



HAL
open science

**”De totumas y Estantillos”. Procesos migratorios,
dinámicas de pertenencia y de diferenciación entre la
Gente de Centro (Amazonia colombiana)**

Luisa Fernanda Sanchez Silva

► **To cite this version:**

Luisa Fernanda Sanchez Silva. ”De totumas y Estantillos”. Procesos migratorios, dinámicas de pertenencia y de diferenciación entre la Gente de Centro (Amazonia colombiana). Sociology. Université de la Sorbonne nouvelle - Paris III, 2012. Español. NNT : 2012PA030179 . tel-01127087

HAL Id: tel-01127087

<https://theses.hal.science/tel-01127087v1>

Submitted on 26 Mar 2015

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

UNIVERSITE SORBONNE NOUVELLE - PARIS 3

ÉCOLE DOCTORALE 122 EUROPE LATINE- AMERIQUE LATINE

INSTITUT DES HAUTES ETUDES DE L'AMERIQUE LATINE (IHEAL)

Tesis de Doctorado en Sociología

Presentada por:

Luisa Fernanda Sánchez Silva

“De totumas y Estantillos”

Procesos migratorios, dinámicas de pertenencia y de
diferenciación entre la *Gente de Centro*
(Amazonía colombiana)

Tesis dirigida por M. Christian Gros

Sustentada el 20 de diciembre de 2012

Jurado:

M. Stephen, JUGH-JONES, Professeur King's College, Cambridge

Mme. Françoise, LESTAGE, Professeur Université Paris Diderot-Paris 7

Mme. Maria Eugenia COSIO ZAVALA, Professeur Université Paris10, Nanterre

M. Roberto, PINEDA CAMACHO, Professeur Université Nacional de Colombia



“De totumas y estantillos”:

Processus migratoires, dynamiques d'appartenance et de différenciation entre les Gens du Centre

Resumé :

Au cours des années 80, le gouvernement colombien a rendu le *Predio Putumayo* à ses habitants ancestraux, *les Gens du Centre*, donnant ainsi naissance à la réserve indienne la plus grande de la Colombie. Cet acte décisif marque la fin d'une longue dispute entre les indiens, les entreprises extractives et les institutions de l'Etat. Il a été alors interprété comme une véritable révolution dans les représentations traditionnelles de la citoyenneté. Toutefois, si l'on observe avec attention ce processus de reconnaissance politique et territoriale, on s'apercevra qu'une autre réalité émerge simultanément: la migration d'une centaine de femmes indiennes vers les villes du pays ; un chemin sans retour depuis leurs petites villages vers la métropole inconnue. Cette expérience pionnière constitue la base d'un solide réseau migratoire qui s'étend aujourd'hui à la plus part de villes colombiennes. Pourquoi sont-elles parties de leur territoire alors qu'elles profitaient –au moins formellement- d'une autonomie politique et culturelle ? Leur décision migratoire a-t-elle signifié le rejet de la « différence généralisée » proclamée par le discours multicultural ? Le projet migratoire de celles et ceux qui sont partis dans ce premier moment est-il différent de celui des hommes et des femmes qui partent aujourd'hui ? Ce travail de recherche tente de répondre à ces questions en reconstruisant d'abord les processus de mobilité des *Gens du Centre* à Leticia et Bogotá au long des 30 dernières années. Il analyse ensuite les différentes stratégies d'insertion urbaine des migrants indiens dans le contexte du multiculturalisme comme mode de gestion privilégié entre cette population et les sociétés d'origine et de réception.

Mots clés : migration indienne ; Amazonie colombienne ; politiques multiculturelles ; insertion urbaine ; différenciation.

“De totumas y estantillos”:

Migration, belonging and differentiation dynamics of *People of the Center*

Abstract:

During the years 80, Colombian government returns the *Predio Putumayo* to its early inhabitants, *The People of the Center*, giving form to the biggest indigenous reservation of the country. This crucial act was not only the end of a long dispute between the indigenous people, the extractive enterprises and the state. It was also interpreted as a revolution in the traditional citizenship representations. However, if we look carefully to this process of territorial and politic recognition we will notice a simultaneous reality: the migration of hundreds of women to the cities of the country. This was a non-return trip from the little towns of the rain-forest's rivers to the unknown national cities. The experience of these pioneers' women built the bases of a solid migration network that today spreads out to the main cities of Colombia. Why did they leave their territory now that she counted –at least formally- with a political and cultural autonomy? Was their migratory decision a renunciation to the “generalized difference” proclaimed by the multicultural discourse? The migrations project of those who left their region in that first time is it similar from the one of those who leaves today? This dissertation tries to answer to these questions through a reconstruction of the migration processes of *The People of the Center* to Leticia and Bogotá during the last 30 years. Then, it analyses the different strategies of migrant's urban insertion in the context of multiculturalism as the privileged administration mode between the indigenous people and the societies of departure and destination.

Keywords: indigenous migration; Amazon rain forest; multicultural politics; urban insertion; differentiation

Agradecimientos

Una tesis doctoral es un rito de paso, con sus estados liminales, lúdicos y sobretodo trascendentales. Para mí, este rito incluyó aprendizajes, desplazamientos y múltiples transformaciones. A través de sus diferentes etapas me convertí en adulta; dejé atrás mi país, realicé el sueño de vivir en Europa, sufrí y gocé en carne propia la experiencia migratoria y todo lo que ella implica; cambié de disciplina; tuve la suerte de irme a pensar en la selva desde las míticas bibliotecas de París; de viajar desde París a vivir la aventura de la selva y de regresar nuevamente a esta sufrida y maravillosa tierra colombiana que aprendí a querer cada vez más en la distancia. Aunque cuando escribo estas líneas aún falta el tan esperado final, puedo decir, sin dudarlo dos veces, que no soy la misma que empezó este viaje seis años atrás.

Nadie puede ser el mismo después de haber vivido tan de cerca la realidad de quienes luchan a diario por mantener la dignidad, la alegría y el sueño de un futuro mejor, en condiciones tan adversas como las que muchos indígenas tienen que enfrentar en Bogotá o Leticia; nadie puede mantenerse indolente ante quienes encuentran siempre un motivo para seguir adelante y darlo todo. Este es el recuerdo que me quedará para siempre de la *Gente de Centro*. Por esto quiero agradecer a todos y todas las indígenas que ayudaron de tantas formas a la realización de este trabajo. En Bogotá agradezco especialmente a Norberto, Emanuel –Guevi”, Willer, Nora, Nilsa (q.p.d.), Paola, Claudino, Germán, Gerardo, Oscar y Gertrudis. En Leticia a Samuel –ehamán”, a Martha, Marleny, Rosa Albenis, Celina, Felix (q.p.d), María y Rosa quienes me permitieron acompañarlos en sus rutinas cotidianas y me confiaron sus palabras. En la Chorrera a –Café”, Jairo, Liduvina, Lida, Leydi, Marta, los abuelos Víctor y Reinaldo, a las autoridades de Azicathc y de los cabildos Centro y Capitanía.

Toda mi gratitud a los miembros de la familia Farekatde- Maribba en La Chorrera, Leticia y Bogotá por haberme recibido desde el principio y cuidado como si fuera una más de su gran clan. Y por supuesto a Inés, mi escudera inseparable en esta larga aventura a quien le debo cada una de las palabras que he consignado en este trabajo. Estaré para siempre en deuda con quien resultó la mejor de las etnógrafas, se improvisó fotógrafa, camarógrafa y hasta cartógrafa; remó con habilidad una y otra vez las orillas del Igará-Paraná y soportó con estoicismo los largos recorridos en bus urbano para acompañarme a realizar las entrevistas; Inés quien en tantas oportunidades me ayudó a resolver los impases que se fueron presentando durante todos estos años animándome siempre a seguir adelante con este trabajo. El camino

que recorrimos juntas está lleno de recuerdos y de eventos memorables y quedará siempre abierto para nuevos viajes y aventuras, tanto como para una amistad que espero conservar por muchos años más.

Agradezco con especial cariño a mi director Christian Gros quien nunca dudó de mi trabajo y pacientemente me acompañó durante todas las fases de este rito con sus valiosos consejos y su rigor admirable. También a Roberto Pineda, mi gran maestro. A Marielle Pepin-Lahalleur por sus inestimables consejos. A Juan Álvaro Echeverri y Jurg Gasché quienes me permitieron “eolarme” a sus seminarios en la Universidad Nacional. Al comité de la beca Legs-lelong del CNRS y a Paris 3 por haber financiado esta investigación.

Como toda estudiante colombiana que tiene el privilegio de salir del país, mi viaje, este gran viaje, es el esfuerzo conjunto de muchas personas, de su sacrificio económico, de sus esperanzas, de sus consejos, de su apoyo, de su cuidado, de su optimismo sin fronteras. Por esta razón debo agradecer todavía a muchas personas de varias partes del mundo:

Esta tesis está especialmente dedicada a mis padres Enrique y Amparo, terrícolas excepcionales quienes me apoyaron siempre en mi decisión de tomar el camino de las ciencias sociales y me transmitieron su profundo amor por la vida y por los seres humanos. A mis hermanos Pacho, Camilo y Toto quienes pusieron todos sus saberes gráficos al servicio de este trabajo. A las mujeres de mi familia, mis sobrinas Antonia y Margarita, mi tía Ledy y a mi abuela Maruja. A mi pequeña tribu a quién debo todo lo que soy.

A mi tío Jorge, el “tío de América Latina” en Paris, quién hizo de padre, madre, confidente y amigo durante este proceso. Su cariño ilimitado, su ayuda incondicional y sus deliciosos frijoles fueron el mejor aliciente para seguir en el camino, incluso cuando faltaron las fuerzas. Su tenacidad para defender la libertad de hacer lo que se ama y guiarse por lo que se cree, aún contra las adversidades, lo convirtieron en el mejor de los ejemplos de vida.

A mi esposo Jean Sutter, a quien una suerte de embrujo amazónico convenció de instalarse en Colombia para comenzar la aventura de una vida juntos. Creo que nadie más que él sufrió los efectos colaterales de este rito de paso y nadie tuvo su valentía para tomar, sin titubear, el camino más incierto. Nunca podré agradecerle lo suficiente la paciencia y el respeto con el que asumió las largas horas de trabajo, soledad y neurosis que constituyen la redacción de una tesis doctoral. Nada de esto hubiera sido posible sin su amor, sin su compañía y sin su disposición a escuchar cada una de las etapas y vericuetos del viaje de *La Gente de Centro*. De su mano culminó este rito de paso que fue nuestro, que nos dio la oportunidad de conocernos y de enamorarnos.

A mis amigos de París, María Angélica, Natalia, Magda, Sarai, Nataly, Margarita, Jair, Gualo, Carlos Junca, Raúl -el *Combo Latino*-, Maxime, Sullivan, Hélène, Caroline y Julie -el *Combo Francés*- y al Comité de la revista RITA. Todos ellos, constituidos como una verdadera red de solidaridad, hicieron de mi estadía en Francia la época más inolvidable de mi vida. Agradezco especialmente a Jessica Brandler, compañera y colega en este rito, quien entre vinos, almuerzos solidarios y largas jornadas de biblioteca logró convencerme, contra mi voluntad, de que yo sí trabajaba sobre género. También a María Angelica García cuyo gran corazón y sentido de la eficacia hicieron posible la entrega de este documento al otro lado del oceano.

A mis amigos de Leticia a quienes les debo los mejores ratos del trabajo de campo: Marco, Eduardo, Jaime, Jonathan, Jorge, Aleja, Angélica, Ángela, Milena, Hugo, Blanca, Cesar y Tania. Leticia siempre tendrá en mi memoria un gusto a jugo de copoazú y a caipiriña, a casabe de almidón y a noches de salsa en el cuartel general de Varzea. Gracias a su inmensa generosidad y a su calor humano esta ciudad se convirtió en un refugio al que siempre intentaré regresar.

A mis amigos de Bogotá, Andrea, Diana, María, Vanessa y Christian por estar siempre conmigo. A Julio Arias, mí admirado colega y gran amigo, por haberme acompañado a Villavicencio y facilitado su material de trabajo, por su fe incondicional y su valiosa ayuda a la hora de enfrentarme a las vicisitudes de la academia colombiana. A Juan Sebastián Díaz por su ayuda en las dispendiosas correcciones de forma de este documento.

Tabla de contenido

Agradecimientos	1
Tabla de contenido	6
Prefacio	10
Introducción	15
I. Entrar en contexto	15
II. Movilidad, diferenciación y pertenencia	45
Primera Parte: El proceso de movilidad	53
Apertura	54
Capítulo 1. De nómadas a migrantes urbanos: analizar la migración indígena en la Amazonía contemporánea	56
Introducción	56
I. Ritmos encontrados: hacia un nuevo paradigma para pensar la Amazonía colombiana	57
II. Indígenas móviles y urbanos en la Amazonia: un conflicto de miradas	65
III. Políticas de la movilidad: del nomadismo a la migración	78
Conclusión	92
Capítulo 2. Pioneras y pioneros de la migración: conexiones y lógicas de la exclusión en el Predio Putumayo	93
Introducción	93
I. Lo que el Caucho se llevó	96
II. Conexiones y subordinaciones: las lógicas sexuadas de la modernidad	104
III. La experiencia pionera	145
Conclusión	150
Capítulo 3. La migración indígena bajo el marco multicultural: de la exclusión a la desigualdad	152
Introducción	152
I. El predio Putumayo: procesos organizativos y nuevas formas de vinculación nacional	154
II. Modelos globales de subjetividad y apertura de los proyectos migratorios	181
Conclusión: Dos décadas de movilidad, dos lógicas contrapuestas	227
Segunda Parte: trayectorias de la diferencia y experiencias de pertenencia en la inserción urbana de la <i>Gente de Centro</i>	233
“Míranos, Estamos aquí”	234

Capítulo 4. Lógicas del espacio, imprints del lugar: una mirada comparativa a los procesos de inserción indígena en Leticia y Bogotá	240
Introducción	240
I. Leticia: ¿sentirse como en casa?.....	243
II. El sueño bogotano	271
Conclusión: dos procesos migratorios en perspectiva.....	288
Capítulo 5. Trayectorias de diferenciación y estrategias de bienestar en los proyectos migratorios de la <i>Gente de Centro</i> en Leticia y Bogotá	291
Introducción: ¿Desiguales o diferentes?	291
I. Trayectorias profesionales y formas de diferenciación	295
II. Estrategias de bienestar	329
Conclusión.....	347
Capítulo 6. El Sentido de lo propio: pertenencias y negociaciones entre el aquí y el allá	349
Introducción	349
I. Hacerse un lugar en la ciudad.....	351
II. Mantener un lugar en la comunidad	385
Conclusión.....	407
Capítulo 7. La institucionalización del capital migratorio: de las asociaciones y proyectos de intervención al cabildo urbano	409
Introducción	409
I. Paisajes políticos y movilizaciones diferenciales de la cultura y el género en el caso de <i>la Gente de Centro</i>	411
II. De las asociaciones al cabildo: la apropiación del multiculturalismo etnicista y el surgimiento de una voz urbana.....	431
Conclusión: ¿hacia el surgimiento de un actor político?.....	445
Reflexiones finales	450
I. La migración de la <i>Gente de Centro</i> hoy.....	451
II. La ciudad de <i>La Gente de Centro</i> :.....	454
Bibliografía	459

Índice de tablas

Tabla 1. <i>Población indígena urbana en algunas ciudades amazónicas 2000- 2010</i>	66
Tabla 2. Evolución de la población total de la Amazonia colombiana en los censos	69
Tabla 3. Población indígena en las capitales estatales.....	76
Tabla 4. Proyectos de cooperación holandesa en la región del Caquetá-Putumayo, 1977 - 1990.....	126
Tabla 5. Política Educativa para los grupos étnicos de Colombia (1978 – 1999).....	172
Tabla 6. Dinámicas de movilidad de la <i>Gente de Centro</i> (elaboración propia).....	229
Tabla 7. Resguardos indígenas en la jurisdicción del municipio de Leticia.....	255
Tabla 8. Población indígena urbana en Leticia (1997 y 2012).....	261
Tabla 9. Población por localidades de Bogotá 2010	274
Tabla 10. Distribución de la <i>Gente de Centro</i> (Uitoto, Bora, Andoque, Ocaina) por localidades	286

Índice de gráficos

Gráfico 1. Total de población por etnias Censo nacional de 2005	98
Gráfico 2. Estimativo de población uitoto por departamentos según el Censo de 2005	242
Gráfico 3. <i>Gente de Centro</i> en Bogotá 2005	286

