorio Nukak. El grupo cuyo territorio

tradicional estaba en el occidente del territorio Nukak retornó con gripe y permanecieron más de un mes con oídos infectados, dolores de cabeza, tos, pulmonía, etc. Después de agotar los alimentos recibidos en Mitú, el grupo se fue “hacia el oeste, buscando sus familiares” (ANTC, 1989, p. 5). En este desplazamiento difundieron la gripe en todo el territorio Nukak, lo que cobró muchas vidas (Franky *et al.*, 2000).

Todos estos hechos sucedieron antes de que mis colegas y yo comenzáramos nuestras investigaciones. Un registro del que también hay fotos es una visita en 1991 al Departamento del Guaviare. Las fotos tomadas por Franky en la casa indígena en San José del Guaviare fueron el primer contacto con los Nukak en la capital departamental. Las informaciones recogidas por mis colegas confirmaron la existencia de varios grupos Nukak, lo que definió el futuro derrotero de la investigación consistente en hacer trabajos de campo simultáneos pero separados (Cabrera *et al.*, 1999, pp. 18-19). Las fotos de 1988 y 1990 muestran la presencia de ropa, un elemento foráneo que cada vez se hizo más común entre los Nukak tras el contacto. Éste fue más allá y afectó todos los aspectos de su vida, como la salud con la aparición de nuevas enfermedades, la alimentación con la incorporación de alimentos de origen industrial, y las nociones de vergüenza cultural asociada a otros elementos culturales propios (Cabrera, 1999; Franky *et al.*, 2000).

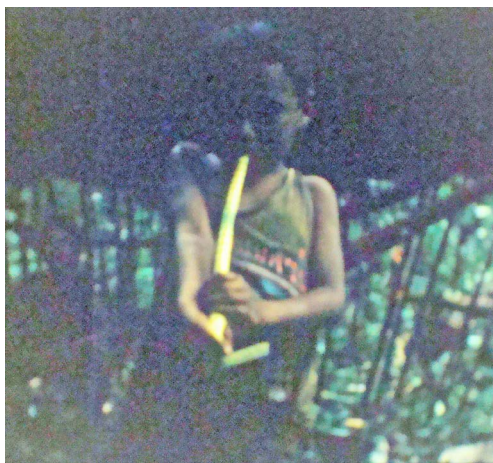
El contacto permanente 1990-2002

La vida de los Nukak cambió rápidamente con la intensificación y generalización del contacto en diversos puntos de su territorio (Cabrera, 1999). Algunos elementos como el uso de un alucinógeno inhalado llamado *eoro*, cuyo consumo se realizaba al lado del *papa*, fue referido por los Nukak como *hiu ka* o ‘no hay’. La expresión no significaba que la planta ya no existiera; ésta se seguía encontrando en el bosque, sólo que un grueso de la población había perdido a su *papa* siendo muy jóvenes y nunca la consumieron. En los primeros quince años de relación con los Nukak, nunca vimos el Baile del Chontaduro (*Bac-tris gasipaes*), en el que se empleaban trompetas de corteza. Este evento solía celebrarse durante la estación seca y era un momento de intensa interacción social entre los diversos grupos Nukak. Tan sólo una trompeta simulada en escala usada por los niños fue vista (foto 2). Sin embargo, una imagen tomada

por los misioneros de Nuevas Tribus muestra a dos Nukak tocando dicho instrumento, señalando que “tienen también, trompetas grandes de corteza de árbol; pero no son tan comunes como los dos instrumentos anteriores [la flauta de hueso y la zampona]” (Gualteros, 1989 p. 14).

Foto 2

Beto hace sonar su *pednpentiwat* de cinta de cumare (*Astrocaryum aculeatum*)



Fuente: Fotografía del autor, 1991.

Los investigadores Franky y Mahecha tuvieron oportunidad de conocer cómo era el Baile del Chontaduro, incluso un grupo de Nukak les contó y mostró una simulación de cómo se celebraba. Cuando en diciembre del 2006 visité a los Nukak desplazados en Barrancón, adquirí en compañía de ellos unas cuantas arrobas de chontaduro. En esta ocasión hubo una celebración con chontaduro a la que concurrieron miembros de tres grupos, pero no hubo presencia de instrumentos. Ya desde el año 2006, mis colegas, quienes continuaban sus trabajos de investigación acompañando acciones de fortalecimiento cultural conversaban con los Nukak sobre este baile que recuerdan así:

Fue en Agua Bonita, a principios de diciembre de 2006, con Dikna, su esposa Ere y su hijo Nichüñat. Cuando estos esposos comenzaron a cantar y bailar, las

personas de los alrededores centraron su atención en la pareja y unas se acercaron alegremente a comentar o participar en la demostración. Por su parte, Nichüñat no se atrevió a unirse a sus padres, pues tenía pena de seguir unos pasos que desconocía, aunque sí estuvo atento a la situación, pidiendo un par de aclaraciones en torno al baile. (Franky, 2011, p. 199)

Finalmente el sábado 20 de enero de 2007, con apoyo de las instituciones gubernamentales, se adquirieron cerca de cuarenta y cinco arrobas de chontaduro que llegaron junto a la presencia de funcionarios como el alcalde, algunos concejales y otros empleados locales. Se celebraron entonces dos *münü baap* o *juñuni baap*, como se llama al Baile de Chontaduro; uno en el asentamiento de Agua Bonita, y el otro en el de Villa Leonor, en los que participaron los grupos Nukak y agentes institucionales (Tropenbos International Colombia). Ambos asentamientos se encuentran fuera del territorio tradicional de los Nukak, pues desde 2002 se inició un proceso de desplazamiento forzado que hoy tiene a la totalidad de los grupos fuera de su lugar de origen (Barbero *et al.*, 2021).