Índice de imágenes

Imagen 1. Francis Makú modelo Nukak, Revista Cromos, noviembre 24 de 2003	86
Imagen 2. La Chorrera antes y después: vista aérea.....	155
Imagen 3. Joven indígena hincha de fútbol.....	185
Imagen 4. —Hotel Hilton”. Fotografía Luisa Sánchez La Chorrera, 2007	186
Imagen 5. Soldados indígenas provenientes de la Chorrera y Araracuara	193
Imagen 6. Bailes en el colegio Casa del Conocimiento. Fotografías de Luisa Sánchez, La Chorrera	196
Imagen 7. Fotografías de perfiles públicos de facebook	200
Imagen 8. Transformaciones en la Chorrera (2008). Fotografías de Luisa Sánchez.....	202
Imagen 9. María Cuiro, Bancolombia 2009	235
Imagen 10. Indígena del Putumayo	236
Imagen 11. Imágenes de Leticia. Fotografías de Luisa Sánchez.....	247
Imagen 12. Carretera Leticia-Tarapacá a la altura del kl 11. Luisa Sánchez, 2007.	252
Imagen 13. Plaza de mercado de Leticia. Fotografía de Luisa Sánchez, 2009.....	265
Imagen 14. Vivienda de una familia uitoto en Leticia, Fotografías de Luisa Sánchez, Leticia 2009	267
Imagen 15. Hombre uitoto asando pescado en su jardín, fotografía de Luisa Sánchez, Leticia 2009.....	268
Imagen 16. Faustino Fiagama, curandero de Bogotá.	329
Imagen 17. Casa de Marta y su huerta urbana. Fotografías Luisa Sánchez, Leticia 2009.	334
Imagen 18. Anastacia en su huerta-jardín. Fotografía Luisa Sánchez, Leticia 2009.....	335
Imagen 19. Propaganda política Henry Castro y Ana Rocío Tiquidimas, Bogotá 2011.	342
Imagen 20. Dancetería El Trebol, fotografía Enrique Sánchez, Leticia 2012.	354
Imagen 21. Malocas para los hijos del maíz, fotografías Luisa Sánchez	368
Imagen 22. Maestro y aprendiz. Maloca de Gachancipá. Fotografía Luisa Sánchez, 2003	369
Imagen 23. Maloka Fareka de Río Negro Antioquia.....	374
Imagen 24. Maloca del Jardín Botánico de Medellín. Fotografía Jean Sutter octubre de 2012	375
Imagen 25. Inés haciendo caguana de piña. Fotografía de Inés Farekatde, Río Negro, 2010	382
Imagen 26. Inés y su mamá ciernen la masa de la yuca. Fotografía Luisa Sánchez, la Chorrera 2007 ..	405
Imagen 27. Stencil Indígena urbano	450

Prefacio

Ha llegado la hora de partir. *Peque peque peque*¹ rompe el silencio cálido y denso de la selva, *peque peque peque* canta el motor de la canoa mientras dibuja largas ondas en la superficie del río de tonos oscuros que, en su espejo brillante, entremezcla el cielo y la espesa verde plateada vegetación. *Peque peque peque* y los pájaros huyen en enigmáticas formaciones, hacia el cielo que prepara el aguacero diario de la selva húmeda tropical. *Peque peque peque* invade con su sonoridad el tiempo lento, casi imperceptible, mientras la embarcación, cargada de gente y de equipajes multicolor, se aproxima a ritmo de hábil organismo acuático hacia su destino final. A lo lejos aparece la improvisada pista de aterrizaje. Su rectilíneo trazo rompe la sinuosa topografía amazónica donde casi nada responde al llamado moderno de la rectitud. Su color anaranjado, polvoroso presagia nuevos destinos.

Allí espera impasible la pequeña avioneta de la compañía aérea que como lo anuncia su vistoso slogan ~~une~~ a Colombia”. El ambiente se ánima de pronto. Ha venido mucha gente, algunos a despedir a los suyos, otros a ver quién partirá ese día y muchos otros a emprender la ya conocida negociación que implica el va y viene de los numerosos paquetes y encargos que llegan de la selva a la ciudad. Alrededor de los pasajeros, se agrupan madres y padres, hermanos y parientes ataviados con preciadas neveras portátiles, con misteriosos envueltos de hojas y delicados atados de bolsas plásticas cuyo contenido llenará de recuerdos a los que se han ido tiempo atrás.

Esa misma noche, a miles de kilómetros de allí, otras mujeres y hombres dispondrán con cuidado sobre sus mesas olorosos pescados ahumados, tortas de yuca, trozos de carne de monte y, si tienen suerte, una fruta de temporada que con su dulce aroma perfumará por varios días una humilde vivienda de la ciudad. Ya llega la encomienda y los olores del pasado, una pequeña caja coronada de una carta escrita a la luz del fuego. En ella se cuenta que un niño pequeño aprendió a caminar; que el piñal, arduamente sembrado unos meses antes, fue despojado de sus frutos por una enfermedad; que la selva implacable reclama cada vez con más fuerza la casa, esperando el improbable retorno de quien un día la habitó. Se relatan en el horizonte del tiempo las lluvias, los políticos de turno que buscan votos, los barcos que suben cada mes para vender mercancías, los bailes tradicionales, las cosechas y los pequeños acontecimientos que van adornando el día a día de las comunidades y pueblos. Casi todos están bien, casi todos envían sus saludos y sus deseos de buena suerte. Alguien

¹ Nombre y sonido de un motor fuera de borda que, en su adaptación regional, se ha expandido en los grades ríos y afluentes amazónicos.

pide encarecidamente una linterna, una caja de anzuelos y un disco Mp3 de vallenatos. Un familiar necesita documentos y otro más anuncia que ya ha empezado a ahorrar; pregunta si será posible recibirlo algún día en esa mágica tierra de oportunidades que parece ser la ciudad.

El avión despegue con dificultad y surca el cielo nublado hasta desaparecer de la mirada nostálgica y esperanzada de quienes se han quedado allá abajo...

En el va sentado el mítico chaman; en su pensamiento duermen, esperando a ser despertados por el espíritu del tabaco, los saberes botánicos de miles de generaciones, el poder de detener la tormenta y curar la picadura de serpiente. Algunos le atribuyen la capacidad de convertirse en pájaro. No obstante siente miedo ante la flaqueza de esta ave de metal que tiembla con la fragilidad de un colibrí al más mínimo resoplido del viento. Su casa quedó atrás, a ella regresará en sueños. Aunque su misión es ahora la de curar enfermedades desconocidas, no le cabe la selva en una maleta. Lo acompaña su palabra, los conjuros, los soplos cargados de energías. ¿Cuánto cobrará por la consulta? ¿Cuánto le darán por hablar con los dueños del árbol? Alguien le ha dicho que debe hacer tarjetas de presentación para repartir entre los clientes; las palabras escritas son en la ciudad como los golpes secos del maguaré.

Allí va el líder político, de mirada sagaz y respuesta pronta. Orestes mensajero entre el mundo de los ancestros y el de la complicada terminología legal: “resguardo”, “titulación”, “proyecto de desarrollo” y “ley de transferencia” hacen parte de los términos que, como en una caja de herramientas, se han acumulado en su pasaje entre ambos mundos. Sueña en su lengua y habla en español. Ha adquirido las competencias que le permiten destacarse en la tierra de los blancos, pero al llegar de nuevo a su comunidad deberá empuñar el remo y el azadón con la misma destreza con la que discute disposiciones legales que, desde remotos escritorios grises, deciden sobre la suerte del territorio de sus antepasados. Ha aprendido a defenderse en las arenas de la política nacional, sabe cuando intervenir en las reuniones, talleres y seminarios que constituyen los gajes de su oficio y se ha entrenado en como convocar a los suyos. Ahora bien, su sabiduría radica simultáneamente en prestar un oído atento y humilde cuando un viejo de mirada aguda le dice que ha obrado mal.

Allí van las mujeres. Una es la mujer joven que se ha cansado de cultivar la chagra bajo el sol, del color tiznado de la tierra en sus manos y del murmullo penetrante del machete en las duras raíces de su yucal. Su sueño es contar, contar cifras, montos, cantidades abstractas; contar y consignar con delicados golpes sucesivos que van formando, a lo largo del día, una sincronizada coreografía de largos dedos sobre las teclas de un computador. Se ve ya en el espejo de su imaginación, portando estilizados zapatos de tacón y repartiendo en pequeños

montículos su escaso salario entre los útiles escolares del hijo que espera en casa de sus abuelos y los gastos de la pequeña habitación en la que se instalará mientras el tiempo y el empeño logran reunir al resto de su familia. Se dice con convicción que su destino de mujer de la abundancia será quizás más productivo si encuentra el trabajo remunerado que anhela desde pequeña.

A su lado va la esposa, la compañera y madre. Ante sus ojos los niños de la casa se hicieron grandes, aprendieron a caminar otros caminos, a hablar en otras lenguas y a manejar complejos aparatos electrodomésticos. Teme al frío de la ciudad más que al tigre que asecha en las noches de la selva y por eso se aferra con fuerza a su improvisado chal de lana enviado por encomienda meses atrás. Pero confía en su capacidad de adaptación. Aprenderá a comer arroz y verduras, aprenderá a extrañar tranquilamente el olor de su fogón de leña, a usar ropa de manga larga y también a trabajar para otros con el fin de completar los ingresos del marido que hace varios años se ha ido para trabajar en la construcción.

Allí va el estudiante y sus ganas de saber. Creció con los relatos de parientes que ya se han lanzado a la aventura. Alguna vez fue de vacaciones a conocer el mundo sin tiempo de la ciudad. Allá donde la gente no se saluda al cruzarse, donde todos tienen afán, donde se paga por un racimo de plátanos y donde el ruido de los automóviles y las motocicletas toma progresivamente el espacio de aquel que ocupaban los insectos nocturnos. La ciudad es el reino de los miedos pero también el de la libertad. Quiere aprender inglés, informática, tal vez trabajar y luego regresar, para ayudar a construir un puente más entre su comunidad y esa ataraya imaginaria que algunos llaman globalización. Tendrá que esforzarse en matemáticas, extrañará salir a cazar, saltar a los caños y la comida de su casa, pero en su mente una voz, que ya no es del todo la de un niño, le dice que saldrá adelante.

No todos vienen en el avión. Allá abajo, por un estrecho sendero de la selva va también la familia desplazada que se esconde en cada trecho del camino de un enemigo que ya no tiene color ni forma definida. Su presencia asecha en la memoria del cuerpo y del corazón. Un conflicto ajeno, una amenaza pronunciada, una situación de miedo intolerable les ha quitado de pronto toda posibilidad de pensarse a futuro. Ya no verán la próxima cosecha de maíz, no bailarán la danza de las frutas ni techarán la casa que los parientes les ayudaron a construir. Caminan sin rumbo hacia la ciudad-labirinto. En su mente, la ciudad no se parece a nada, es tan sólo un inmenso espacio blanco que, como las hojas de los escasos cuadernos que resisten a la humedad selvática, espera indiferente los trazos tímidos o determinados que poco a poco lo dotaran de sentido. Todo queda por hacer, nada es seguro.

El ritual se repite casi a diario, pero el telón de fondo esboza escenografías diferentes: vienen del desierto del norte y de las montañas andinas, de las llanuras sin fin de la Orinoquía y de territorios que obsoletas fronteras físicas y simbólicas se empeñan en llamar Colombia, Venezuela o Ecuador. Viajan en precarios buses, en camión o en embarcaciones fluviales de toda forma y capacidad. Atraviesan kilómetros amparados de fieles botas de caucho o, simplemente se desplazan unas cuantas millas de sus poblados, tal vez con un puñado de hojas de coca en el bolsillo para mascar con parsimonia, una ruana, un collar de chaquiras multicolor o tan sólo una maleta en la espalda cargada con la ilusión de ser ciudadanos y ciudadanas de pleno derecho: derecho a creer en una forma más justa y menos destructiva de habitar este planeta, derecho a comprarse unos zapatos deportivos de última moda, derecho a escoger libremente la lengua en la que se comunican con sus hijos, derecho a formarse en la universidad y derecho a seguir perteneciendo a un territorio que pocos conocen pero que todos reclaman para sí.

Son los indígenas de la ciudad o indígena urbanos, como los llamamos los antropólogos para adecuar nuestra terminología a su presencia, más o menos continua desde hace no menos de un siglo, en un territorio simbólico que seguimos pensando como ajeno a esta población. Aunque sabemos que las sociedades cambian a ritmos imprecisos, cuando percibimos una fractura en el universo coherente que para nosotros representan los grupos indígenas juzgamos, calificamos y excluimos (Tobón 2005). De allí que desde las percepciones del sentido común o desde las mismas ciencias sociales, la migración indígena hacia las ciudades se ha percibido como el signo inminente de un decline, de un irremediable dejar de ser, de abandono de todas aquellas representaciones que vertemos en la categoría “indígena” a manera de un recipiente sin fondo, pero fuertemente arraigado en las jerarquías sociales. De acuerdo a esta visión apocalíptica, la distancia frente al mundo comunitario parece ineluctablemente responsable de la pérdida de la tradición, de la identidad y del sentido de colectividad, tres términos que solemos pensar de manera neutra y singular.

Hoy somos testigos de fenómenos bastante más complejos y diversos que van desde las transformaciones en los modelos de parentesco hasta los sorprendentes renaceres étnicos de grupos que se creían extinguidos por los avatares de la modernidad. Aquello que Marisol de la Cadena llama la *indigenidad* comporta tantos puntos de vista como opciones de futuro para las casi doscientos cincuenta millones personas en todo el mundo, distribuidas en más de cuatro mil grupos diferentes, que se reconocen en esta categoría (2009:204). Por esto tal vez sea ya hora de despojarnos del engorroso adjetivo “urbanos” y entender, desde un punto de

vista más abierto, que la ciudad hace parte integral del mundo indígena, tanto en sus circuitos reales de movilidad e intercambio económico como en su imaginario como colombianos.

Introducción

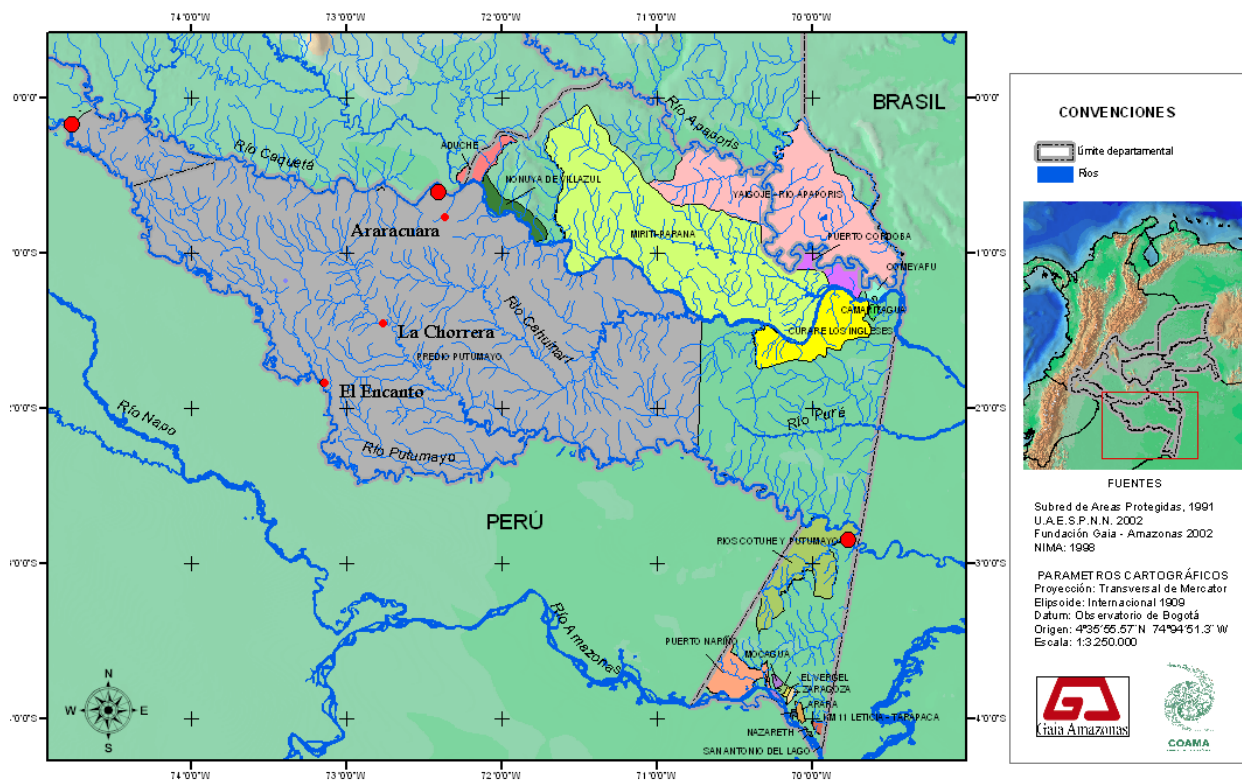
I. Entrar en contexto

A. Paradojas del reconocimiento

Hace un poco más de dos décadas, en 1991, la mirada de indigenistas, de miembros de las recientes corrientes planetarias de movilización social y de especialistas de todas las disciplinas sociales se posaba con atención sobre Colombia. El gobierno daba prueba en ese momento de una voluntad hasta ahora inédita al otorgar a los grupos étnicamente diferenciados, que para entonces no representaban sino un mínimo porcentaje de la población nacional, toda una serie de derechos en materia territorial, política y educativa. El reconocimiento y la autonomía, estandartes de la lucha de las organizaciones indígenas desde los años 70, resonaban a grandes voces entre líderes, representantes y asesores de los pueblos autóctonos. Los colombianos, entre tanto, observábamos con curiosidad las imágenes difundidas en la televisión de aquel primer congresista indígena que, ubicado en su curul y ataviado de un colorido atuendo tradicional, contrastaba con el habitual auditorio gris, masculino y urbano. El país, a pesar del auge del narcotráfico, del incremento de la violencia y de una aguda crisis económica se convertía por breves instantes en un modelo latinoamericano en materia de reconocimiento territorial, al asignar a dichas poblaciones poco menos de un tercio del país, definido jurídicamente bajo la forma de tierras protegidas de uso colectivo para aquellos a quienes la historia había negado todo.

Entre estas tierras protegidas podemos contar el Resguardo Predio Putumayo, situado al occidente del departamento del Amazonas entre los cauces de los ríos Caquetá y Putumayo. Allí rige un clima húmedo, con grandes precipitaciones para una zona cubierta en su casi totalidad de bosque. Esta ha sido hogar ancestral de la *Gente de Centro*, denominación bajo la cual se agrupan siete grupos de hombres y mujeres indígenas pertenecientes a las familias etnolingüísticas uitoto, bora, muinane, nonuya, miraña, ocaina y andoque, localizados desde principios del siglo XX en poblados multiétnicos diseminados a lo largo del sistema fluvial.

Mapa 1. Principales asentamientos de la *Gente de Centro*, Caquetá-Putumayo



Fuente: Fundación GAIA (2002). Mapa Resguardos Indígenas del Departamento del Amazonas. Versión en línea. COAMA: http://www.coama.org.co/espanol/centrodoc_cartografia.php

A pesar de sus diferencias étnicas y lingüísticas, y de su actual dispersión en el territorio amazónico y nacional, estos siete grupos cuya población total se estima en 8.103 personas de acuerdo al DANE, de las cuales 6.800 habitan el Predio Putumayo², pueden ser entendidos como una “comunidad interpretativa y vivencial” (Castro y Restrepo 2008:11); este concepto nos indica que más que un “conjunto cultural” –como se les solía describir en la etnografía clásica- sus vínculos se cimentan en una experiencia histórica compartida, basada, en primer lugar, en una forma de identificación inter-étnica (nombrada de manera particular en cada una de las lenguas, pero traducida al español como *Gente de Centro* o, de forma más usual *Gente de coca y tabaco*). Esta se funda en el significado ritual y filosófico que se le atribuye a la yuca dulce (*manioc sculenta*), al *mambe* y al *ambil*; estos últimos términos se refieren en el español amazónico a al polvo de coca y a la pasta de tabaco respectivamente (Micarelli 2009:199).

² Desde un punto de vista etnográfico suele asociarse a estos grupos con dicho territorio, aunque en realidad son bastante dispersos. La cifra que presento es un estimativo del instituto SINCHI (Gutiérrez *et al* 2004) para la población residente en el resguardo Predio Putumayo (datos ajustados para el 2002).

En segundo lugar, estos, como otros habitantes de las zonas boscosas de la cuenca amazónica, basan su subsistencia en la agricultura de tumba y quema, la pesca con trampas y nasas, la caza y la recolección, en alternancia con diferentes actividades comerciales del mercado; comparten pues una relación particular con el territorio selvático y unas formas de producción directamente ligadas a los recursos y particularidades del ecosistema de bosque húmedo tropical así como a la economía regional, de la que extraen productos manufacturados para el auto-consumo y la venta.

En tercer lugar, tienen en común un sistema de organización social que los clasifica en grupos exogámicos, patrilineales y virilocales; en otros tiempos los clanes ocupaban malocas y cada uno de sus miembros se organizaba jerárquicamente de acuerdo a su edad, a la posición otorgada a su familia en los mitos de origen, o bien, de acuerdo a carreras ceremoniales. Hoy, cada familia ocupa una vivienda independiente pero las casas de los hermanos y sus familias suelen ubicarse cerca, conformando lo que en la región se denomina una comunidad o una vereda. En estos asentamientos se reconoce una persona que normalmente es el padre o uno de los hermanos mayores, que posee mayor autoridad y a quien se le consultan los asuntos de organización del grupo.

Pero además, cada una de las generaciones que comparte esta denominación, lleva en su memoria colectiva la historia de los regímenes de servidumbre que caracterizaron los diferentes auges extractivos durante los últimos 100 años (Tobón 2005), especialmente el de la explotación del caucho³ (1901 – 1930) que causó despoblamientos masivos, extinción de linajes, clanes y pueblos enteros bajo el mandato de terror de la Peruvian Amazon Company (Echeverri 2000:80, Pineda 2006). De hecho, su denominación *Gente de Centro* alude a un proyecto colectivo de reconstrucción social y demográfica, a una respuesta propia que sitúa a estos grupos en y como producto de una larga historia de articulación. Por ello esta es una noción territorial construida sobre la centralidad humana, apacible y segura, contrapuesta a una exterioridad que puede ser animal, rencorosa o peligrosa (Tobón 2010a, Echeverri 1997, Griffiths 1998, Londoño 2004).

En efecto, las bonanzas extractivas de productos silvestres que comenzaron con la quina y que se consolidaron con la extracción del caucho, abrieron el camino de la articulación definitiva de la Amazonia con el mercado y con el mundo, propiciando una cadena de ciclos económicos y sociales que fueron definitivos en la configuración del actual territorio y de los

³ Cuando hablamos del caucho nos referimos a varias especies de árboles gomíferos de las cuales la principal fue el *hevea brasiliensis*. En la zona de nuestro interés dicha explotación se inicia en 1901 cuando Julio Cesar Arana inicia negociaciones para explotar el territorio, hasta 1930 cuando se estima que este inicio el traslado masivo de indígenas hacia el Perú.

poblados que lo conforman (Domínguez y Gómez 1990; 1994). Durante la segunda mitad del siglo XX se dio un proceso de recuperación demográfica, al mismo tiempo que los indígenas recibieron educación en español y establecieron relaciones de contacto permanentes con la sociedad nacional, estas últimas mediadas principalmente por los subsecuentes auges extractivos de pieles, madera y coca (Echeverri 2000:80). Aquí, como lo afirma Roberto Pineda, las “comunidades⁴” son configuraciones recientes, conformadas por hombres y mujeres con orígenes diferentes quienes, aprovechando de una suerte de tregua de la historia, se reagruparon para formar nuevas sociedades multiétnicas, pequeños pueblos cuyos límites y contornos son fluidos e inestables (2006:XV).

Entre ellos se encuentran La Chorrera, Araracuara, El Encanto, puntos neurálgicos del territorio que las narrativas cosmológicas de la *Gente de Centro* definen como suyo. A su vez, estos pequeños pueblos ubicados sobre el curso de los principales ejes fluviales deben su origen al establecimiento de planteles educativos, bases militares o comerciales. En las últimas décadas estos han concentrado las actividades de mercado, los servicios educativos y de salud así como una buena parte de la población que ha se ha venido aglutinando a su alrededor, modificando progresivamente el patrón de residencia interfluvial y disperso que caracterizaba a las sociedades indígenas de la zona en tiempos pasados.

A mediados de los años ochenta, el Predio Putumayo se convirtió en la reserva indígena más grande de Colombia con más de 5 millones hectáreas, entregadas por el propio presidente Virgilio Barco a sus pobladores ancestrales el 23 de abril de 1988. Ante la sorprendida opinión pública, el interfluvio de estos ríos daba testimonio de una verdadera revolución en las representaciones de la ciudadanía, del territorio y de la relación del Estado con sus nacionales. Recordemos que hasta entonces la historia de Colombia, que tuvo como centro a la región andina y en menor medida a la Costa Caribe, había omitido deliberadamente al territorio selvático (Palacio 2007:20). Este, considerado como una inmensa tierra baldía, esperando por ser civilizada fue progresivamente reforzando lo que Margarita Serje llama *el revés de la nación*. Sin embargo, durante la década de los ochenta Colombia parecía asumir definitivamente el pasaje de una política de reforma agraria y de colonización programada de zonas consideradas despobladas, a una política voluntarista de reconocimiento de tierras colectivas (Gros 2002).

⁴ –El concepto de comunidad está instalado en el vocabulario de las ciencias sociales como mención obligada a una forma específica de la vida en sociedad. Sin embargo, el término oscila entre la referencia a un territorio constituido por la impronta humana y la conformación de relaciones sociales modélicas en ese mismo espacio” (Lisbona 2006:25). Para una revisión sobre los debates teóricos sobre el concepto ver Lisbona 2005. Salvo aclaración, en este trabajo usaremos la palabra “comunidad” sobretodo para referimos a los poblados amazónicos que constituyen los puntos de origen y parida de los migrantes.

Este acto decisivo, en términos políticos y simbólicos, adquiere sentido sólo si lo consideramos a través de las tantas lecturas que de él pueden hacerse. Desde la perspectiva del Estado colombiano, la delimitación de esta área de reserva significó el fin de una larga disputa territorial, consolidando de forma definitiva una consciencia de soberanía nacional que adquirió importancia muy tardíamente. En efecto, la zona había sido ya objeto de diversas controversias legales que se extienden en el tiempo desde la época colonial y que hacen parte del legado de conflictos fronterizos que acompañaron la articulación de la Amazonia al proyecto nacional suramericano a lo largo del siglo XIX y principios del XX. Pero una vez aseguradas dentro de los márgenes de la nación, la protección de estas selvas hostiles y de sus habitantes, percibidos como obstáculos al progreso, cesó de representar una prioridad para el Estado. Los indígenas pasaron así de ser objetos de exterminio a ser sujetos de integración subordinada.

Sólo hasta mediados de los 80 la Amazonía dejó de verse como una simple muestra del rezago de la modernidad. Las metáforas narrativas que se habían consolidado desde los tiempos de las míticas expediciones de conquista y que representaban la Amazonía como el “Edén” de la riqueza natural y, simultáneamente, como el “Dorado” de los productos extraíbles, se reactualizaron de forma inusitada a la luz de las necesidades del discurso del desarrollo y de la crisis ambientalista (Palacio 2007). En el marco de la creciente globalización, del fortalecimiento del discurso de la biodiversidad y del giro hacia la democracia participativa, el planeta, en conjunto, adquirió conciencia de la importancia de las selvas húmedas tropicales. Es así como en 1989 el Estado colombiano establece la delimitación definitiva de los terrenos del Predio Putumayo y con ello decide al mismo tiempo, de la ubicación de los corregimientos, de los puestos de policía, de los internados misioneros, entre otras entidades de control que pudieran garantizar una inclusión parcial y tardía, pero formalizada, a la Nación y al proyecto neo-liberal que en ese entonces mostraba sus primeros bosquejos (Gros 1997).

Por su parte, desde la perspectiva indigenista, el acto de reconocimiento territorial formalizado por la visita del presidente Barco en 1988, se explicaba como una de las manifestaciones concretas del discurso transnacional de protección de la diversidad étnica y cultural que en la misma época comenzaba a consolidarse en el país. Era una manera de alentar las expectativas y esperanzas de una posible “liquidación amigable del pasado” (Van Cott 2000 en Assies 2005), un pasado que cada vez se volvía más difícil de asumir en el contexto de las modificaciones estructurales en los sistemas democráticos que los países latinoamericanos estaban emprendiendo. Así, aquellos a quienes el país había dado la espalda

se hacían tardíamente merecedores de una reparación histórica de la terrible injusticia de la que habían sido víctimas sus habitantes, esclavizados, maltratados y desplazados de sus territorios durante el auge de las gomas y luego dejados a merced de sucesivos proyectos civilizadores y productivos que no habían hecho sino debilitar aún más las sociedades autóctonas. Con optimismo se recibían estas iniciativas que junto a las reformas constitucionales y la ratificación del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo –OIT-, sugerían que se estaba tomando un nuevo rumbo en las relaciones entre pueblos indígenas y el Estado (Assies 2006:1).

¿Compartía la *Gente de Centro* el mismo entusiasmo? Si bien es cierto que para los sobrevivientes de este recodo húmedo y tropical, las disputas legales que habían decidido sobre su futuro, a miles de kilómetros de la realidad selvática y sin haber contado con su opinión, no se habían traducido hasta entonces, en un cambio significativo en cuanto a su posición subordinada ni tampoco habían asegurado la legitimidad de su ocupación territorial, tantas veces puesta en duda, la adopción de los dispositivos multiculturales tuvo impactos decisivos. Lejos de asumir estas disposiciones legales de forma pasiva, las sociedades amazónicas se encaminaron hacia la construcción de un proyecto complejo en el cual se imbrican lo identitario, lo cultural y lo político (Del Cairo y Rozo 2006).

En el caso del Predio Putumayo es importante aclarar que no hubo una lucha colectiva visible y organizada por las mismas autoridades indígenas, a la manera en que ocurrió en otros territorios indígenas de Colombia, como el emblemático departamento del Cauca⁵. La creación del resguardo respondió más a una decisión unilateral de la junta directiva del INCORA (Instituto Colombiano de la Reforma Agraria) que a un movimiento social cohesionador. Esto no impidió que los líderes de entonces, jóvenes en su gran mayoría, bilingües y con un capital escolar superior al de las generaciones precedentes, hicieran suyo el desafío de repensarse como colectividad a pesar de la dispersión, de la fragmentación y de las divergencias de intereses entre las mismas comunidades.

A través de la titulación del resguardo se saldaba oficialmente una deuda humanitaria con la *Gente de Centro* pero al mismo tiempo comenzaba el arduo reto de adaptar el conjunto de sus estructuras sociales a un nuevo orden político y territorial que puso en obra varios niveles discursivos y diferentes maneras de designar, tratar y gestionar a las poblaciones indígenas, articuladas para resaltar su diferencia cultural y no ya sus condiciones económicas

⁵ Un conocido intelectual uitoto denuncia: “El reconocimiento legal del territorio Predio Putumayo, fue un negocio del mismo gobierno a espaldas de los indígenas sus legítimos propietarios, ya que no fueron partícipes de la negociación, pues en la entrega oficial del resguardo, únicamente fueron invitados a un acto protocolario” (Farekatde 2004).

compartidas con otros sectores rurales desprotegidos del país (Pepin- Lehalleur 2003: 29). Durante la década de los ochenta se conformaron así dos organizaciones regionales: el Consejo Regional Indígena del Medio Amazonas CRIMA y la Confederación Indígena del Medio Amazonas COIDAM, con el objetivo de estructurar una política capaz de ordenar las diferentes demandas de las poblaciones. Para esto las organizaciones definieron cuatro principios fundamentales: unidad, cultura, territorio y autonomía (Márquez 2000). Los indígenas asumían de esta forma una doble tarea: ordenamiento de las relaciones internas, de sus sistemas de regulación social, de intercambio y autoridad; y ordenamiento de sus relaciones como colectividades sociales y políticas frente a la sociedad nacional (Echeverri 2000:82).

Lo que estaba en juego de ahora en adelante no era sólo la garantía de acceso y uso a un espacio productivo, tal como lo había entendido hasta ahora los discursos extractivistas y desarrollistas aplicados en la Amazonia; la naciente burocracia indígena se veía ante la necesidad de repensar las implicaciones, en todos los niveles de la sociedad, del mantenimiento de su territorio, definido como una base crucial para la auto-determinación (Jackson 1991). Sólo desde el territorio y en el territorio se podría decidir “hacia donde quiere el pueblo, decidir su futuro”, como lo expresaba uno de los delegados del COIDAM (Márquez 2000:91); Así, bajo la *governabilidad multicultural* (Radcliffe 2008) se trataba sobre todo de asumir un proyecto colectivo y multiétnico, una nueva manera de “estar juntos” que adquiriría sentido en la medida en que las comunidades mismas expresaran la voluntad de asumir esos cuatro principios, ahora erigidos en reivindicación y derecho político.

B. Bajo la lupa de la micro-historia: problemática e hipótesis de trabajo

Si observamos con detenimiento a través de la filigrana de acontecimientos y de fenómenos que componen la compleja realidad regional de esta región de la Amazonía, veremos que junto a este contexto de demanda por el reconocimiento y la autonomía que se ordenó especialmente en función de la cuestión territorial, otra realidad estaba emergiendo: la migración de mujeres jóvenes indígenas que con determinación tomaban la decisión de dejar su territorios y comunidades con destino a las ciudades de Leticia y Bogotá.