La Misión Nuevas Tribus entre los Nukak, 1974-2012

En cuanto a los trabajos de la Misión Nuevas Tribus la documentación no sólo mostró su relación desde 1974 con los Nukak en el sector nororiental del territorio indígena, sino que sus actividades se detallaron en informes trimestrales entre 1989 y 1994. Los trabajos del lingüista Leonardo Reina, en su comisión como agente gubernamental en 1988, visibilizaron la actuación de esta organización misionera cuando se hizo presente el misionero Kenneth Conduff, quien se comunicó perfectamente con los Nukak (Reina, 1990, p. 18). Indagaciones posteriores revelaron que fue Sophie Muller, integrante de la organización Nuevas Tribus, quien hizo tres tentativas tras los encuentros de 1965 y constató, al acompañarse de hablantes de otras lenguas, que la lengua de los Nukak era diferente (Cabrera, 2007, pp. 140-141). La reserva de estas informaciones o el desconocimiento de lo que esta organización hizo antes de 1990 con detalles pudo ahorrar costos y definir con más prontitud y elementos de juicio lo que se hizo con el grupo contactado en 1988. El informe de Nuevas Tribus de 1974 que anunciaba el contacto con los Nukak reposaba en

los archivos de Asuntos Indígenas. Aunque nadie parecía saberlo, ésta era la misma entidad que organizó las acciones poscontacto.

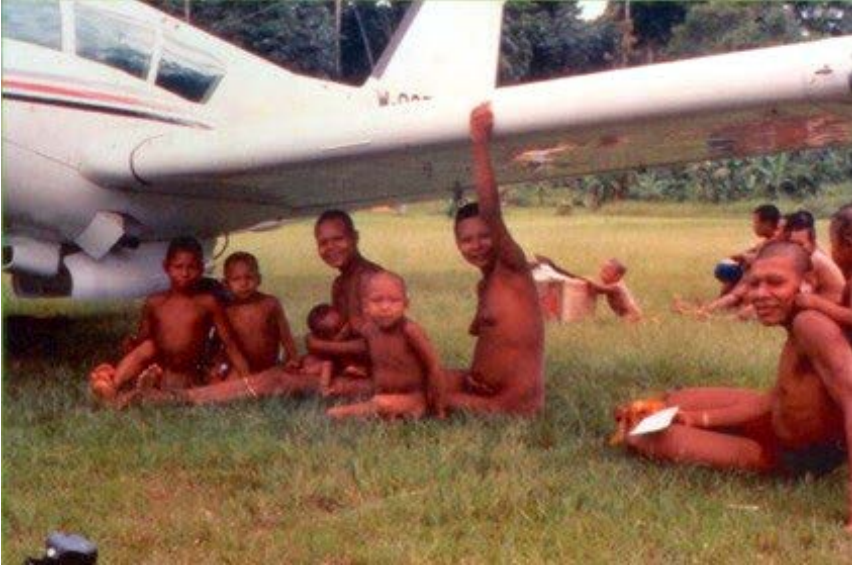
Las Nuevas Tribus incluyen en sus informes trimestrales desde 1989 algunas fotografías de los Nukak. Sus trabajos continuos se hacían desde una casa flotante ubicada en una laguna al margen del río Guaviare en 1982, llamada Charco Caimán o Laguna Pavón I. En 1985 la sede se trasladó a tierra firme con el nombre de Laguna Pavón II (fotos 3 y 4). Esta sede tenía una pista de aterrizaje que fue hecha con ayuda de los indígenas, y era la vía de abastecimiento de los misioneros que se bloqueaba con travesaños para impedir el aterrizaje de cualquier aeronave extraña (Cabrera, 2007).

Foto 3
Laguna Pavón II



Fuente: Fotografía del autor, 1995.

**Foto 4. De izquierda a derecha:
*Weneako, Borotcha, Juyuri, Duki, Katy y Yabuana***



Fuente: Fotografía del autor, 1993.

Para 1996 el conflicto armado puso en disputa la región entre paramilitares y la guerrilla de izquierda o las FARC (Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia). Este hecho y las suspicacias sobre la legalidad de la pista llevaron a los misioneros a abandonar su estación. Como opción, los misioneros abrieron una nueva sede en el suroccidente del territorio Nukak, el lugar llamado Cheka muj, que se ubicaba cerca de un caserío llamado Tomachipán en el río Inírída. Desde allí los misioneros continuaron su propósito evangelizador (fotos publicadas en el sitio web de Pibcali en 2012). Los dos primeros líderes religiosos o pastores Nukak son Yerema y Perei, “quienes repasan las enseñanzas y toman la iniciativa de orar, además [son] los que bautizan cuando hay nuevos creyentes” (Matiz, 2012).

Los Nukak bajo el desplazamiento forzado que comenzó en el 2002

Desde el año 2002, los Nukak viven un fenómeno de desplazamiento que, hasta el año 2011, afectó a 413 individuos, es decir, al 67.4% de la población estimada en ese año, así que el resguardo quedó prácticamente vacío (Franky, 2011). De los trece grupos que se conocieron en los años noventa, sólo dos circulan por el bosque; el resto de la población está desplazada hacia dos lugares: Barrancón y Agua Bonita, periféricos a su territorio tradicional (Cabrera 2007; Franky, 2011). Las fotos 5 y 6 muestran el asentamiento Nukak en Barrancón, un área abierta de pastos —al igual que Agua Bonita— con pequeñas porciones de bosque donde los Nukak recolectan y cazan, que está atravesado por carreteables no pavimentados que lo conectan con la capital departamental San José del Guaviare. Una de las imágenes (foto 7) muestra a Pedro reparando su bicicleta, vehículo que está plenamente adaptado por los Nukak, que reparan con destreza y que les permite ir a San José o moverse por la zona para trabajar en algunas fincas.

Foto 5
Asentamiento Nukak de Barrancón



Fuente: Fotografía del autor, 2006.

Foto 6
Grupo de indígenas Nukak desplazados regresando de colectar en los bosques vecinos al asentamiento de Barrancón



Fuente: Fotografía del autor, 2006.