Según los relatos de quienes vivieron esta época, una imagen se volvió cada vez más recurrente en la vida de los centros nucleados que se extienden a lo largo de las riveras de los ríos Igará-Paraná, Caquetá y Putumayo. En las precarias pistas de aterrizaje y los puertos, recientemente inaugurados para conectar esta región geográficamente aislada con el centro del

país, pequeños grupos de mujeres jóvenes se reagrupaban periódicamente para tomar el avión de las fuerzas armadas, o bien, las embarcaciones que durante varias semanas de navegación remontaba el río Caquetá. De la mano de funcionarios, comerciantes y religiosos que pasaron por la región, estas mujeres partieron a las ciudades y se establecieron allí, en el caso de Bogotá como empleadas domésticas internas en casas de familia de las clases medias y altas urbanas y, en el de Leticia, como cocineras y aseadoras de planteles educativos, religiosos y de establecimientos comerciales. Algunas de ellas viajaron entusiastas ante la idea de un nuevo destino, otras, profundamente aterrorizadas frente a la inminente separación de sus familias; para algunas de ellas, su partida se dio en circunstancias coercitivas que poco distan de la crueldad de los tiempos de la esclavitud que vivieron sus abuelas; otras lo hicieron como resultado de una reflexión a conciencia, disponiendo de su entero consentimiento y con el apoyo de sus padres y parientes. Lo cierto es que ni Rosa, ni Edilma, ni Felisa ni tantas otras jóvenes indígenas que salieron rumbo a las capitales del país y del departamento podían entonces prever lo que les deparaba su nuevo lugar de residencia. Mucho menos podían imaginar que con su partida se iniciaba lo que más adelante se convertiría en una compleja red étnica que conectó, de manera permanente, dos territorios separados por abismos simbólicos irreconciliables: la ciudad y la selva amazónica.

Estas mujeres encarnaban una figura hasta ahora muy poco visible y de naturaleza ampliamente contradictoria que sin embargo se fue abriendo camino en el variado universo social de las urbes colombianas: el hombre y la mujer indígena migrante. Su presencia nunca ha sido fácil de aceptar ni para los habitantes urbanos, ni para las organizaciones indígenas. Mucho menos lo ha sido para los antropólogos y otros científicos sociales, en cuyo saber experto la nostalgia de un romántico pasado rural y comunitario ha jugado un rol determinante. En efecto, la presencia indígena en las ciudades contrarresta con un discurso hegemónico que históricamente ha alejado a esta población de las ciudades, reduciendo sus procesos de movilidad al único ángulo explicativo de la aculturación y la pobreza. Sin embargo, tras la aplicación de las medidas de reconocimiento territorial, la ambivalencia de la presencia indígena se torna problemática, no sólo porque esta reta las convenciones de un orden social-espacial cuidadosamente jerarquizado desde una óptica blanca-mestiza, sino también porque entra en contradicción con una *política de ubicación* (Chaves en Del Cairo y Rozo 2006) en la que el Estado y las comunidades indígenas tienen intereses conjuntos. En esta, el ámbito comunitario que ahora cobija el resguardo se constituye en el espacio natural y privilegiado que “agrupa al conjunto de sus miembros como un sólo cuerpo” (Avila 2003 en Pérez Ruíz 2005:89).

En un contexto en donde los indígenas reivindicaban sus derechos étnicos ¿Por qué partieron las mujeres indígenas de su territorio ahora que este contaba con un estatus propio que garantizaba, al menos formalmente, una autonomía política y cultural? ¿Significó su decisión migratoria una renuncia a la “diferencia generalizada” que proclamaba el discurso multicultural para los indígenas? O, por el contrario, ¿se trató de una manera de redefinir su proyecto de vida frente a la nueva relación que estas poblaciones entablaban con la Nación y el Estado? ¿A más de 20 años de este reconocimiento, el proyecto migratorio de quienes salieron en esta época tiene similitudes con el de aquellos que parten en la actualidad? ¿Partieron los hombres por las mismas razones que las mujeres? Estos fueron algunos de los interrogantes que dieron inicio a esta investigación cuyo objetivo central es analizar los procesos recientes de movilidad de la *Gente de Centro* a los centros urbanos de Colombia, a la luz de la consolidación del multiculturalismo como modo de gestión privilegiado de las relaciones entre indígenas e instituciones de las sociedades receptoras.

A primera vista, la adopción de dispositivos de reconocimiento multicultural que desembocaron en la constitución del resguardo y el proceso de movilidad de la *Gente de Centro* parecen ser fenómenos separados y en buena parte contradictorios. Mientras el primero tiende a territorializar a los indígenas y a consolidar su definición como pobladores rurales de las zonas periféricas colombianas, el segundo, busca revertir abiertamente esta situación, cuestionando el anclaje territorial que constituye el corazón mismo de la definición del indígena y de lo indígena. Por ende, si el primero encarna una voluntad política colectiva de arraigo a un territorio, un proyecto de *comunalización* (Juteau 1999) con miras a dar continuidad a un modo de vida específico, el segundo podría interpretarse - y de hecho es interpretado desde el Estado, desde la sociedad mayoritaria y desde las mismas comunidades- como una respuesta, local e individual, de renuncia a este proyecto. De esta aparente tensión entre dos procesos simultáneos de territorialización y de desarraigo, de colectivización y de individuación nacen las hipótesis que orientan esta investigación; estas pretenden mostrar cómo, en la interface de dinámicas y conceptos contradictorios, se pueden generar ideas cohesionadoras acerca de un *nosotros* y de su lugar en un orden social específico.

1. La migración en el giro multicultural

La primera hipótesis busca poner en evidencia que lejos de ser un proceso aislado o contradictorio, la *governabilidad multicultural* –en sus alcances y limitaciones- ha configurado y transformado el proceso migratorio. Es decir, que ha modificado la forma que este ha tomado (pendular, de retorno y no ya lineal y definitivo), las condiciones en las que se

ha dado la partida de los hombres y mujeres indígenas tanto como las que definen su inserción en las ciudades. Como intentaré mostrar a lo largo de este trabajo, el proceso de movilidad indígena no es un hecho que pueda explicarse únicamente en términos de la precariedad económica ni tampoco es un proceso homogéneo en el tiempo y en el espacio. Este se sitúa y se afianza en la transición del modelo de exclusión que moldeó la incorporación de la Amazonia al Estado y al mundo, a otro de “multiculturalismo neo-liberal” que se consolida especialmente en las últimas décadas.

En esta medida, mientras que el proyecto migratorio de quienes partieron en los años 80 se construyó desde lo que llamaremos la *lógica de integración subordinada* (un conjunto de relaciones de poder, de representaciones y disposiciones políticas en cuyo ejercicio se combinan varios ordenes discursivos de alterización y subordinación de la población indígena y, especialmente de las mujeres), hoy en día, quienes dejan la comunidad lo hacen desde una *lógica de integración diferencial* que define la migración como un proyecto cada vez más auto-reflexivo y en donde el retorno se hace cada vez más deseable y posible. Dicha lógica pasa, en primer lugar, por la (re)apropiación local de categorías globales – especialmente “el joven”, “la mujer”, “el amazónico”-; en segundo lugar por la valoración diferencial de trayectorias profesionales, laborales y experiencias urbanas; y, por último, por la elaboración discursiva de lo que comienza a entenderse como un proyecto de ciudadanía intercultural⁶ (Del Cairo y Rozo 2006) en el que la distancia frente a la comunidad y la reterritorialización de la ciudad adquieren poco a poco un matiz político.

En cuanto a Leticia y Bogotá, lugares de destino de la *Gente de Centro* privilegiados en esta investigación, sostengo que el despliegue de las políticas multiculturales y la consolidación en las últimas décadas de su versión neoliberal han introducido modificaciones en la inserción de los indígenas, en función de las particularidades de cada contexto regional. Su puesta en marcha, lejos de garantizar una igualdad entre los ciudadanos étnicamente diferenciados, se fundamenta en procesos de naturalización de las relaciones sociales en los cuales el trabajo de producción de una “diferencia absoluta”, de una “alteridad radical”, genera posibilidades de acción inéditas para las poblaciones pero, a su vez, nuevas formas de discriminación⁷. En las

⁶ Retomaré la definición de Carlos del Cairo y Esteban Rozo para quienes este proyecto se asume como la posibilidad de ser competentes y competitivos en lo que los mismos indígenas conceptualizan como el mundo del blanco, sin perder aquellos elementos de su “identidad” indígena que les permitan ejercer y aprovechar con responsabilidad el estatus que el multiculturalismo les ha otorgado, al menos formalmente (Del Cairo y Rozo, 2006).

⁷ En palabras de Scrinzi (2008) las discriminaciones contemporáneas exaltan esta diferencia absoluta e inconmensurable de cada cultura y por ende, sus referentes se basan en categorías como la cultura, la etnia, la tradición, la herencia y sólo de forma ocasional a referentes biológicos como la sangre y la raza, como era el caso del racismo colonialista moderno del XIX

ciudades se ha consolidado así lo que Durin (2008) ha descrito como un “juego de luces y sombras”. En este, la lucha no es ya por aceptar o negar la presencia del indígena en los espacios urbanos sino por apropiarse de los campos de visibilidad establecidos como legítimos y dominantes, de acuerdo a una cierta imagen de las poblaciones autóctonas que es cada vez más aceptada en el imaginario de la sociedad urbana.

Lo anterior busca matizar lo sugerido por otros trabajos en los que se asume que en la migración de los indígenas hacia las ciudades cambian los contextos de la interacción más no la naturaleza de las relaciones entre indígenas y no indígenas, invariablemente marcadas por una marginalidad de orden colonial (Ohemichen 2005; Camus 2002). Me interesa demostrar aquí que en el caso de la *Gente de Centro*, sí se han dado cambios importantes en estas relaciones puesto que lo indígena ha dejado de inscribirse preminentemente en un registro de “exclusión” para pasar a otro de “desigualdad” (de Sousa Santos 1995). Aunque abordaremos la definición de estos conceptos más adelante en el texto, diré por ahora que esto se manifiesta en los cada vez más numerosos y variados espacios de visibilidad que han adquirido los migrantes, espacios en los que “la cultura” se define como el recurso más importante de negociación y de formulación de un proyecto de vida propio en la ciudad. Este proceso que sobrepasa los límites de la instrumentalización, demanda por parte de los migrantes un proceso complejo de reflexión y posicionamiento en el que deben poner en obra, a título individual y colectivo, su capacidad para apropiarse de este recurso, interpretarlo y negociar a partir de él en las interacciones cotidianas e institucionales con los actores no-indígenas. .

2. De lo comunal a lo colectivo

La segunda hipótesis tiene que ver con la forma de organización de la *Gente de Centro* que ha primado en Bogotá y Leticia. En el caso del que me ocupo, el proyecto migratorio hasta ahora comienza a traducirse en un proyecto común como tal y esto pese a la presencia continua de los migrantes desde hace más de 30 años. ¿Qué quiere decir esto? a diferencia de otros ejemplos de grupos indígenas migrantes en el continente, en Bogotá y en Leticia veremos que aunque los migrantes actúan a través de redes sociales, una reivindicación colectiva que apele al reconocimiento como uitoto, muinane u otras categorías étnicas particulares en las ciudades encontró múltiples obstáculos para establecerse y sólo hasta el 2011, con el surgimiento de los cabildos urbanos, comenzó a plantearse como una opción viable. De allí que la *Gente de Centro* en las ciudades no se encuentra protegida bajo la forma de gremios profesionales (caso de los Otomis y de los Mazahua en México); no hay tampoco enclaves territoriales claramente definidos como barrios en los que se intenten reconstruir por iniciativa propia los parámetros

de la organización social amazónica (caso Tukano) y esto pese a que prima en la instalación en la ciudad una lógica que acerca relativamente a las familias extensas o clanes. De hecho sólo hasta ahora el “indígena migrante” comienza a convertirse en una figura para la movilización social. ¿Significa esto que en el caso de la *Gente de Centro* no podría hablarse de “comunidad”? Partiré de la hipótesis que los migrantes forman en Bogotá, y en menor medida en Leticia, un tipo de organización social que se acerca más a la de la “colectividad”, lo que no excluye momentos comunitarios de una fuerza significativa.

La distinción que establece Manuel Delgado (2005) entre lo *comunal* y lo *colectivo* puede sernos de gran utilidad para entender esta afirmación. Para este autor, estos dos tipos de relación ideales tienen principios de base distintos en términos conceptuales. La comunidad con frecuencia significa lo de todos, lo accesible a todos; esta estaría fundamentada en vínculos fuertes, posiciones sociales objetivables, relaciones personales de intimidad y confianza. La colectividad, por su parte, se asocia con la idea de una reunión que toma conciencia de la conveniencia de su co-presencia y que la asume como medio para obtener un fin que puede ser simplemente el de encontrar seguridad, divertirse o sobrevivir. Así, si lo que sustenta la comunidad es la coherencia, lo que mantiene a la colectividad es la cohesión.

Esta posición busca encontrar un lugar intermedio entre dos visiones hegemónicas en el estudio de la migración indígena en América Latina. La primera, que caracterizó los trabajos de principios de los noventa, asumió que lejos de los territorios de origen, la identidad indígena estaba condenada a desaparecer y con ella todo rastro de organización social comunitaria. La segunda, que se mantiene hasta nuestros días, se opuso fuertemente a la anterior al mostrar que a la experiencia de la movilidad y de la inserción se superponen lógicas provenientes de estructuras comunitarias más o menos estables, más o menos vigentes pero siempre visibles en las prácticas de los indígenas en la ciudad⁸. Se mostraron así la persistencia de formas de organización social tradicional y su prolongación en más de una región y en más de un estado nacional, ahora bajo la forma de comunidades extendidas cuyas gramáticas de sentido configuran las organizaciones políticas (Velasco 2002a, 2002b, Lestage 2002), las relaciones entre hombres y mujeres (Nadal 2001), entre otros ejes privilegiados de análisis. Aquí, a pesar de los cambios, la lógica comunitaria pervive antes que todo. Existe pues una polarización analítica entre la desaparición de la comunidad y su hipervisibilidad que en muchos casos limita nuestra mirada al impedirnos dar cuenta de lógicas mucho más divergentes y heterogéneas. De allí la importancia de volver hacia lo local como experiencia y

⁸ Los trabajos hechos para Guatemala y México desde finales de los noventa son un buen ejemplo de esta postura.

como marco de sentido; entender las motivaciones de los actores y las lógicas de sus dinámicas sociales en sus propios términos, pero sin perder de vista, como lo anota Arjun Appadurai, que la localidad es antes que nada una cuestión de relación y de contexto más que de escala o de espacio (2005:257).

En síntesis, este trabajo se sitúa en el cruce de dos temáticas. La primera es la experiencia de movilidad de la *Gente de Centro* durante los últimos treinta años, sus lógicas propias, sus rutas y destinos, la forma que toma este proceso desde una perspectiva regional y nacional, tanto como individual (a través de las variadas formas de experiencia que los migrantes constituyen desde y en contra de sus locaciones sociales específicas). La segunda de estas temáticas tiene que ver con los alcances y limitaciones del multiculturalismo, a más de veinte años de haberse adoptado como política oficial del Estado colombiano, y en general, como orientación de los países latinoamericanos. Intentar comprender las dinámicas contemporáneas de la Amazonia a partir de la movilidad de sus poblaciones y, al mismo tiempo, entender los procesos de partida, de inserción y de retorno de los indígenas en el contexto de lo que posibilita y lo que no el discurso multicultural, nos permitirá quizás sugerir formas menos homogénea de pensar los grupos indígenas en su relación con la ciudad.

C. Las gramáticas de la movilidad de la Gente de Centro

Antes de continuar, quisiera reiterar el carácter reciente del proceso de movilidad que me propongo analizar en la medida en que esta no es la primera experiencia migratoria de la *Gente de Centro*. Como ocurrió con una gran mayoría de los grupos que se vieron involucrados en la explotación cauchera de principios del siglo XX, miembros de estas poblaciones fueron trasladados a la fuerza al sur del río Putumayo, frontera “natural” y política entre Colombia y Perú. En efecto, tras los tormentos y sufrimientos causados por la deportación, muchas familias se asentaron definitivamente en territorio peruano, lo que explica la actual presencia de los grupos uitoto y bora en el departamento de Loreto. Sin embargo, muchos otros sobrevivientes, en familia o por su propia cuenta, emprendieron en los años 30 un largo viaje de retorno hacia sus territorios tradicionales y hacia otros destinos, conduciéndolos al trapezio amazónico (las poblaciones asentadas en las comunidades circundantes a la ciudad de Leticia así lo ejemplifican) y hacia los departamentos del sur de Colombia en los años cincuenta del pasado siglo. Estos movimientos fueron seguidos de procesos de reagrupación familiar que hicieron que la población asentada por fuera de los territorios de origen aumentara en número.

A diferencia de este primer período de movilidad “forzada”, la historia que aquí me propongo reconstruir y que engloba temporalmente el período comprendido entre 1980 y el 2012, responde a lógicas de otro orden y necesita ser abordada teniendo en cuenta ciertas particularidades. Más que afirmar características únicas, regularidades o normas en la migración de la *Gente de Centro* considero de mayor pertinencia revisar brevemente algunos de los “lugares comunes” que se han popularizado en la mirada de las ciencias sociales sobre la migración indígena y, en este telón de fondo, integrar ciertos elementos del caso amazónico que nos ayudarán a entender la problemática que propongo desarrollar en el presente trabajo.

1. *Los determinantes económicos de la migración*

La primera de las particularidades en el caso de la *Gente de Centro* es que no se trata de una migración de “supervivencia”, como generalmente podría pensarse cuando la movilidad involucra regiones y poblaciones insertas en relaciones de profunda desigualdad socio-económica. Esto no quiere decir que el entorno en el que se desarrollan los movimientos migratorios de la Amazonia a las ciudades no sea el de la precariedad, si entendemos por esta el conjunto de condiciones que determinan una situación de desventaja generalizada. Es evidente que la región del Caquetá-Putumayo, al igual que otras regiones amazónicas, se ha articulado a la economía nacional y departamental de manera altamente desigual. Allí se ha afianzado recientemente un contexto extendido de necesidades insatisfechas, de servicios básicos inexistentes y de intervención estatal insuficiente⁹.

A lo que me refiero es que los hombres y mujeres indígenas no sólo dejan sus comunidades de origen motivados por los factores de expulsión a los que se suele acudir para explicar la migración rural-urbana; estos son por ejemplo el agotamiento de los suelos o la incapacidad de vivir de lo que se produce (Lesclingad 2004). Como ya ha sido demostrado en otros lugares (Gasché y Echeverri 2003), el modelo socio-productivo contemporáneo de los grupos indígenas y no indígenas que habitan la cuenca amazónica ha logrado adaptar los medios para asegurar la subsistencia de los hogares así como la acumulación de ciertos excedentes de producción; además, la generalización de la pluriactividad, es decir, la capacidad de ejercer múltiples actividades económicas para diversificar las fuentes de ingreso asegura un equilibrio constante que aunque no deja de ser restringido, nos obliga a pensar en explicaciones que vayan más allá de la carencia de medios de subsistencia como único factor causal de los movimientos migratorios.

⁹ En la Chorrera por ejemplo, el DANE registró que 52% de la población viven por debajo del índice de necesidades insatisfechas en el 2010 (DANE Perfiles Generales Censo 2005).

Esta manera de entender lo “económico” de la migración tampoco nos permite examinar a cabalidad lo que significa para los y las indígenas su propia movilidad o las evoluciones que se presentan en dicha conceptualización. Si en los numerosos estudios que hoy tratan la migración transnacional e internacional de grupos indígenas, esta no tiene como único determinante las contradicciones propias al sistema capitalista, sino que interrelaciona una multiplicidad de fenómenos que incluyen la difusión de imaginarios, la movilidad de símbolos, de bienes tangibles e intangibles, de recursos políticos y culturales (Ariza 2000:58, Lestage 2002), creo firmemente que en la migración indígena, en sus versiones regional y nacional, esto encuentra su contraparte. Optaré así por examinar el concepto de “bienestar” desde el cual se ha conceptualizado la migración en las narrativas discursivas de los migrantes, un concepto que incluye categorías morales amazónicas como las de “vivir sabroso” y “con abundancia”. Sobre todo, intentaré mostrar el contenido político de una migración que pasa de buscar un tránsito más abierto entre las categorías sociales que han marcado la relación entre indígenas y sociedad mayor a la voluntad de transformar dichas categorías (Aquino 2010).

2. La oposición forzada/voluntaria

En segundo lugar, no se trata de una “migración de fuga” o de un caso generalizado de desplazamiento forzado¹⁰. Pese a que la presencia de grupos guerrilleros, paramilitares, de bandas delincuenciales ligadas al narcotráfico, entre otros actores armados, han tenido un rol preponderante en la configuración social y territorial de la Amazonía contemporánea, su influencia no ha sido la misma en toda la región. Mientras que en algunos territorios la toma de control fue esporádica, otros han estado sujetos a enfrentamientos, a tomas violentas de los poblados y a la desestructuración de los sistemas de autoridad local durante más de dos décadas; este es el caso de los territorios de piedemonte amazónico, bastiones históricos –y discursivos- de la colonización, de la presencia armada y de los cultivos de uso ilegal. Tal ocupación diferencial ocurre también en la región del Predio Putumayo, en donde la presencia de los grupos armados se consolidó durante un tiempo considerable en algunas zonas del resguardo, como Araracuara (Tobón 2008) y el alto Caquetá. Sin embargo, podemos afirmar

¹⁰ En el caso colombiano la distinción entre migración voluntaria y desplazamiento forzado se hace necesaria en la medida en que ambos conceptos tienen implicaciones éticas, políticas y económicas significativamente diferentes. A pesar de la gravedad, la violencia y la capacidad desestructuradora del desplazamiento forzado, existen cada vez más propuestas analíticas que desde diferentes disciplinas invitan a integrar, más que a separar, las diferentes formas de movilidad. Al respecto ver los trabajos de Andrés Salcedo (2006), Pilar Riaño y Marta Villa (2008).

que la mayoría de los migrantes, a excepción de algunos líderes políticos, no consideran haber dejado sus comunidades por presiones directas de esos grupos.

Ahora bien, la comprensión del proceso de migración del que me ocupo no se agota tampoco bajo la etiqueta de “migración voluntaria”. Como intentaré mostrar en este trabajo, el proyecto de dejar las comunidades para asentarse en la ciudad no es del todo espontáneo o impuesto por factores externos/internos que, de acuerdo a los modelos clásicos de análisis de la migración rural-urbana, harían presión sobre las sociedades del Caquetá-Putumayo. En los diferentes proyectos migratorios se articulan relaciones de intervención, de inferiorización y de discriminación, producto de la interacción con un conjunto muy variado de actores externos (que incluye a misioneros, soldados, investigadores, campesinos no indígenas y agentes estatales), tanto como relaciones de afecto, de valoración, de proximidad y de solidaridad que se establecen entre estos mismos actores y los indígenas.

No quiero con esto postular que la migración es el resultado necesario del nefasto contacto de unos grupos comunitarios, homogéneos, “tradicionales” y por ende subalternos, con una sociedad que es, por oposición, compleja, “moderna”, igualmente homogénea y dominante. Por el contrario, asumo aquí que la migración, tanto como otros fenómenos sociales que configuran, transforman y (re)producen culturalmente a las colectividades que hoy reconocemos como *indígenas*, no puede entenderse al margen de la conciencia histórica de dichas sociedades, de su capacidad de generar respuestas y narrativas propias frente a su coherencia interna y frente a su articulación con otros sectores locales, nacionales o globales (Echeverri 1997, Londoño 2004). En este sentido me interesa mostrar la selección de quienes parten, quienes se quedan y quienes pueden o no regresar, tanto como la manera en que los y las migrantes se integran a los contextos urbanos, tiene que ver con las negociaciones e interpretaciones que cada actor realiza en el marco de los sistemas culturales que rigen su propia sociedad, sistemas que se han venido actualizando y reajustando permanentemente, a la luz de una larga historia de relación con actores nacionales y transnacionales.

3. *Lo grupal/individual*

Una tercera particularidad importante del proceso contemporáneo de movilidad de *La Gente de Centro* es que no puede definirse como una estrategia grupal, o por lo menos no en los mismos niveles de acción que han sido descritos para otros proyectos migratorios de indígenas en América Latina. En una gran parte de los estudios se ha generalizado un patrón explicativo que define la migración indígena como *familiar*, especialmente en su acepción nuclear de hombre, mujer e hijos. Pese a que desde los años 90 los estudios se han esforzado

en demostrar el papel determinante de la mujer (Velasco 2002a, 2005) y más recientemente de los jóvenes (Briones 2007, Durin 2008, Urteaga 2008), la unidad doméstica continua siendo la unidad básica de referencia para explicar las dinámicas de la migración y la inserción, sobre todo a la hora de evaluar si esta constituye una ganancia en términos de autonomía y poder para sus diferentes miembros. En el caso del rol de las mujeres en la migración rural-urbana, por ejemplo, son numerosas las investigaciones en las que se considera que estas migran en el contexto de su organización doméstica y en función de sus responsabilidades sociales con su entorno inmediato (Radcliffe 1986, Cohen 2004); por su parte, el desplazamiento de los hombres se ha visto como una extensión necesaria de su identidad de proveedores (Cohen 2004).

De otro lado, la migración se ha caracterizado como *comunitaria*. Esto ocurre, en primer lugar, porque se considera que esta es precedida por la experiencia -específicamente asignada a los indígenas y a otros grupos étnicos-, de vivir en formaciones particulares de filiación; en segundo lugar porque, una vez en los contextos urbanos, los migrantes tenderán a reproducir estrechos nexos entre lugares de origen y de destino. De allí se desprende que los desplazamientos e inserciones de los indígenas se hayan pensado en términos de la *proximidad*, un tipo de relación predominante, muy cercana al concepto durkheimiano de *solidaridad mecánica*. Así, las particularidades en la organización de los migrantes se explican no tanto porque convivan en un agregado residencial, sino porque comparten ~~una~~ forma de integración social primaria que genera vínculos con carácter de primordialidad frente a otras adscripciones o pertenencias sociales” (Ohemichen 2005: 31) o incluso porque constituirían ~~colectividades~~ *colectividades morales* en donde los imperativos impuestos desde las comunidades de origen se obedecen en los distintos destinos de la migración (Martínez 1978 citada en Pérez Ruiz 2005: 92).

Como explicamos antes, estos tres supuestos de la migración indígena latinoamericana - *migración familiar, comunitaria y de proximidad*- no se aplican al caso de la *Gente de Centro*. Tanto a principios de los ochenta tanto como en la actualidad, aquellos que dejan sus comunidades para instalarse en las ciudades son por lo general jóvenes de ambos sexos que no viven precedentemente en pareja¹¹. Además, como veremos más adelante ~~la~~ *comunidad*”,

¹¹ Difirieron en este sentido de los datos presentados por Irene Vélez (2009). En la ciudad de Bogotá, de 60 personas entrevistadas, hombres y mujeres entre los 18 y 50 años de edad, residentes permanentes en la ciudad y provenientes de los corregimientos de la Chorrera y Araracuara, solamente 4 personas expresaron haber llegado a la ciudad como resultado de una decisión tomada en el marco de la vida conyugal. Además, el caso de estas 4 personas corresponde a su vez con situaciones relacionadas con el conflicto armado, es decir que su partida del territorio amazónico respondió a una coerción directa de amenaza contra uno o varios de los miembros del hogar.

entendida en estos sentidos, no representa ni un proyecto ni una utopía en su proyecto de vida en las ciudades. Aunque nos detendremos en detalle en la pertinencia y las implicaciones de esta falta de correspondencia comunitaria, diremos por el momento que esta nos invita a reflexionar sobre el peso de la “individualidad” y la “autonomía” como valores propios a las migraciones indígenas en general, y a las migraciones amazónicas en particular. De igual forma, nos lleva a plantear la posibilidad de analizar de manera independiente las dinámicas de actores que como las mujeres o los jóvenes, se han visto casi siempre subordinados a un proceso que ha tendido a enmarcarse únicamente bajo la pregunta por las continuidades y cambios de sistemas comunitarios.

De lo anterior se deduce que la comprensión del fenómeno migratorio de los hombres y mujeres indígenas de la región del Caquetá-Putumayo requiere definir un marco conceptual y metodológico que permita evitar determinismos o enfoques idealizados sobre estos grupos sociales que cohabitan y construyen la realidad social colombiana. Para ello debemos adoptar una perspectiva que reconozca las negociaciones y la capacidad de agencia de los migrantes sin ignorar los contextos sociales, políticos y económicos que constriñen o delimitan sus acciones. Como anota Manuela Camus (2008), esto no es otra cosa que reconocer que si bien

“mujeres y hombres vivimos la sociedad y la historia como necesidad y como determinación, como marcos o estructuras que delimitan nuestras posibilidades de actuar y de pensar y como fuerzas que ejercen presión sobre nuestras vidas [...] también tomamos determinaciones, es decir, optamos, formulamos proyectos, insertamos a los nuestros en rutas de movilidad social (2008: 95)”.

Allí reside el gran reto de transcribir, en términos analíticos, la experiencia encarnada por los hombres y mujeres que protagonizan esta historia: alternar continuamente escalas de observación que no pierdan de vista lo individual y lo colectivo; el escenario global en el que se sitúan la figura del resguardo, la categorías de adscripción y reconocimiento como “indígena”, “amazónico”, “joven”, “mujer”; las lógicas que se dibujan en los ámbitos locales así como las dinámicas económicas, políticas y sociales que tienen lugar en los espacios nacionales en los que se mueven y se insertan los indígenas migrantes.

D. Una reflexión en evolución

El presente trabajo tiene como antecedente la investigación presentada para obtener el título de maestría en sociología, publicada por el IHEAL en el año 2006 bajo el título “*Los Hijos del Tabaco en Bogotá*”. Dicha publicación se basó en el trabajo de campo adelantado entre el 2003 y el 2005 en Bogotá con 50 indígenas pertenecientes a la *Gente de Centro*, en su mayoría hombres y mujeres jóvenes, integrados en el servicio doméstico y la construcción. Allí traté de responder a una pregunta que hoy pude considerarse como clásica en los estudios

de migración indígena: ¿Desaparece la consciencia de la diferencia étnica lejos de los pueblos de origen? Con este fin orienté mi búsqueda hacia esos resquicios simbólicos y tangibles de la vida comunitaria en la ciudad, en aras de comprender como se construía la idea de ser indígena en un contexto urbano, a partir de qué elementos y bajo qué situaciones.

En aquel entonces la situación socio-política del país no era la más estable. En 1998 el rompimiento de los diálogos de paz del gobierno de Andrés Pastrana con el grupo guerrillero de las Fuerzas Revolucionarias de Colombia –FARC- había producido un repliegue militar hacia el piedemonte amazónico que se extendió, en los años siguientes, hacia la jurisdicción de las comunidades indígenas del Caquetá-Putumayo. Reticente a la idea de desplazarme hacia la zona en esta delicada situación de orden público decidí trabajar con un grupo de hombres y mujeres migrantes de las comunidades del Predio Putumayo residentes en Bogotá, concentrándome en la inserción urbana, es decir en la comprensión de lo que ocurría una vez los migrantes llegaban a la capital. Escogí analizar lo que me parecía entonces el mecanismo más determinante a la hora de adaptarse a los nuevos contextos impuestos por el medio urbano: la reconstrucción de la identidad étnica, un proceso que tiene incidencias tanto a nivel individual como colectivo y que constituye la base de otros fenómenos altamente dinámicos de territorialización y de cohesión social.

Pero más allá de las circunstancias particulares al trabajo de campo, la elección de la identidad y de la inserción como preguntas de base se sustentaba en lo que a mi juicio representaba una injusticia, no sólo conceptual sino también política, frente a las poblaciones indígenas urbanas de Colombia y de América Latina. A pesar de una presencia que se hacía cada vez más evidente y que en muchos casos se remontaba a siglos atrás, existían muy pocas investigaciones que dieran cuenta de las dinámicas de vida de dichos grupos. En el contexto colombiano, esta falta de interés por la experiencia indígena en la ciudad encuentra una primera explicación en la preeminencia del conflicto armado como factor analítico privilegiado de las dinámicas sociales, demográficas y económicas del país. Este fenómeno, generalizado a todo el territorio nacional desde la época de la llamada “violencia”, ha moldeado de maneras muy variadas el conjunto de experiencias de movilidad de un gran número de poblaciones. Sin embargo, en los últimos 20 años, la presión ejercida contra los grupos indígenas y afrocolombianos, producto de su localización en zonas estratégicas en la geopolítica del conflicto armado, del narcotráfico o de los proyectos de desarrollo ha venido en aumento, convirtiéndolos en sujetos especialmente vulnerables a una de las facetas de dicho conflicto: el flagelo del desplazamiento forzado. La magnitud de estos y otros éxodos nacionales e internacionales de poblaciones cuya situación remite a la noción de urgencia

humanitaria”, ha tenido como consecuencia que se dejen de lado - en la producción académica - otras experiencias migratorias no necesariamente “forzadas” por las mismas razones. Dada esta preponderancia casi exclusiva de los estudios de desplazamiento se han privilegiado análisis cuantitativos y metodologías de impacto, basados no tanto en intereses analíticos y etnográficos de los procesos de movilidad¹² sino en la necesidad de identificar acciones puntuales para la atención a estas poblaciones.

Dejando a un lado esta especificidad del caso colombiano, en la mayoría de los países del continente el indígena como actor específico de la movilidad urbana tuvo que esperar hasta finales de los noventa para hacer su aparición en el campo de estudios de la migración e incluso en el de las políticas públicas de reconocimiento, en los pocos casos en que estas pudieron ser formuladas. ¿Cómo explicar esta tardía inclusión? Aunque era cierto que algunos procesos de movilidad eran recientes o habían ganado en notoriedad no mucho tiempo atrás, aprovechando coyunturas políticas favorables, la razón tenía que ver sobre todo con la dificultad para superar la mirada con que las ciencias sociales habían explicado la relación entre los indígenas y la ciudad.