Foto 7
Pedro repara su bicicleta



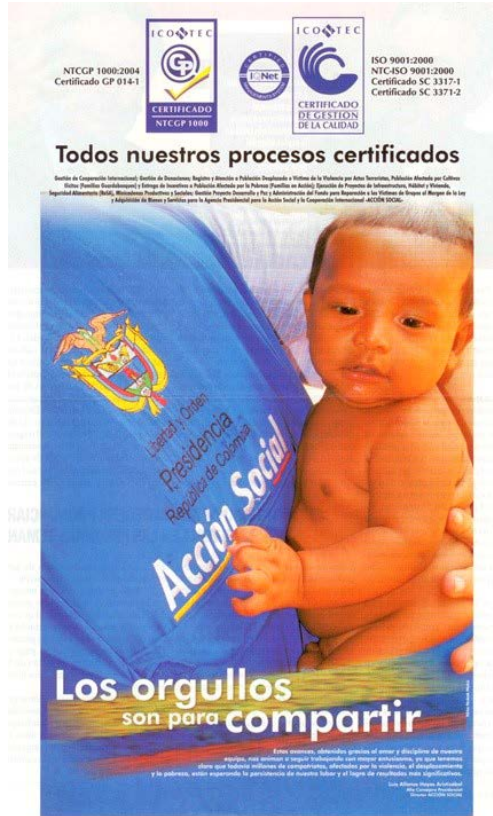
Fuente: Fotografía del autor, 2006.

El retorno ha sido un proceso complicado, pues el conflicto armado apenas con la negociación del actual proceso de paz ha tenido un cese al fuego sostenido. El retorno ha tenido varios intentos fallidos por falta de garantías, como también por discrepancias internas entre los Nukak o su reclamación de acciones que garanticen un retorno pleno con acompañamiento y servicios como la salud en su territorio, que no se han conseguido por sus costos, la voluntad política, etc. Existen imágenes que muestran las tentativas de retorno. En ellas se ve a los Nukak con sus bienes trasladándose hacia las zonas concertadas, pero hasta hoy el asunto sigue irresuelto y las tentativas fallidas de retorno como la atención institucional también se han fotografiado, como se aprecia en la pauta de Acción Social, un programa de atención gubernamental (foto 8). Naturalmente no sólo se ha usado la imagen de los Nukak, sino también el nombre Nukak, bajo el cual se han comercializado productos de camping, vajillas, etc. (Cabrera, 2007, p. 78; Cabrera 2009, pp. 160-162).

Mi experiencia etnográfica con el pueblo Nukak se acompañó del uso de la fotografía como herramienta de investigación. Como equipo fotográfico en campo utilicé una cámara mecánica Pentax K1000, que operó bien en las condiciones de humedad, incluso tras mojarse y exponerla al sol para que secase. Mis colegas y yo llevamos fotografías de nuestras familias para que los Nukak conocieran nuestro círculo familiar y paralelamente indagaran con ellas por el suyo y las categorías de parentesco. Así mismo, en los viajes de regreso llevamos algunas fotografías de los viajes anteriores para obsequiárselas a los Nukak, teniendo la precaución de indagar primero si las personas estaban vivas, pues entre ellos no se acostumbra a nombrar los muertos y la presencia de su imagen puede ser peligrosa. Elementos similares se señalan para otros pueblos de la Amazonia, quienes escogen “precisamente dejar a sus difuntos en un espacio dedicado al olvido para no mantenerlos en este mundo [...] evitando construir donde otros vivían y enterraban sus muertos, e incluso nombrarlos” (Karadimas, 2008, p. 159-160). En el año 1995 agregué a los viajes dos publicaciones con fotografías de otros pueblos indígenas con el propósito de alentar conversaciones entre los Nukak sobre otros pueblos indígenas y sus prácticas culturales (ICAN, 1994; Bustos, 1993). En la imagen siguiente se aprecia a tres niños Nukak en un campamento mirando el primer texto, mientras conversaban sobre las imágenes (foto 9).

Foto 8

Pauta del programa de asistencia social gubernamental



Fuente: Cabrera, G. (2010).

Foto 9

*Jiima, Dibida y otra niña Nukak descansan en el campamento y conversan sobre otros indígenas mientras miran la publicación **Pioneros de la antropología, memoria visual 1936-1950***



Fuente: Fotografía del autor, 1995.

La interpretación indígena de las fotografías o sus fotografías

La acción de tomar fotografías por los indígenas y su interpretación es otro elemento importante del que tampoco tengo informaciones. A comienzos de los años noventa del siglo pasado no todos los Nukak conocían la fotografía o comprendían su sentido, aunque ya muchos entre los grupos del sector oriental que tenían tratos con los misioneros de Nuevas Tribus sí la conocían. Los informes trimestrales desde el año 1989 incluyeron dieciocho fotografías, de

las cuales dieciseis eran de personas y algunos de primeros planos de los rostros. Los Nukak llamaban a la cámara fotográfica *enat makina* o ‘máquina de ver’. Sin embargo, muchos de ellos no comprendían su modo de operación y algunos no deseaban ser fotografiados, pues consideraban que se podía capturar uno de sus espíritus. Ideas similares se mencionan en otros lugares como la Patagonia, donde los indígenas consideraban que la “fotografía mostraba sus sombras atrapadas en ellas” (Palma, 2014, p. 72).

Entre los Nukak no era conveniente usar *flash*, pues los indígenas lo asociaban al rayo que en su sistema de creencias es la expresión de la ira de un espíritu que vive en el nivel superior del mundo (Cabrera *et al.*, 1999, p. 97). De manera regular pregunté a los Nukak si podía tomarles una foto. Muchos decían que no; otros lo aprobaban y en algunas ocasiones me sugirieron tomar la foto. Otros trabajos señalan cómo algunos investigadores negociaron algún pago para tomar fotos (Palma, 2014), aunque yo nunca hice esto con los Nukak. En el año 2007, cuando los visité, puede observar cómo algunos de ellos cobraban a los visitantes que deseaban tomarse fotografías con ellos (Cabrera, 2007, p. 94). En múltiples ocasiones yo dejé que los Nukak manipularan mi cámara fotográfica, con algunas excepciones, no fueron muchas las fotografías exitosas. La imagen tomada por uno de ellos me muestra en un rincón de la misma acompañado de dos niños. Un elemento destacado es nuestra posición en la imagen, que está enfocada en el centro de la misma y no en las personas, lo que revela un manejo limitado de la cámara en aquel entonces (foto 10). La fotografía fue hecha en un campamento Nukak, como se aprecia en la estructura de travesaños y postes que incluye, y en los que se aprecia amarrado un chinchorro tradicional tejido en palma de cumaré y unas cuantas ropas de los Nukak.