1. Dos elecciones analíticas en contexto

Desde una perspectiva continental, el fenómeno de la migración indígena tiene una larga historia, incluso en su versión transnacional que solemos asociar exclusivamente a las configuraciones globalizadas contemporáneas. Naciones prehispánicas -hoy consideradas como indígenas- fueron exitosos migrantes como los grupos de las familias lingüísticas Arawak, Tupi-Guaraní y Caribe, cuya dispersión en el territorio amazónico sugiere patrones de distribución extendidos (Alexiades 2009:7). Tenochtitlán y Machupichu fueron importantes conglomerados urbanos, si nos remitimos a una definición no eurocentrada de la ciudad (Perez Ruiz 2007). Incluso en lo que respecta a su presencia en las ciudades “modernas”, numerosos ejemplos narrativos y disposiciones legales posteriores a la conquista pueden ilustrar la estrecha relación de las sociedades indígenas y las ciudades; pero sobre todo su subsecuente expulsión de este espacio simbólico de poder, apropiado por las élites nacionales en su deseo de marcar distancia frente al mundo indígena (Arias 2005).

Lo que resulta relativamente novedoso no es entonces su presencia o su capacidad de movilizarse hacia y en los centros urbanos, sino su reivindicación como actores de pleno

¹² Una excepción importante la constituyen los innovadores trabajos de Andrés Salcedo que fue uno de los primeros investigadores comprometidos con la tarea de construir una visión antropológica del desplazamiento forzado.

derecho en la ciudad. Sin embargo, en este proceso las ciencias sociales han representado más un obstáculo que un apoyo al reconocimiento de estas nuevas realidades puesto que si bien han devuelto el actor indígena a la ciudad, lo han hecho asumiendo desde un principio un “fuera de lugar”. Una de las razones es la preponderancia de un esquema explicativo hasta hace poco generalizado. En este, se asume la necesaria correspondencia entre, de un lado, el carácter minoritario y subordinado -en términos económicos, sociales y demográficos- de la población indígena y, del otro, su ubicación en territorios rurales, pobres y periféricos. La única alternativa es así la asimilación de los migrantes a los sistemas normativos y simbólicos de las sociedades de destino (Moujoud 2008:61) o bien, su definición como “campesinos pobres y reacios al cambio”, por lo que se suele buscarlos exclusivamente en las zonas marginadas, en ocupaciones de baja remuneración o con ingresos inestables (Durand 2006:40). De esta manera continuamos reactualizando la distinción decimonónica popularizada por la sociología alemana entre la *gemeinschaft*, como un tipo de sociedad basada en relaciones primarias, corporativas, familiares y la *gesellschaft*, su opuesto, en el que priman relaciones contractuales, impersonales y orgánicas. Estas figuras se asociaron al mundo indígena y al de la ciudad, definiendo esta última como un asentamientos denso en el que los contactos entre habitantes eran superficiales, impersonales y fragmentarios (Oheimichen 2005:17).

¿Desde cuándo hablamos de migración indígena en América Latina? Su mención en los estudios de la movilidad se remonta a los años 40, bajo los preceptos de la influyente Escuela de Chicago en las investigaciones funcionalistas sobre las comunidades rurales en México. No obstante, lejos de constituir un objeto de análisis específico, la cuestión de la presencia indígena en los contextos urbanos de América Latina, parece haberse insertado “por las rendijas” de los estudios sobre el crecimiento de las urbes y la industrialización, dos fenómenos que en la mayoría de países del continente estuvieron directamente relacionados con los movimientos masivos de población rural hacia los espacios urbanos. Las ciudades se convirtieron entonces en escenarios privilegiados para observar, como lo hizo Robert Redfield y otros pioneros de estos estudios como George Foster, Oscar Lewis y Ralph L. Beals - los efectos del crecimiento urbano en términos del conflicto social que este producía irrevocablemente en las poblaciones con un pasado rural y comunitario. Estos antecedentes motivaron el surgimiento de un campo extenso de investigación que convirtió a México y a los países del área andina en los ejemplos por excelencia de los estudios de migración urbana (Altamirano 1992, 1988, 1984; Arizpe 1985, Matos Mar 1991). Dicho campo académico batió sus fronteras disciplinares en la tradición antropológica y tomó importantes influencias en las teorías económicas y sus vertientes marxistas.

Paralelamente al interés por la ciudad, en los años setenta y ochenta aparecen, para el conjunto de los países latinoamericanos, los llamados *estudios de área* sobre las comunidades indígenas y campesinas en los que se analizan sus formas sociales, sus procesos de organización y su viabilidad económica. El punto álgido era entonces la llegada del capitalismo al agro y la discusión giraba entre quienes sostenían la continuidad de las comunidades y quienes por el contrario argüían su inevitable desaparición al ser subsumidas al capital (Torres y Carrasco 2008:12). En este debate análogo entre lo que ocurría en el campo y en la ciudad latinoamericanos se materializaban también las tensiones en la definición de una posición coherente frente a un mundo indígena en aguda transformación. Mientras que los análisis que buscaban entender la inevitable dependencia de los grupos rurales frente al mercado y su inferioridad en términos del naciente concepto de “desarrollo” adquirieron legitimidad, otros argumentaban la necesidad de resaltar los efectos - generalmente vistos como devastadores- que este proceso tenía en términos culturales del mantenimiento de estilos de vida comunitarios.

Entre tanto, la migración indígena dejaba el terreno de la discusión académica para mostrar su fuerza como fenómeno demográfico, pues para entonces ésta se había convertido en una de las principales alternativas de sobrevivencia para un sin número de familias rurales. Países como México y Chile asistieron a verdaderos éxodos de su población indígena hacia las grandes capitales que hoy son interpretados como uno de los factores más significativos de transformación del panorama urbano y rural de América Latina (Peyser y Chackiel 1999; Moltedo 1986 citado en Valdés 2006).

Esta separación cada vez más tajante entre un campo expulsor y una megalópolis receptora fue confirmada en mayor o menor medida desde la teoría de la dependencia, entre otros enfoques que explicaron la migración como “un síntoma de los desequilibrios regionales vinculados con la explotación económica y la extracción de excedentes desde la periferia hacia los centros metropolitanos” (Ohemichen 2005:21). Aunque ya se había observado que no todos los migrantes eran pobres ni que todas las migraciones obedecían únicamente a determinantes económicos, no fue fácil concluir que lo rural y lo urbano no podían ser tan arbitrariamente separados.

Hacia finales de los ochenta otros temas entran en escena, entre los que se destacan el racismo, la nación, los derechos colectivos y los movimientos sociales y con ellos una postura mucho más dinámica sobre las poblaciones que para entonces tomaban voz propia en el continente. En términos analíticos, esta década marca la inversión de las tendencias explicativas de orden estructural-económico a aquellas caracterizadas por una visión

altamente culturalista de los grupos étnicos; esta se reforzó a la luz de los procesos de reorganización del mundo indígena que tuvieron lugar en una buena parte del continente y del carácter político que adquirió la identidad durante los años ochenta y parte de los noventa. En este contexto, conceptos como el de “comunidad” se convirtieron en el supuesto centro de creación y mantenimiento de la identidad étnica, en la medida en que esta garantizaba la reproducción de la territorialidad, de elementos ancestrales, de prácticas de igualdad y complementariedad que [servían] para reforzar la diferencia con el “otro”[...] Se había logrado así la amalgama perfecta: territorio más comunidad igual a identidad” (Torres y Carrasco, 2008:13).

Lo importante seguía siendo evaluar hasta qué punto la ciudad diluía los rastros tangibles de universos culturales basados en territorios circunscritos y en formas de organización comunitarias. En esta medida los trabajos de esta época no tardaron en constatar la inevitable “aculturación” y “pauperización” de los indígenas, condenándolos a su disolución en el anonimato de los cinturones de miseria (Nolasco 1990). Aunque este objetivo se sustentaba en una intención de protección y ayuda a estas poblaciones, discriminadas y excluidas en el campo y en la ciudad, el énfasis en visiones estáticas de la identidad y de la cultura perpetuaron por mucho tiempo más las brechas entre campo y ciudad y entre indígenas y urbanos.

En medio de esta “amalgama perfecta” en la segunda mitad de los noventa la migración indígena hacia las ciudades se intensificó. Brasil es un caso especialmente revelador, con ciudades como Sao Pablo en donde la población indígena pasó de 7.960 personas censadas en 1990 a 32.912 en el año 2000 (Brasil y Texeira 2006). Pero además esta traspasó ampliamente las fronteras de los estados nación, cuestionando las concepciones estáticas y reificadoras del territorio, la comunidad y la identidad (Torres y Carrasco 2008:13; Lestage 2002). Así, los trabajos realizados en Chile, México, Bolivia o Guatemala durante este tiempo, reiteraban sin cesar la necesidad de superar viejas dicotomías heredadas de modelos economicista y unían fuerzas, no sólo para denunciar las difíciles condiciones que enfrentaban los migrantes desprovistos de reconocimiento, sino también para visibilizar, mediante evidencias empíricas, la fuerza de sus identidades, de sus lazos con las comunidades de origen y de sus modalidades de acción colectiva en los escenarios urbanos.

2. La problemática inicial

En la misma vía que esta corriente latinoamericana de estudios sobre migración indígena, mi primera investigación concluyó que las reconstrucciones identitarias, determinadas en gran

medida por los contextos ideológicos y políticos de los lugares de partida y de destino, podían entenderse como estrategias de adaptación que, en su especificidad y según las actividades laborales de los migrantes, daban como resultado formas diversas y algunas veces contradictorias de identificarse como indígena. A la luz de este análisis, la identidad étnica lejos de desaparecer, se revelaba fundamental en la reproducción de la vida social de los migrantes, orientada siempre hacia un posible retorno a la comunidad.

Esto me permitió mostrar que los criterios para considerarse indígena no son siempre evidentes en sí mismos o intrínsecos a las poblaciones y que la ciudad era un terreno propicio para su reconstrucción. De igual forma, me condujo a interrogar ciertos conceptos de auto-denominación que resultaban funcionales en la ciudad, especialmente la noción de “paisano” –categoría con la que se nombran los indígenas amazónicos y que incluye también a otros indígenas del país y del mundo-, y por último, a entender la manera en que en las propias narrativas indígenas las explicaciones esencialistas-biologicistas, el consumo de ciertas sustancias y el mantenimiento de ciertos comportamientos daban sentido a su presencia en la capital.

Pese a su importancia, este primer y extenso trabajo de campo realizado en Bogotá ya comenzaba a revelar ciertos vacíos analíticos que no podían resolverse solamente a la luz del énfasis en la manera específica de estructuración, de interpretación y de reproducción de la diferencia que yo había decidido privilegiar. Los conflictos de los que empecé a tener noticias entre los miembros de la comunidad, la precariedad cada vez más evidente de un sector de la población migrante, el surgimiento de programas de atención exclusivamente orientados hacia los indígenas, la reconfiguración de los lugares de reunión de los indígenas en Bogotá, el progresivo establecimiento de la *Gente de Centro* en las ciudades de Villavicencio y Medellín y el nacimiento de una primera generación de niños y niñas nacidos en la capital, evidenciaban que los sentidos divergentes que estaban tomando los procesos de inserción no hacían únicamente referencia a las formas de identificarse como uitoto, muinane, nonuya, bora o andoque en las que había condensado mi interés.

Pero sobretodo las marcadas diferencias entre las experiencias que observaba y que me relataban las mujeres y los hombres, me señalaban la imperiosa necesidad de integrar en mi explicación una mirada sensible a las diferencias de género. En la medida en que el género es un principio ordenador de la realidad social, la forma en que cada actor vive la experiencia migratoria está profundamente marcada por el horizonte de posibilidades definido por posiciones específicas del sujeto, como lo son, en el contexto de cada universo cultural, los conceptos de hombre y mujer. En este sentido, y como lo muestran los numerosos trabajos

que se han hecho al respecto, las situaciones de cambio y continuidad que la migración posibilita abren un campo de conflicto que pone en tensión las normas, creencias, lealtades y representaciones de lo que cada grupo considera como el comportamiento adecuado para cada uno de sus miembros, esto de acuerdo con su sexo y su edad (Ohemichen y Barrera 2000).

En efecto, mi explicación se había centrado hasta ahora en una “dimensión distintiva” y, en cierta medida, auto-referenciada de la identidad étnica, es decir en el contenido, los elementos y los procesos que permitían erigir fronteras entre un *nosotros* específico –los *paisanos*– frente a un *otro* no indígena. Las realidades que la ciudad parecía ofrecerme requerían integrar otras dimensiones que me permitieran ir más allá de la identidad, aún si desde el principio partí de una visión contextual y nunca fija ni definitiva de este sistema de relaciones que permite identificarse a sí mismo con respecto a otros. Un punto de partida necesario era reconocer que “la indigenidad” surge sólo en campos de diferencia y similitud social más amplios; tal como lo exponen acertadamente de la Cadena y Starn:

—(.) esta adquiere su significado “positivo” no de algunas propiedades esenciales que le son propias, sino a través de su relación con lo que no es, con lo que le excede o le falta (Butler 1993; Hall 1996). Esto no quiere decir que la condición indígena sea de algún modo derivativa o carente de visiones y direcciones poderosas de sí misma. Lo que quiere decir es que las prácticas culturales, las instituciones y la política indígenas *se hacen indígenas* en articulación con lo que no se considera indígena en la formación social particular en la que existen. La indigenidad, en otras palabras, es a la vez históricamente contigente e integra lo no indígena —y por ello nunca trata sobre una realidad intocada.— (2010:12)

Con estas inquietudes en mente inicié, en 2006, el trabajo de doctorado, primero a través de una revisión bibliográfica más extendida a la que siguieron varias temporadas de recolección de información. El trabajo de campo en el que se sustentó este texto se organizó de la siguiente manera: un mes y medio en el corregimiento de la Chorrera en el 2007. Dos estancias de dos meses consecutivos en la ciudad de Leticia en el 2007 y 2009; 6 meses de trabajo de campo en Bogotá distribuidos a lo largo del 2007, 2009, 2010 y 2011; dos visitas de una semana a Villavicencio en el 2009. En total se realizaron un promedio de 60 entrevistas, 10 relatos de vida, un ejercicio de cartografía social en Bogotá y numerosas observaciones participantes.

3. *La Amazonia*

Mi acercamiento al Amazonas, especialmente al corregimiento departamental de la Chorrera (el punto de partida de la migración) y a la ciudad de Leticia, durante las dos primeras temporadas de trabajo de campo de esta investigación, motivó sin duda el cambio definitivo de orientación en mi reflexión inicial. En los desplazamientos que realicé me proponía, a

través de entrevistas semi-estructuradas individuales y grupales, de la observación participante y de otras herramientas propias al método etnográfico, extender mi campo de análisis para integrar aquellas tensiones que habían escapado a mi interés.

Estos viajes representaron para mí la posibilidad de conocer finalmente la “mítica Amazonia” de las comunidades indígenas, tantas veces narrada, extrañada y evocada por los migrantes con los que había trabajado en Bogotá. A través de mis cortas pero productivas estadías, pude hacerme una idea propia de las diferentes implicaciones de un proceso que ya intuía más extenso que aquel que tenía como objetivo final a la capital del país. Pero además, como toda experiencia de campo, estos viajes abrieron una serie de cuestionamientos analíticos y auto-reflexivos que tuvieron incidencias definitivas en mi trabajo.

Del rumbeadero al mambeadero

El primero de estos cuestionamientos se refiere a la manera en que me había aproximado a los indígenas y la mirada a partir de la cual los había construido como sujetos de estudio. A diferencia de otros antropólogos de antaño, mi acercamiento inicial al mundo indígena no representó aquel proceso de extrañamiento del que habla Borges en su famoso texto “el etnólogo” que tanto me fascinó cuando inicié mis estudios universitarios. No hubo, como lo describe el diestro escritor argentino al hablar del viaje de Murdok a la pradera de los nativos, ese secreto revelado por sabios ancianos; ese viaje introspectivo que muchos esperamos secretamente iniciar en el encuentro con el “otro” exótico y admirado que encarna el indígena, hoy con más fuerza que nunca, en contextos de angustia y ansiedad posmoderna.

Puesto que como lo dije antes, mi trabajo se había centrado en Bogotá, mi propia ciudad, aprendí en cambio a ver las múltiples caras de la desigualdad urbana y a sorprenderme con la creatividad y el pragmatismo con que los indígenas migrantes sorteaban los obstáculos de su día a día. Allí, en los innumerables domingos en los que comí pollos asados y hamburguesas con mis informantes, o en las tardes que pasé con ellos en las ruidosas discotecas del centro de la ciudad no había encontrado, como quizás esperaba, a los sabios ancianos ni a los portadores de secretos místicos. Tampoco a los hablantes de complejas lenguas o a los pregoneros de modelos de vida ecológicos y anticapitalistas. Muchos de ellos, hijos de una generación que vivió el proceso de reconstrucción demográfica posterior al auge del caucho, el internado indígena y la discriminación, habían renunciado voluntariamente a ciertos de los aspectos de un “deber ser” que algunos nos empeñábamos en ver como tradicional y por ende, constitutivo del mundo indígena. Otros habían aprendido y reinventado saberes “terapéuticos, políticos, profesionales- que les eran ajenos para ponerlos al servicio de las necesidades

urbanas. Con la nostalgia de todo migrante intentaban procurarse un ambiente social que recreara contextos de seguridad y de familiaridad con la “cultura amazónica”, tejer redes sociales y asegurar el contacto con los suyos. Pero no por esto estaban necesariamente comprometidos con el mantenimiento de una filosofía “tradicional” que requiere esfuerzos personales y colectivos significativos. Por esto, me esforcé en valorizar no tanto la coherencia cultural de sus acciones frente a un modelo etnológico establecido sino las variadas maneras de interpretar su diferencia y de asumir sus difíciles condiciones materiales con dignidad, en contextos que por mucho tiempo les fueron hostiles.

Convencida de que aquellas Culturas (con mayúscula) de las que hablaba el etnógrafo borgiano ya no encontraban lugar en la Amazonía globalizada y mercantil, viaje a la Chorrera, lugar que en la clasificación geo-imaginada de los antropólogos y funcionarios amazonólogos no goza tampoco de una reputación “tradicional” debido a su larga y conflictiva historia de contacto. Este conjunto de representaciones prestadas sobre los indígenas y un cierto sesgo “urbanizante” con respecto a las comunidades de origen de los migrantes, constituyeron una riqueza y una limitación en mi trabajo de campo, al mismo tiempo que fueron dando forma a la mirada con la que poco a poco construí mi objeto de investigación.

Pienso que haber hecho el camino a la inversa, es decir el haberme apropiado de las experiencias indígenas desde la ciudad para luego acercarme a los territorios selváticos, me llevó a desarrollar una mirada especialmente sensible a los procesos de cambio y articulación, a las expectativas de la juventud, de las mujeres y de otros sectores involucrados en la movilidad. Pero sobretodo, ratificó la heterogeneidad de las comunidades indígenas actuales, la multiplicidad de actores sociales que allí interactúan, la complejidad de los procesos políticos y las jerarquías que reconfiguran en permanencia espacios que en nada se parecen a un remanso de armonía comunitaria.

A su vez, La Chorrera me reservaba no pocas sorpresas. Imaginariamente me había proyectado en los billares, bares y en otros espacios que con voluntad y entusiasmo había aprendido a manejar en la ciudad y que suponía privilegiados para realizar las entrevistas y observaciones; en cambio mis generosos interlocutores me abrieron las puertas “metafóricas” de sus malocas, chagras y mambaderos¹³. Confieso que pese a mis esfuerzos, tuve que declararme incapaz de extraer una yuca o de resistir la increíble complejidad de las narraciones míticas sin caer en el sueño profundo de la penumbra selvática. En estos espacios

¹³ La chagra se refiere en el español amazónico a los terrenos de cultivos y los mambaderos a los lugares rituales dentro de una casa o una maloca destinados al consumo de mambe, ambil y a la conversación entre hombres.

de acción -cuyas reglas, códigos comunicativos y protocolos sólo me eran conocidos por las difusas narraciones de los migrantes- me sorprendió el interés de la gente en mostrarme la preeminencia de las actividades “tradicionales” siempre reinventadas para adaptarse a los contextos de cambio. Pero más allá de estas anécdotas, al compartir la vida cotidiana de las personas, pude darme cuenta de las transformaciones multidireccionales de este otro mundo indígena que se abría paso en medio de una selva menos virgen y más cercana a lo que Bertha Becker ha llamado la *floresta urbanizada*. Ahora bien, mientras que los actores con los que había trabajado en la ciudad no hablaban la lengua ni habían practicado las actividades rituales características de estos grupos como el consumo de mambe o las dietas, la nueva generación es mayoritariamente bilingüe y se muestra bastante más preocupada por el mantenimiento de una forma de vida que se piensa como “propia”. Al mismo tiempo, frente a los niveles muy bajos de escolarización que había corroborado en la ciudad, me encontré aquí con el proyecto de creación de una universidad, entre otras múltiples iniciativas que atestiguan el compromiso de la *Gente de Centro* con una “integración” al país en sus propios términos.

En este sentido mi mirada “ciudadina” del mundo indígena, siempre lista a identificar los cambios más que las continuidades, constituyó una limitación porque escaparon de mi lectura analítica muchos elementos de peso etnológico relacionados con la etnohistoria, la cosmología, los sistemas míticos y los sistemas de parentesco, temas a los que reconozco haberme aproximado de manera muy superficial. A pesar de estos vacíos, que intenté luego resolver mediante los ricos trabajos etnográficos de los antropólogos que se concentraron en la comprensión de estos aspectos (Juan Alvaro Echeverri, Roberto Pineda y Carlos David Londoño), creo que en este viaje la Amazonia me brindó finalmente uno de sus tantos secretos a voces: aquí, como en cualquier otro espacio social, nada es lo que parece. En donde creí desaparecida una forma de vida encontré sorprendentes renovaciones; en donde creí que primaba el aislamiento me encontré con eficaces conexiones y en donde esperaba encontrarme con regularidades encontré, en cambio, complejas diferencias.

Esta mirada comparativa entre la selva y a la ciudad me llevó a comprobar que uno de los aspectos más interesantes de ver la cuestión indígena desde la movilidad es que permite demostrar que la cultura, ese universo de sentidos y prácticas que marcan la distinción de un grupo frente a otro, se está produciendo cada vez más desde diferentes lugares de enunciación. Desde la pista de baile de las discotecas urbanas y desde los activos mambaderos, desde los proyectos que conectan de ciertas maneras con el mundo del blanco y desde los que buscan construir pensamientos “propios” anclados en referencias míticas y

rituales pero permanente actualizados. En este contexto la pregunta por el proceso migratorio adquiere todo su potencial analítico.

4. El proceso migratorio

Observar la migración desde la Amazonia dio a mi trabajo un sentido más amplio de espacialidad y de temporalidad. Las entrevistas que realicé con las familias de los migrantes en los lugares de origen y la inclusión en el análisis de Leticia como destino migratorio, me permitieron revalorar el lugar que jugaba la Amazonía en mi investigación, no ya únicamente como referente simbólico e imaginado de cohesión comunitaria sino como territorio migratorio en sí mismo, punto central en las rutas de movilidad y en la divergente experiencia urbana de los indígenas contemporáneos. Así mismo, comparar los testimonios y vivencias de los adultos que fueron pioneros de la migración con los de los jóvenes indígenas, estudiantes en Leticia y Bogotá, o habitantes de la Chorrera revelaron los cambios profundos que ha tenido este proceso durante sus tres décadas y las percepciones discordantes de las generaciones implicadas.

A su vez, la riqueza y complejidad de situaciones que pude identificar en las comunidades de origen y en la ciudad de Leticia me llevaron a percatarme del carácter altamente político que revestía, no sólo la presencia de los indígenas en los contextos urbanos, sino la migración en sí misma. De por sí, en el contexto global, sabemos que el acceso a la movilidad se ha convertido en uno de los criterios de diferenciación más importantes, puesto que la capacidad espacial y social de moverse de un lugar a otro ha pasado de ser un hecho puramente económico a representar un verdadero problema político que exacerba las tensiones estructurales entre marginados y marginales, subalternos y dominantes. A nivel nacional esto no deja de actualizarse puesto que como lo subraya Alexiades desde el campo de la etnoecología, los individuos y las colectividades, a través de su emplazamiento espacial –y por lo tanto ecológico y económico- y de las relaciones con el espacio, toman profundas decisiones políticas, incluso si estas están sujetas a constreñimientos múltiples y variables. Así, las realidades culturales que observamos hoy, las identidades sociales y territoriales, el manejo de los recursos y la utilización de conocimientos, ideologías y estrategias que tratamos de documentar para dar cuenta de la complejidad de las sociedades indígenas contemporáneas están asociadas con estas decisiones que se toman en espacios y en períodos de tiempo específicos (Alexiades 2009, Little 2001).

Con relación a lo anterior, aunque las acciones de los indígenas no tomaran siempre la forma de una lucha organizada o no tuvieran como propósito explícito asegurar su representación en

el sistema político-burocrático regional y nacional, estas no dejan de tener profundas causas y repercusiones a nivel de las relaciones de poder puesto que abren o cierran espacios de autonomía y de decisión. En contextos altamente jerárquicos como las ciudades, la presencia de los indígenas desafía los órdenes establecidos y retan las correspondencias naturales entre territorios e identidades, que han configurado categorías ideológicas tan poderosas como las de ciudadanía y nación.

De otro lado, mis desplazamientos al departamento del Amazonas me permitieron sobretodo acercarme al complejo universo social que constituye la Amazonia como región, o mejor, las diferentes Amazonias que se han configurado y reactualizado a lo largo de la historia. Una vez allí, no pude más que comprobar que ante la magnitud de la realidad, cualquier intento simplista de encontrar correspondencias lineales entre los fenómenos quedaba inmediatamente descartado. “Centros y periferias”, “blancos e indígenas”, “ciudades y selvas”, “globalidades y localismos” aparecían como dicotomías tan poderosas como insuficientes a la hora de dar cuenta de las gramáticas que rigen la vida cotidiana de Leticia o de la Chorrera. Esto se hacía más evidente a medida que me percataba de la doble definición que, a mi juicio, confluye en estos dos lugares.

Ambos más que espacios socioeconómicos constituyen *procesos espaciales* (Napolitano 2002:3) dado que en niveles diferentes, se han convertido en los centros de las periferias de ciertas regiones y para determinadas poblaciones; debido a su historia, son hoy puntos centrales, nodos que articulan densas redes de conexiones ligadas a ese proceso de larga data que hoy conocemos como globalización. Allí, bajo la forma del étno-turismo, de la ecología, del comercio, de los grandes proyectos de infraestructura o de la patrimonialización de la cultura, diversos actores, étnicamente marcados o no, reconfiguran y negocian - con un dinamismo inexplorado- sus posiciones en un orden local, regional, nacional y muchas veces transnacional. Pero al mismo tiempo, ambos son lugares dramáticamente prescindibles en ese mismo proceso, y por ende su articulación continúa haciéndose a través de formas altamente desiguales e inequitativas. Con diferentes gradaciones, ambos encarnan el olvido, el relego, la distancia y la dependencia que por lustros ha marcado la historia amazónica y, esto no deja de manifestarse en la asimetría histórica que ha caracterizado las relaciones de indígenas y no indígenas, en la militarización de sus territorios, en la explotación ilimitada de recursos naturales y en la pobreza estructural de la que los habitantes son y se sienten víctimas.

Recogiendo las reflexiones anteriores cabía preguntarse ¿Cómo conectar el proceso que había documentado y analizado en Bogotá con este nuevo panorama caleidoscópico de situaciones y de tensiones que me obligaba a pensar de manera simultánea la Amazonia y el resto del país?

¿Los hombres y las mujeres? ¿Qué tipo de vínculos ligaban a los indígenas de la ciudad y aquellos de las comunidades? ¿Cómo interpretar esas relaciones en otros términos que en los de la insalvable distancia selva y ciudad? Se trataba ahora de relacionar un fenómeno de un marcado carácter local con problemáticas mucho más extensas y estructurales y para esto debía comenzar por buscar alternativas analíticas que me permitieran sobrepasar mi acercamiento inicial a la identidad y a la inserción. Siguiendo el modelo de Grossberg, retomado por Claudia Briones, para esto era necesario integrar tres nuevas dimensiones. En primer lugar, una “dimensión diferenciadora” que explicara las posiciones que los hombres y mujeres perseguían, ocupaban y negociaban dentro de sistemas sociales marcados por jerarquías y desigualdades; esto, dentro de la misma colectividad de migrantes como en su relación con los demás actores de los contextos urbanos. A su vez necesitaba una “dimensión estratificante” que diera cuenta de las posiciones de subalternidad/alteridad que marcan la migración y la inserción indígenas en el contexto nacional. Por último necesitaba incluir una “dimensión territorializadora” que me permitiera interrogar los diferentes tipos de movilidad y de lugares que ocupan los hombres y mujeres indígenas.

Con el ánimo de hacer frente a este reto analítico, propongo desarrollar una etnografía centrada sobre dos facetas del proceso migratorio de la *Gente de Centro* a las ciudades de Colombia: en primer lugar la movilidad y, en segundo lugar, la pertenencia diferenciada que estos construyen en las ciudades del país. En este sentido, la primera parte de este trabajo hará énfasis en los puntos de partida, las comunidades indígenas del Predio Putumayo mientras que la segunda se focalizará en las ciudades de destino.

II. Movilidad, diferenciación y pertenencia

A. De la inserción a la movilidad

El primero de los ejes de análisis que busco desarrollar en este trabajo es el la “movilidad”. A un nivel global, muchos de los teóricos del mundo actual han postulado que la movilidad humana es una de las características y de las fuerzas más importantes de nuestras sociedades contemporáneas, convirtiéndose en el centro de no pocas prácticas, expectativas e imaginarios (Appadurai, Bahbha, Pratt). Inédita o no, inscrita en la historia de la humanidad desde sus comienzos o exacerbada por los procesos actuales de comprensión del tiempo y el espacio, parece que nunca hemos sido tan móviles como ahora, hasta el punto que nuestra capacidad de movernos, física y virtualmente, se ha convertido en una de la fuentes de poder más reales y efectivas de nuestros tiempos. Como amenaza o como promesa de un mundo mejor, a partir

de la movilidad hoy se generan más que nunca los imaginarios desde los cuales nos pensamos como sociedad; se adaptan o refuerzan los modelos de ciudadanía y surgen inéditos actores políticos. A su vez, se organizan en torno a ella dispositivos normativos y de control que buscan asignar territorios específicos, limitar y gestionar los flujos de personas, bienes, ideas y capitales que circulan, de manera nada neutra, por espacios locales, regionales, nacionales, transnacionales y globales.

Si bien la migración es una de las tantas maneras posibles de movilidad de las sociedades y de los individuos¹⁴ esta ha ganado un lugar preponderante en la teoría social. Para Marie Louise Pratt (2006), por ejemplo, las migraciones actuales constituyen la fuerza motora de aquello que esta autora ha llamado la *“inversión espacial de la lógica difusionista de la modernidad”*. Esto significa que hemos pasamos de una dinámica donde el sujeto moderno se desplaza del centro a la periferia a otra en donde son los sujetos de la periferia quienes fundamentan su desplazamiento en una serie de deseos y expectativas de moverse hacia la modernidad. En tiempos del colonialismo hegemónico la movilidad se dirigía desde lo central de los Estados hacia lo marginal, en aras de conocer, controlar y conquistar. Actualmente se ha acelerado un movimiento inverso que sugiere nuevas distribuciones del poder, reconfigurando las fronteras entre centros y periferias dentro y fuera de los límites regionales y estatales. Lo vemos hoy en día con los actuales debates sobre las formas de migración internacional en el mundo poscolonial, teorizadas por los estudiosos de la globalización en términos de la lucha por la distancia social entre migrantes y receptores o del acceso desigual a diferentes capitales y formas de ciudadanía¹⁵.

En el caso indígena, esta postura -que no pretende caer en explicaciones teleológicas- resulta interesante en aras de inscribir el proceso de migración dentro de una perspectiva mucho más amplia. La teoría de la migración transnacional tiene mucho que enseñarnos a este respecto al haber puesto de manifiesto dos cuestiones importantes. La primera es que no es siempre la migración la que explica la articulación entre sociedades que se consideran distantes; muchas veces dicha articulación proviene de los procesos de identificación de estas sociedades como *“pueblos”*, *“comunidades”*, *“diferentes”* y sólo entonces se explica la movilización de personas, signos y valores en su interior (Kearney y Besserer 2001:372). De acuerdo con esta idea, ya no sería suficiente explicar la migración como el irremediable y mecánico pasaje de unas sociedades naturalmente primitivas hacia la modernidad, sino que es necesario entender

¹⁴ Sobre los tipos de movilidad ver J. Urry (2005).

¹⁵ Un ejemplo de esto ha sido la metáfora de Z. Bauman de los *“turistas y vagabundos”* publicada en su libro *La globalización. Consecuencias humanas*, México, FCE, 2001.

y cuestionar el rol de estas definiciones, la articulación histórica entre proyectos ideológicos y sistemas culturales que aunque son distintos no son independientes o aislados entre sí. En segundo lugar, los estudios transnacionales han mostrado que muchas veces los procesos de movilidad son el resultado de las transformaciones de los Estados y de las naciones, en cuyo devenir histórico se mueven las fronteras físicas e identitarias (Kearney y Besserer 2001:372). Así, más que entender la migración como un proceso que se inscribe en una lógica lineal de búsqueda racional del progreso, es interesante interrogar la manera en que la movilidad campo-ciudad, ciudad-ciudad cuestiona y reactualiza las *políticas de la ubicación* que asignaron a los indígenas unas espacialidades y temporalidades específicas y marginales tanto en el plano social como espacial.