Las interpretaciones indígenas de las fotografías son múltiples. Brock V. Silversides menciona que cuando los nativos canadienses confrontaron la cámara, muchos de ellos “reaccionaron con hostilidad, furia o indiferencia. Ellos nombraron la cámara como *face puller*, un objeto que removía el rostro y además la identidad y el alma” (en Valentin, 2015, p. 198). En la Amazonia una primera mención al respecto la hizo el fotógrafo George Hübner (1862-1935) entre los Campa (Asháninka). Recuerda que “cuando nosotros comenzamos a fotografiarlos a ellos y sus casas, nos miraron atentamente. Pero se sorprendieron cuando accionamos el objetivo de la cámara, ya que asumieron que estábamos dirigiendo un rifle hacia ellos, y se escaparon dejándonos atrás” (Valentin 2015, p. 196).

Foto 10
El autor en compañía de dos niños Nukak en 1995



Fuente: Fotografía tomada por un indígena Nukak, 1995.

También en la Amazonia el viajero italiano Ermanno Stradelli (1852-1926) refiere sobre sus fotografías en la localidad de Yavareté que tras montar su tienda para procesar fotos cerca de la casa del líder o *tuxaua* del lugar de nombre Mandu, realizó algunas fotografías de un único indio, de las cachiveras y de la aldea y no deseaba molestar a los indígenas con más fotos. Sin embargo, a la mañana siguiente el *tuxaua* le visitó pidiéndole veneno para hormigas, el viajero le contestó que él no tenía dicho veneno, pero el indígena, tras insistir, llevó al viajero al lugar donde había instalado la carpa y éste le mostró los insectos en el piso muertos. En el lugar había empleado cianeto para fijar las imágenes en las placas y eso mismo mató a las hormigas. Reconociendo el hecho, Stradelli dijo al *tuxaua* que él tenía razón, pero que el veneno hecho con la vista de las plantas y las casas no era el mejor, sino el que es hecho con los hombres y las mujeres. Le dijo entonces al indígena: “Venga aquí, permanezca parado allí en frente de la máquina y verá qué buen veneno [queriendo decir que si ellos estaban en la foto, el veneno era más eficaz]. Mandu aceptó rápido y cuando salió de cámara, le di una buena solución de cianeto, con todas

las recomendaciones posibles. Fue experimentándolo, acompañado por toda su gente. El efecto fue extraordinario” (Costa, 2016, p. 118). Stradelli pudo entonces hacer todas las fotos que quiso contando entonces con el apoyo del líder indígena que las organizaba para ser fotografiados.

Cuando decidimos trabajar con los Nukak, dos cosas marcaron nuestro esfuerzo. Por un lado, intentar aprender su lengua. Entre mis colegas, Dany, por su innata facilidad, aprendió más. El otro elemento que acompañaba nuestros trabajos fue prestar nuestro cuerpo a otra experiencia. Nuestro tutor, el antropólogo Luis Guillermo Vasco Uribe, lo expresó coloquialmente un día: “Adonde fueres, haz lo que vieres, si pudieres”. Ésta fue la opción de mis colegas y yo. Llevamos algunos alimentos al campo, que duraban dos o tres días y que compartíamos con los indígenas. Una vez que terminaban, comíamos todo lo que nos ofrecían. En mi primer viaje en 1991, y a manera de prueba, Bori, el líder del grupo, me ofreció de comer ojo de primate; yo, con señas, le indiqué que lo compartiéramos. Entonces, él buscó un cuchillo, lo cortó a la mitad y lo comimos juntos. En otro viaje en 1995, luego de comer muchas veces gusanos mojojjoy que se crían en troncos caídos de palmas, fuimos con unas mujeres al bosque a coleccionarlos. En esta ocasión, el insecto estaba en sus tres etapas de desarrollo. Las mujeres me ofrecieron el coleóptero; yo les indiqué que estaba comiendo el gusano, pero consciente del hecho, tomé cuatro insectos adultos y los comí uno tras otro. Ellas y los niños miraron y sonrieron. Cuando regresamos al campamento la primera cosa que dijeron a los otros Nukak era que yo también comía el coleóptero vivo.

Un reflejo del nivel de convivencia alcanzado es el hecho de que en las imágenes que acostumbro a publicar, siempre que me es posible incluyo el nombre de las personas. Este hecho contrasta con los trabajos de otros investigadores, que incluyen numerosas imágenes de individuos del sector nororiental, las cuales aun tratándose de primeros planos, se describen con expresiones como mujer, hombre, niño u hombre, indicando la acción, pero no dando el nombre de la persona (Politis, 1995, 1996). Pareciera que la identidad de los sujetos es irrelevante o que simplemente la convivencia no fue suficiente para recordar sus nombres. Para los Nukak los nombres son importantes; cada individuo puede tener más de un nombre en lengua, y tener uno de mayor uso. Los niños lactantes no tienen nombre. Se les llama *ko* o *kope*, que significa ‘el pequeño’ o ‘la pequeña’. Tras el destete, a los niños se les llama *timjo* y a las niñas *konda* y sólo cuando su existencia biológica es viable y se incorporan

paulatinamente a las actividades propias de la niñez, preservando algunas restricciones alimenticias se les asigna un nombre propio (Cabrera *et al.* 1999, p. 181). Con el contacto, sin embargo, los Nukak asumieron nombres en español, incluso para los más pequeños. Pero una circunstancia recurrente en ellos era que solían preguntar por el nombre de nuestros parientes.

La selección en estos trabajos para registrar la vida entre los grupos del sector nororiental del territorio no era gratuita. Era cierto, como se muestra en otro trabajo simultáneamente, que los grupos lejanos del occidente tenían contactos mayores con los colonos y una presencia mayor de elementos foráneos, en tanto que los del nororiente se movilizaban con frecuencia hacia la base misionera de Nuevas Tribus y menos hacia la zona colonizada, en la que, además, los planos de inundación del río impedían el acceso a grandes áreas durante la estación lluviosa (Cabrera *et al.*, 1999; Franky *et al.*, 2000). Pero la lógica de la selección de los grupos sobre los cuales trabajar fue expresada claramente por estos investigadores en su propuesta, que señalaba que su propósito era “lograr un corpus de datos relevante como recursos interpretativos para el análisis arqueológico de grupos cazadores recolectores similares” y adicionalmente se proponían establecer una “correlación entre los restos y las actividades humanas que los produjeron [que] será un aporte de mucha importancia para armar un cuerpo conceptual que nos permita interpretar correctamente el registro arqueológico de sociedades extintas” (Politis y Ardila, s. f., citados en Cabrera, 2007, p. 79). Es decir, la selección de los grupos para trabajar estaba claramente ligada a su menor grado de contacto o pureza cultural y tenía un propósito: vincular los cazadores actuales con los vestigios arqueológicos de este tipo de sociedades, a pesar de la enorme distancia que en tiempo los separa y el claro contexto particular que acompañaba a los Nukak, que en dicho sector tenían contacto permanente con los misioneros de Nuevas Tribus desde 1974.

En palabras de uno de los arqueólogos: “Ellos desaparecen de nuestros ojos, de nuestro entendimiento, de nuestras imaginaciones; no forman parte de nuestro inventario de realidad, *no son considerados en los modelos ideales que se hacen de los lugares donde vivieron los primeros ocupantes de la selva*” (Ardila, 1992, citado en Cabrera, 2007, p. 80). Como bien lo precisa Seymour-Smith:

substraer lo que es conspicuamente externo en origen a la sociedad nativa (misioneros, comerciantes, etc.) y pensar que lo que queda es un sistema tradicional que ha permanecido desde tiempos inmemoriales [es un craso error].

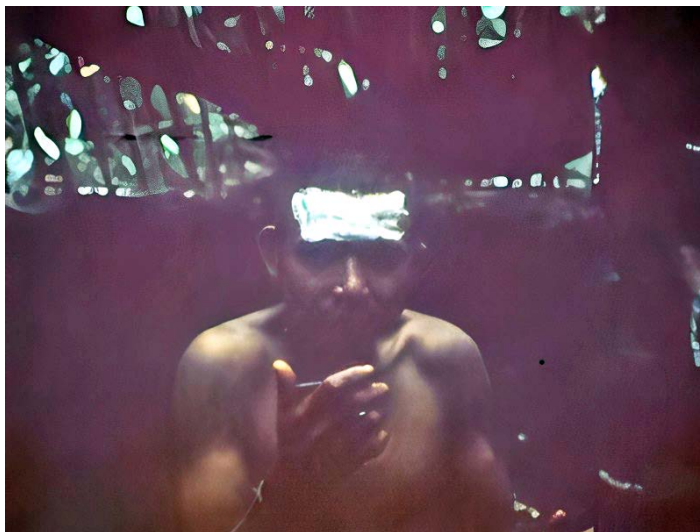
Los elementos externos provocan profundos efectos al ser incorporados en el sistema local, y debería dárseles el mismo peso que a las otras condiciones de existencia de estos grupos. (Seymour-Smith, 1988, p. 16)

En contraste con esta visión, los trabajos conjuntos con mis colegas Franky y Mahecha surgieron inicialmente con una intención de actualizar la etnografía de tres de los pueblos nómadas del Noroeste amazónico, incluyendo a los Nukak. Tras el viaje preliminar de mis colegas, las informaciones determinaron la existencia de varios grupos locales, entonces tomamos la decisión de abordar de manera simultánea la investigación etnográfica y lingüística entre distintos grupos Nukak. Esta aproximación nos permitió dar cuenta de las diferencias entre los Nukak del sector occidental y los del sector oriental, y los efectos diferenciales del contacto, evitando así hacer abstracciones o interpretaciones globales a partir del conocimiento de un sector particular del pueblo Nukak (Cabrera *et al.*, 1999; Franky *et al.*, 2000).

La intervención sobre el cuerpo de los Nukak incluye varias cosas. Ligas en la pantorrilla y tobillos y muñecas, que suelen estar apretadas y que se emplean para verse bien y tener fuerza. Pintura facial y corporal hechas con achiote y carayurú, corte a ras del cabello y depilado de la frente y cejas, como también el empleo de aretes de bambú adornados con plumas por hombres y mujeres. Yo acostumbraba a usar fibras atadas bajo mis rodillas emulando lo que hacían los Nukak, lo que les gustaba y producía cierta hilaridad. Me dejé pintar y cortar el cabello todas las veces que quisieron. El corte corto del pelo y depilada de cejas está asociado a los *nemep*, un espíritu de los muertos que permanece en el bosque y gusta de cabello largo, razón por la que se usa corto (Cabrera *et al.*, 1999). En la foto 11 se aprecia a Pauro untándose el látex del árbol de juansoco, que es la sustancia para depilarse.

En cuanto a la depilación, en varias ocasiones los Nukak me sugirieron hacerlo. Yo indicaba que era doloroso, pero finalmente acepté que lo hicieran, con lo que comprobé que mi vello no es muy grueso y que tal vez mi dolor es menor al de alguien de vello grueso y nutrido. Al mismo tiempo comprobé que en esta práctica los Nukak tenían una gran destreza. Me deje depilar dos veces. En una de ellas estábamos con las mujeres recolectando en el bosque; *Nunima*, que encontró el árbol, tajó el tronco, me untó el látex y me depiló. Hice un registro fotográfico de este evento, ajusté la cámara y, sosteniéndola,

Foto 11
Pauro con su frente cubierta de látex
de juansoco (*Couma macrocarpa*) para depilarse cuando seque



Fuente: Fotografía del autor, 1995.

hice la fotografía. Fue mi primera y única imagen tipo autofoto o *selfie* entre los Nukak (foto 12).

En cuanto a la recepción entre los blancos de las imágenes de los Nukak, esta se produce a través de mecanismos como libros, revistas, catálogos, conferencias, postales y exposiciones a los que se suman otros formatos como los CD y las páginas web. En el pasado las conferencias y postales sirvieron a los exploradores como una estrategia para conseguir apoyo económico para seguir adelantando sus viajes (Palma, 2014, p. 77 y 168), estrategia también usada por los misioneros católicos para buscar fondos para apoyar su labor evangelizadora (Cabrera, 2015, p. 187). Es decir, a través de la exhibición y probable venta de imágenes de los indígenas, se buscaban recursos económicos con propósitos particulares. Pero la relación con la fotografía tanto de los Nukak como de los blancos es diferente bajo el contexto del desplazamiento forzado. Mientras los indígenas ya han asignado un valor monetario a las fotografías y cobran por permitir tomarlas, los blancos que visitan sus asentamientos

Foto 12
Nunima depila mis cejas



Fuente: Fotografía del autor, 1995.

siempre quieren tomar fotos, circunstancia que con los teléfonos móviles se incrementó notoriamente. Para los blancos prevalece la idea de la desnudez y naturalidad del indígena, por lo que se sorprenden al hallarles con ropa y una alta presencia de elementos foráneos (Díaz, 2013, p. 160). Empero, no existe hasta ahora entre los Nukak una apropiación de la fotografía como herramienta de registro propia, y no hay fotógrafos propios, como ya los hay entre otros pueblos indígenas en Colombia.

Conclusiones

Define Boris Kossoy define lo siguiente: “las imágenes fotográficas, entretanto, no se agotan en sí mismas, por el contrario, ellas son apenas el punto de partida, la pista para intentar develar el pasado. Ellas nos muestran un fragmento seleccionado de la apariencia de las cosas, de las personas, de los hechos, tal como fueron estéticamente congelados en un momento dado de su existencia/ocurrencia” (Kossoy, 1993, p. 14). A través de imágenes del contacto propias,

he realizado un esfuerzo por detallar lo que hay detrás de las imágenes, que en la mayoría de las ocasiones es desconocido.

Sin duda, por la novedad, exotismo y la facilidad técnica desde los años noventa, los Nukak quizás son uno de los pueblos más fotografiados de los últimos años en Colombia. Las particularidades de sus imágenes, como lo intenté ilustrar en este texto, atestiguan experiencias variadas. Pero su descripción y análisis son un desafío. Sobre la fotografía, por ejemplo, se recuerda que “el lenguaje con el cual suelen evaluarse las fotografías es en extremo exiguo. A veces se alimenta, como un parásito, del vocabulario de la pintura: composición, luz, etcétera. Con más frecuencia consiste en los juicios más vagos, como cuando se elogian fotografías por ser sutiles, o interesantes, o vigorosas, o complejas, o simples, o —una expresión predilecta— engañosamente simples” (Sontag, 2013, p. 137). Pero sus apreciaciones van más allá; la evaluación estética de la pintura cuestiona su autenticidad y artesanía en la fotografía. Estos criterios son “más o menos permisivos o simplemente no existen” (Sontag, 2013, p. 137). Adicionalmente a la fotografía se tiene acceso por la reproducción (Benjamin, 2011). Cada vez que se hacen fotos, se reproducen o se divulgan a través de sus soportes y escenarios diversos. Sus receptores pueden variar su percepción o hacerla desde su lugar y momento.

La fotografía no es un elemento neutral ni cargado de ingenuidad. Es un ejercicio de poder, tienen un autor y un propósito. Cada uno de los actores: sujeto fotografiado, autor de la fotografía y observador (el fotografiado u otro) valoran de manera particular la imagen. Para el autor la fotografía es al mismo tiempo sensitiva, política e intelectual (Orobigt, 2008). Éste intenta transmitir sentimientos (los del fotografiado), que ubica en un contexto o un lugar de la realidad (visibiliza como acto político). Toda imagen “encarna un modo de ver” (Berger, 2000, p. 16). En las fotografías del contacto con los Nukak se pueden percibir varios propósitos: por un lado, el exotismo que en buena medida apelaba a la desnudez de los individuos. En otro momento, la nostalgia, por los rápidos cambios o la presencia enorme de elementos foráneos, como también la búsqueda de la pureza cultural en manos de arqueólogos que buscaban grupos con un cuestionable menor contacto, también apelaron a la desnudez como uno de los elementos característicos.

Lo cierto es que los Nukak, una sociedad cazadora recolectora que coexiste con nuestra sociedad compleja, tuvo contacto con sectores de la sociedad nacional a mediados de los años sesenta del siglo pasado, en los que la violencia

los llevó a refugiarse en el bosque y reintentar, más de veinte años después, retomar los contactos y establecer una relación permanente. En este proceso los cambios han sido enormes; anteriormente fueron el grupo más nómada que la literatura registraba entonces, en comparación con los datos sobre otros pueblos (Kelly, 1983). Entre los Nukak, el patrón nómada involucraba un cambio de residencia de sesenta y ocho campamentos por año; recorrían 6.9 km de un lugar a otro, con una ocupación media de 531 días en un campamento y una velocidad de marcha de 2.4 km/h, cuando se caminaba en compañía de los niños y con una permanencia mínima de una noche y máxima de veintiocho noches en el campamento de dormida (Cabrera, 2002; Franky *et al.*, 1995).

Los Nunak pasaron de ser nómadas a vivir un proceso de desplazamiento forzado desde 2002, la expulsión de su territorio tradicional y la sedentarización, que puede seguirse en las imágenes (Cabrera, 2007; Franky, 2011), sin que las tentativas de retorno se materialicen y en un contexto complejo de nuevas dinámicas de colonización y violencia (Botero, 2018; Pacheco y Latorre, 2019). Pero también a nivel discursivo las valoraciones de los colonos sobre los indígenas cambiaron y viceversa. En un comienzo eran caníbales exóticos, pero con el paso del contacto permanente, esa visión fue relegada y pasaron a ser un pueblo indígena más en el contexto nacional (Cabrera, 2002).

Bibliografía

- Banks, M. (2000). Visual anthropology: Image, object and interpretation. En J. Prosser (Ed.), *Image-based research* (pp. 6-19). Londres: Falmer Press.
- Barbero Cárdena, Carolina, Felipe Cabrera Orozco y Dany Mahecha Rubio. (2012, noviembre). *Plan Especial de Salvaguardia de Urgencia de las Manifestaciones Culturales del Pueblo Nünak. Nünak baka'. Vivir/Formar Gente Verdadera. El manejo del mundo de la Naturaleza y la tradición oral del pueblo Nünak*. Bogotá: Dirección de Patrimonio, Ministerio de Cultura. [https://patrimonio.mincultura.gov.co/SiteAssets/Paginas/PES--El-proceso-de-formar-y-vivir-como-n%C3%BCkak-baka-\(gente-verdadera\)/11-El%20proceso%20de%20formar%20y%20vivir%20como%20n%C3%BCkak%20baka%20\(gente%20verdadera\)%20-%20PES.pdf](https://patrimonio.mincultura.gov.co/SiteAssets/Paginas/PES--El-proceso-de-formar-y-vivir-como-n%C3%BCkak-baka-(gente-verdadera)/11-El%20proceso%20de%20formar%20y%20vivir%20como%20n%C3%BCkak%20baka%20(gente%20verdadera)%20-%20PES.pdf)

- Benjamin, W. (2011). *Breve historia de la fotografía*. Madrid: Casimiro Libros.
- Berger, J. (2000). *Modos de ver*. 2.^a Ed. Barcelona: Gustavo Gili.
- Botero, R. (2018, 29 de diciembre). Yo estuve en el desmonte de la selva amazónica. *El Espectador. Separata. Que la verdad nos acompañe*. <https://www.elespectador.com/ambiente/yo-estuve-en-el-desmonte-de-la-selva-amazonica-article-831538/>
- Bustos, M. (1993). *Artesanía indígena La Chorrera Amazonas*. Bogotá: Cooperación Española.
- Cabrera, G. (1999). Gentes con cerbatana, canasto y sin canoa. *Nómadas*, 10, 144-155.
- Cabrera, G. (2002). Los Nukak: de caníbales a indígenas. Itinerario de una exclusión. *Palimpsestus*, 2, 112-118.
- Cabrera, G. (2007). Las nuevas tribus y los indígenas de la Amazonia. Historia de una presencia protestante. *Revista Colombiana de Antropología*, 44(1).
- Cabrera, G. (2010a). “Algunas notas sobre el lugar de la infancia entre los pueblos Makú”. En Gabriel Cabrera (Ed.), *Viviendo en el bosque. Un siglo de investigaciones sobre los Makú del Noroeste amazónico* (pp. 117-167). Medellín: Universidad Nacional de Colombia.
- Cabrera, G. (2010b). Una aproximación histórica a la filmografía sobre los pueblos Makú. En G. Cabrera, *Viviendo en el bosque. Un siglo de investigaciones sobre los Makú del Noroeste amazónico*. (pp. 85-116). Medellín: Universidad Nacional de Colombia.
- Cabrera, G. (2015). *Los poderes en la frontera. Misiones católicas y protestantes y estados en el Vaupés colombo-brasileño, 1923-1989*. Medellín: Universidad Nacional de Colombia.
- Cabrera, G. (2018a). La fotografía de misiones y los indígenas del Alto Río Negro-Vaupés de Colombia y Brasil (1914-1965). *História Unisinos*, 22(1), 33-49.
- Cabrera, G. (2018b). Un siglo de fotografías del Alto Río Negro, Vaupés, 1865-1965. *Boletín de Antropología*, 33(55), 151-190.
- Cabrera, G. (2021). Apuntes para una historia del cine en el Alto Río Negro-Vaupés. Frontera colombo-brasileña en la Amazonia, 1921-2006. *Arteriais*, 7(13), 44-57.

- Cabrera, G., Franky, C., y Mahecha, D. (1999). *Los Nukak: nómadas de la Amazonia colombiana*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Programa COAMA; Gobierno de Dinamarca.
- Costa, S. (2016). Imagens da Amazônia. Ermanno Stradelli. En É. Rugai Bastos y R. Freitas Pinto (Eds.), *Vozes da Amazônia III* (pp. 89-129). Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas.
- Díaz, G. (2013). Cuando éramos más Nukak. Aproximaciones a la percepción Nukak de la fotografía. *Revista Colombiana de Antropología*, 49(2), 131-164.
- Dussel, I. (2009). Entrevista con Nicholas Mirzoeff. La cultura visual contemporánea: política y pedagogía para este tiempo. *Propuesta Educativa*, 31, 69-79.
- Edwards, Elizabeth (2011). Tracing photography. En M. Banks y J. Ruby, *Made to be seen. Perspectives on the history of visual anthropology* (pp. 159-189). Chicago: The University of Chicago Press.
- Epps, P. (2008). *A grammar of hup*. Nueva York: Mouton Grammar Library.
- Epps, P., y Stenzel K. (Coords.). (2013). *Upper Rio Negro: Cultural and linguistic interaction in Northwestern Amazonia*. Río de Janeiro: Museu do Índio; FUNAI; Museu Nacional.
- Franco, R. (2012). Elementos para una política pública sobre pueblos indígenas aislados de la civilización occidental en la Amazonia colombiana. En C. Zárate, *Hacia un CONPES indígena amazónico. Construyendo una política pública integral para los pueblos indígenas de la Amazonia colombiana*. (pp. 389-409). Leticia: Universidad Nacional de Colombia; OPIAC.
- Franky, C. (2011). *Acompañarnos contentos con la familia. Unidad, diferencia y conflicto entre los Nukak (Amazonia colombiana)*. Wageningen: Wageningen University.
- Franky, C., Mahecha, D., y Cabrera, G. (2000). Los Nukak: demografía, contacto y enfermedad, En A. Gómez, H. Sotomayor y A. Lesmes, (Eds.), *Amazonia colombiana: enfermedades y epidemias. Un estudio de bioantropología histórica* (pp. 319-360). Bogotá: Ministerio de Cultura.
- Grau, J. (2012). Antropología audiovisual: reflexiones teóricas. *Alteridades*, 22(43), 161-175.
- Gualteros, I. (1989). Estudio breve sobre la cultura material de los Nukak. *Informe trimestral de Nuevas Tribus 1989*.

- ICAN. (1994). *Pioneros de la antropología. Memoria visual 1936-1950*. Bogotá: ICAN.
- Jackson, J. (1991). Hostile encounter between Nukak and Tukanoans: Changing ethnic identity in the Vaupés. *The Journal of Ethnic Studies*, 19(2), 17-39.
- Kelly, R. L. (1983). Hunter-gatherer mobility strategies. *Journal of Anthropological Research*, 39(3), 277-306.
- López, H. (2008). ¿Fotografía antropológica o antropologizada? De la foto-teca del Museo del Hombre a la iconoteca del Museo du Quai Branly. *Revista Valenciana d'Etnologia*, 4, 5-16.
- Karadimas, D. (2008). Espacio, límites y olores: ¿una territorialidad Miraña sin fronteras? En C. Zárate y C. Ahumada (Eds.), *Fronteras en la globalización: localidad, biodiversidad y comercio en la Amazonia* (pp. 151-174). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia; Pontificia Universidad Javeriana.
- Koch-Grünberg, T. (1995). *Dos años entre los indios*. Bogotá: Editorial Universidad Nacional.
- Kossoy, B. (1993). Estética, memoria e ideología fotográficas. Descifrando a realidade interior das imagens do pasado. *Acervo. Revista do Arquivo Nacional*, 6(1-2), 13-24.
- Kraus, M. (2015). Exploring the archive. An introduction. En M. Fischer y M. Kraus (Eds.), *Exploring the archive. Historical photography from Latin America. The collection of the Ethnologisches Museum Berlin* (pp. 9-47). Berlín: Staatliche Museen zu Berlin.
- Martins, V. (2005). *Reconstrução fonológica do Protomaku oriental*. Tesis doctoral. Vrije Univesiteit, Ámsterdam, Utrecht. LOT Dissertation Series No. 104.
- Matiz, D. 2012. *El evangelio llega a los Nukak*. PibCali, sitio web. Consultado en 2012. www.pibcali.com.
- Mauss, M. (2006). *Manual de etnografía*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Mincultura. (2017). *De agua, viento y verdor 2. Paisajes sonoros, cantos y relatos indígenas para niños y niñas*. Ministerio de Cultura. <https://www.mincultura.gov.co/prensa/noticias/Paginas/De-agua-viento-y-verdor-un-homenaje-a-nuestras-lenguas-ind%C3%ADgenas.aspx>

- Mirzoeff, N. (2003). ¿Qué es la cultura visual? En *Una introducción a la cultura visual* (pp. 17-61). Barcelona: Paidós.
- Mondragón, H. (1994). La defensa del territorio Nukak. En C. V. Zambrano y J. P. Galeano (Coords.), *Antropología y derechos humanos* (pp. 139-155). Bogotá: Universidad de los Andes.
- Orobitg G. (2008). Miradas antropológicas: relaciones, representaciones y racionalidades. Fotografía, cine y texto en el contexto de la historia de la antropología. En A. Vila, *El medio audiovisual como herramienta de investigación social* (pp. 51-84). Documentos CIDOB, 12, Dinámicas interculturales. Barcelona: CIDOB.
- Pacheco, D., y Latorre, A. (2019, 5 de mayo). La deforestación en Guaviare por fin tiene nombre. *El Espectador*, pp. 14-15.
- Palma, M. (2014). *Fotografías de Martin Gusinde en Tierra de Fuego (1919-1924). La imagen material y receptiva*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Politis, G. (1995). *Mundo de los Nukak*. Bogotá: Fondo de Promoción de la Cultura; Banco Popular.
- Politis, G. (1996). *Nukak*. Bogotá: Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas; Sinchi.
- Pozzobon, J. (2013). *Voçês, brancos não tem alma: histórias de fronteira*. São Paulo: Instituto Socioambiental.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1967). Enquêtes ethnographiques a entreprendre d'urgence (Río Vaupés, Colombie). *Journal de la Société des Américanistes*, 56(2), 323-332.
- Reina, L. (1990). Actividades relacionadas con los Nukak. *Revista Mopa Mopa*, 5(1), 17-28.
- Rivet, P. y Tastevin, C. (1920). Affinités du Makú et du Puinâve. *Journal de la Société des Américanistes. Nouvelle Serie*, 12, 69-82.
- Rueda, S. (2014). *La fotografía en Colombia en la década de los setenta*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Schuster, S y Neva, J. A. (2022). *Colombia un viaje fotográfico. Las colecciones de Stübel y Reiss (siglo XIX)*. Bogotá: Universidad del Rosario.
- Seymour-Smith, C. (1988). *Shiwiari. Identidad étnica y cambio en el río corrientes*. Quito: Abya-Yala.
- Silverwood-Cope, P. L. (1990). *Os Makú. Povo caçador do Noroeste da Amazônia*. Brasília: Universidade de Brasília.

- Sontag, S. (2013). *Sobre la fotografía*. Barcelona: Edhasa.
- Sotamayor, H., Mahecha, D., Franky, C., Cabrera, G., y Torres-Leguízamo, M. (1998). La nutrición de los Nukak, una sociedad amazónica en proceso de contacto. *Maguare*, 13, 117-142.
- Torres, P. (1965, 27 de diciembre). Abandonada la colonia de La Charra por un nuevo ataque de los Macús. *El Espectador*, p. 9A.
- Tropenbos International. (2024). [https://www.tropenbos.org/resources/publications/'acompa%C3%B1arnos+contentos+con+la+familia%E2%80%99+unity,+difference+and+conflict+between+the+nukak+\(colombian+amazon](https://www.tropenbos.org/resources/publications/'acompa%C3%B1arnos+contentos+con+la+familia%E2%80%99+unity,+difference+and+conflict+between+the+nukak+(colombian+amazon)
- Valentin, A. (2015). The Kroehle-Hübner photographic collection. En M. Fischer y M. Kraus (Eds.), *Exploring the archive. Historical photography from Latin America. The collection of the Ethnologisches Museum Berlin* (pp. 193-208). Berlín: Staatliche Museen zu Berlin.
- Vea. (1993a, 27 de septiembre-3 de octubre). ¿Antes del diluvio? 1.^a parte. *Vea*, 1145, p. 12.
- Vea. (1993b, 310 de octubre). ¿Antes del diluvio? 2.^a parte. *Vea*, 1146, p. 10.
- Wavrin, M. de (1948). *Les indiens sauvages de l'Amérique du sud. Vie sociale*. París: Payot.