A un nivel más subjetivo, sabemos que la migración constituye un hito en la historia de vida de individuos y grupos sociales puesto que esta induce un cambio en la manera en que nos situamos temporal y espacialmente en nuestras sociedades, una transformación en la forma en que nos definimos a nosotros mismos y conceptualizamos nuestro lugar en las estructuras sociales (locales y nacionales). Aunque esta visión algo determinista de la migración como un factor necesario de cambio social comienza a ser debatida, lo que parece innegable es que la movilidad trae consigo un cuestionamiento profundo del conjunto de referentes que constituyen la subjetividad de los individuos y su ubicación en las relaciones de poder que organizan el espacio social. De esto se desprende la necesidad de definir la movilidad en un sentido amplio, es decir no sólo en su dimensión física - de desplazamiento, movimiento, territorialización- sino en tanto lugar de producción de lo social. Así la movilidad hacia y desde la ciudad, nos habla sobre todo de la posibilidad de circular entre las categorías sociales (movilidad étnica) y de la propia subjetividad.

Entender la movilidad como algo más que un desplazamiento puede así mismo ser reveladora de la multiplicidad de procesos que originan la migración. Tal como veremos en el caso que nos ocupa, la ciudad no representa solamente el acceso al capital económico; esta busca principalmente la ampliación de los marcos de acción individuales y colectivos. Como dijimos antes, migrar no es solamente acceder al tan anhelado trabajo remunerado y a la estabilidad de un salario mínimo; significa también apropiarse y movilizar categorías de alteridad que se están produciendo globalmente; sobrevivir a procesos de precariedad que son estructurales al capitalismo tardío (Bauman 2003); acceder a una memoria global de símbolos de consumo y, al mismo tiempo, luchar por aquello que Jeanne Bisillat (2000) ha llamado *movilidad interior*, un conjunto de formas de autonomía que cada actor, de acuerdo con su posición en el espacio social, se siente en capacidad de ejercer. Todo esto nos lleva a reiterar

que la migración indígena necesita ser atendida con la misma amplitud con la que han sido conceptualizadas otros tipos de movilidades actuales, teniendo en cuenta que se trata de un fenómeno multi-determinado, pluri-direccional y en síntesis, complejo.

A través del estudio de los procesos de movilidad de la *Gente de Centro* la primera parte de este trabajo se propone mostrar que la migración no es un elemento aislado en la vida de los sujetos indígenas sino un proceso inscrito en la relación de la región del Caquetá-Putumayo con la nación y con el mundo. Así, de una mirada inicial concentrada en la inserción, busco avanzar hacia la movilidad; un proceso mucho más amplio que, como veremos, superpone en múltiples formas los lugares de origen y de destino, las expectativas de quienes se quedan y de quienes parten, la comunidad como colectivo y los proyectos individuales y diferenciados de los hombres y de las mujeres.

B. Cruces múltiples: de la identidad étnica a la diferenciación

—Las mujeres son como las totumas, ellas deben salir de la comunidad y circular entre la gente, repartir lo que saben, dar comida y abundancia. Los hombres son como los estantillos que sostienen la maloca. Ellos deben quedarse para asegurar que el conocimiento no se venga abajo”

Anastacia Candre, poetiza y lingüista uitoto residente en la ciudad de Leticia utilizaba esta dicente metáfora —que da título a esta investigación— para explicar la manera en que se conceptualiza la migración de los hombres y de las mujeres entre la *Gente de Centro*. En ella se pone de manifiesto que las expectativas mutuas de la migración se refuerzan, son socialmente reconocidas y reflejan múltiples dimensiones de las relaciones entre los individuos, las familias y las instituciones societales (Kanaiaupuni 2000: 1312). De acuerdo a esto, resulta lógico afirmar que la movilidad no es un proceso indiferenciado ni en términos de la experiencia de los actores ni de las relaciones de poder que atraviesan el conjunto de dinámicas que la componen en las sociedades de origen tanto como en las destino. Paris Pombo¹⁶ al tratar la migración indígena transnacional de México a los Estados Unidos, parte de un supuesto básico pero de gran interés para construir una mirada más compleja a los desplazamientos indígenas que se dan no sólo a través de las fronteras de los Estados nacionales sino al interior de los mismos. Para ella la movilidad es un proceso que se construye en la asimetría, esto en cuanto a las diferentes posiciones y clasificaciones sociales

¹⁶ María Dolores Paris Pombo, 2008. Redes migratorias y redes de poder: los Triquis en California. Intervención en el coloquio internacional "Réseaux sociaux et action collective", Table 3 – Migrations, liens forts, liens faibles. Paris, noviembre 5,6,7 de 2008.

de quienes están involucrados en ella y simultáneamente, en términos de las implicaciones que tiene en América Latina identificarse y ser identificado como indígena.

En efecto, el abordaje de las migraciones racial y étnicamente diferenciadas, como es el caso de la migración indígena, requiere tener en cuenta que estas funcionan dentro de relaciones jerárquicas más amplias que moldean la interacción entre los diferentes grupos sociales involucrados en el proceso de movilidad. Muchas de las relaciones materiales y categorías sociales que nutren los universos nacionales latinoamericanos y que históricamente han determinado los vínculos entre los diferentes grupos nacieron precisamente en la experiencia de la conquista y la colonización. Este universo se volvió más complejo con el desplazamiento forzado de miles de personas del continente africano hacia tierras americanas, adquirió matices cada vez más políticos durante la consolidación de las jóvenes repúblicas “independientes” y hoy, bajo el contexto multicultural, ha cambiado de lógica para “incluir” de forma inédita a ciertas poblaciones dentro de la ciudadanía. Siguiendo esta idea, las *formaciones nacionales de alteridad*, es decir las maneras específicas de gestión de la diferencia que han emprendido los Estados naciones desde su constitución (Briones 2007) así como otra serie de procesos locales y globales que han conectado de manera definitiva territorios antes distantes, han puesto a los pueblos nativos dentro de jerarquías de color, etnicidad, género, generación, ubicación geográfica y clase, que funcionan para diferenciar los grupos *entre ellos y dentro* de ellos mismos. Así en el plano de las relaciones inter-étnicas, los individuos confrontan su realidad étnica con realidades de género, de generación y de clase, creando, transformando y reproduciendo diferenciaciones históricamente cambiantes (De la Cadena 1996).

¿Cómo explicar el rol de la etnia, la clase, la raza, etc. en la movilidad y en la inserción de los grupos indígenas migrantes? ¿Por qué estas relaciones productoras de diferencias y no otras? En la misma dirección en la que han avanzado las diferentes escuelas de pensamiento social, los estudios de migración están cada vez más comprometidos con el análisis del poder, no necesariamente como una forma única y coercitiva de dominio, sino desde definiciones que han tomado influencia directa de la propuesta analítica de Michel Foucault y del post-estructuralismo. De acuerdo con este enfoque, el ejercicio del poder en la sociedad “representa una manera para los unos de estructurar el campo de acción posible de los otros” (Foucault 1993 en Purtschert y Meyer 2009:138). Por ende, al entender la etnia, la clase, la raza y la generación como relaciones de poder, no sólo evitamos naturalizar dichas categorías como si estas existieran de antemano, sino que estamos obligados a pensar cómo, a partir de ellas y de sus lógicas específicas, las sociedades de origen y de destino condicionan las

posibilidades de acción de los migrantes en tanto sujetos atravesados por las categorizaciones de género, de etnia, de procedencia, de clase social, entre otras. Desde esta perspectiva amplia, el poder no es unitario ni tiene una forma específica; no es totalmente coercitivo ni consensual, constituye más bien un ejercicio que una esencia y, por ende, su capacidad radica en circular en las escalas más pequeñas del cuerpo social (Bacchetta 2009). En sus dinámicas cotidianas y sus formas de organización, los hombres y mujeres migrantes se consolidan como actores en capacidad de apropiarse, luchar y ejercer poder y no solamente como sujetos de una exclusión marcada por su identificación exclusiva como indígenas, pobres, mujeres o otras categorías sujetas a tratos discriminatorios.

Hoy en día los estudios que emergen en el cruce de fronteras territoriales (nacionales, transnacionales) y sociales (de género, de clase, de edad, de trayectoria social) son prueba de este impulso renovador. En un esfuerzo por restituir la dimensión política de la migración y por superar visiones dicotómicas entre sociedades de origen y de destino, las perspectivas feministas abogan por un cambio de enfoque, del análisis de las identidades individuales al de las relaciones de poder¹⁷; esto quiere decir desplazar la pregunta por el contenido de las identidades para interrogarse sobre la manera en que en la sociedad se producen posibilidades de acción desiguales entre los individuos y grupos. No se trata evidentemente de abandonar del todo un concepto que como veremos continúa siendo capital en los discursos, representaciones y dinámicas de los actores y en la expresión efectiva de su diferencia cultural. Esta reflexión se orienta sobre todo a reconocer que el estudio de las prácticas de movilidad y del lugar que en ellas ocupan los migrantes se yuxtapone con la pregunta por las categorizaciones y las clasificaciones sociales de las que los migrantes son objeto y sujeto en su interacción, y sobre todo por las experiencias precisas y diferenciales que se desprenden de estas clasificaciones. Es por esto que se ha consolidado el abordaje de la migración como un escenario privilegiado para ver los reajustes y fricciones entre las diferentes posiciones - sexo, raza, clase, edad- que el sujeto ocupa dentro de sus propios universos culturales y frente aquellos de sus sociedades de destino.

Ahora bien, este reconocimiento de la movilidad como una dinámica imbuida en la (re)producción y transformación del poder ha motivado también acalorados debates que están lejos de haberte resuelto definitivamente. Uno de ellos es particularmente interesante en nuestro caso. En él, un sector argumenta que diferentes formas de dominación pueden remitirse a una misma fuente: el sistema de explotación capitalista, el patriarcado, el colonialismo, entre otros. Por ejemplo, desde algunos estudios feministas, se arguye que las

¹⁷ Falquet Jules, Purtschert y Meyer.

relaciones sociales de sexo –*les rapports sociaux de sexe*- o el sistema de construcción social sexo-género (de acuerdo a dos enfoques que podríamos categorizar de manera esquemática como francófono y anglófono), es lo que permite entender las dinámicas de clase, de “raza” y de etnicidad tanto como las lógicas que configuran los movimientos migratorios (Falquet *et al.* 2010: 13). Otros, de orientación más posmoderna, sostienen que cada forma específica de dominación y de explotación puede ser igualmente determinante y por lo tanto analíticamente independiente.

Ambas posiciones muestran diferencias en el peso que le damos a oposiciones conceptuales básicas: individuo/ sociedad, capacidad de agencia/ determinismo de las estructuras, etc. Ahora bien, en términos de las realidades cotidianas de quienes se encuentran directamente implicados en las dinámicas de clasificación/subordinación muchas veces resulta si no imposible por lo menos reductor optar de forma definitiva por una sola faceta del debate. En este sentido, lo interesante es encontrar maneras viables de pensar simultáneamente los diferentes modos de clasificación social y de relaciones de dominación que tienen lugar en la movilidad de las sociedades indígenas amazónicas: la etnicidad, el género, la posición etaria y la trayectoria profesional, principalmente. Para ello considero apropiado el término *co-formaciones* acuñado por Paola Bacchetta (2009) para designar la dinámica mediante la cual los poderes (visibles o no), se forman de manera indisociable, se transforman sincréticamente y operan en conjunto para producir a los sujetos, las condiciones materiales, las conductas y los objetos de la cultura material. El poder no funciona entonces a partir de un único eje ni se manifiesta de forma fija y sobretodo, este puede ser apropiado y ejercido por los sujetos, es decir que funciona en redes y a diferentes escalas.

Así, más que optar por una sola relación de poder como la fuente suprema de la dominación de los no indígenas sobre los indígenas, de los hombres sobre las mujeres, de los adultos sobre los jóvenes, trataré de analizar cómo operan los procesos de minorización, de etnización, de sexuación y de localización espacial en momentos y escenarios precisos de la migración. Estos neologismos permiten acercarse a la manera en que se crea la identificación y la designación particulares de un grupo sociocultural y, simultáneamente, hacen referencia un proceso de clasificación que jerarquiza y participa en la producción de posiciones desiguales entre grupos y dentro de ellos (Falquet 2008). Tal es el primer objetivo de la segunda parte de este trabajo en la cual hablaremos de “diferenciación” para entender las lógicas específicas que orientan el proyecto migratorio, y las maneras en que las distintas posiciones del sujeto constituyen modos particulares de inserción y de relación con los contextos urbanos. Esta visión en conjunto, no nos impedirá, en algunos momentos del texto, inclinar un lado u otro

de la balanza, al poner el énfasis en las relaciones de género o en las de etnicidad y especialmente, en los contextos ideológicos que las producen.

Una vez entendido el rol de los proyectos cada vez más individualizados de partida, los procesos de diferenciación que operan durante la movilidad indígena, las fragmentaciones y asimetrías que de ellos se derivan, resulta pertinente interrogarse por las maneras en que los migrantes indígenas conceptualizan y construyen el “estar juntos”. En otras palabras, preguntarse por la naturaleza del proyecto “colectivo” que surge en las ciudades a nivel regional y nacional y por la especificidad de su experiencia urbana en tales contextos. Esto implica tomar en cuenta que dicho proyecto colectivo (más no necesariamente comunitario) hoy se produce desde diferentes niveles interrelacionados entre sí. De un lado, surge de la experiencia y las relaciones interpersonales de los hombres y mujeres indígenas migrantes, es decir desde la definición de *espacios de acción* que son poco a poco dotados de valores y significados y que entran a formar parte de su propia localidad en la ciudad. Los espacios lúdicos –bares, encuentros deportivos y bailes tradicionales- nos ayudarán a entender cómo se construye un sentido de pertenencia en el cual se combinan la experiencia emocional, la memoria y las concepciones propias acerca del proceso de migración y urbanización (Napolitano 2002:10).

De otro lado, el proyecto colectivo de la *Gente de Centro* pasa cada vez más por su relación con instituciones no gubernamentales, actores privados y miembros de las elites regionales y urbanas. El análisis de tres iniciativas organizativas en Bogotá y Leticia– la huerta indígena, la guardería uitoto y la comunidad Nuevo Milenio- así como de los recientes cabildos urbanos CAPIUL y CIUB, nos permitirá abordar el reto que supone para los individuos y grupos étnicamente diferenciados, adaptar sus expectativas migratorias, sus concepciones propias y sus condiciones objetivas de vida a las definiciones externas sobre la manera en que se debe ayudar, orientar, gestionar e intervenir la presencia indígena en los contextos urbanos. Lejos de señalar únicamente las tensiones y las limitaciones que necesariamente se producen, estos ejemplos nos permitirán resaltar también las posibilidades que se presentan en las relaciones inter-étnicas bajo la óptica multicultural. En el afán por entender de manera compleja estas articulaciones de la acción colectiva e individual con las tensiones globales el investigador George Yudice ha acuñado el concepto de *conveniencias* (Expediency) para referirse no sólo a las maneras de negociar lo cotidiano en términos de lo que en cada contexto dado deben vivir los individuos sino también de los marcos de interpretación creados por estos (2005). Resulta pertinente preguntarnos entonces por las conveniencias (que sobrepasan la instrumentalización) que se generan en la especificidad de estos espacios.

Primera Parte: El proceso de movilidad

Apertura

En un día caluroso de mayo de 2008 un avión aterrizó en la precaria pista de La Chorrera, corazón del resguardo Predio Putumayo. La agitación que sacudía la tranquilidad habitual del pequeño poblado era signo de que este no era un día como cualquier otro. Agrupados en las instalaciones del actual colegio Casa del Conocimiento, representantes indígenas venidos de distantes comunidades, alumnos, autoridades políticas y otros pobladores de las 7 etnias que pueblan el resguardo esperaban con curiosidad que bajara del avión la delegación del Ministerio de Cultura encabezada por la entonces ministra Paula Marcela Moreno para entregarles personalmente el acta de declaración de este inmueble como patrimonio inmaterial de la Nación. No era la primera vez que un miembro directo del gobierno venía a la Chorrera. Recordemos que ya lo había hecho 30 años antes el presidente Virgilio Barco para anunciar a sus pobladores la creación oficial del Resguardo Predio Putumayo.

La visita de la ministra marcaba sin embargo un nuevo giro en las representaciones que, en el marco de las políticas multiculturalistas, se dirigían especialmente a la *Gente de Centro*. No se trataba ya de reconocer que los indígenas tenían derecho a ser diferentes, a ejercer su diferencia en un territorio propio, bajo sus propias instituciones y marcos culturales; el país se comprometía ahora a no olvidar y a conmemorar la terrible historia que esta casa lleva a cuestas: la de la masacre cauchera de inicios del siglo XX, resguardada en el silencio y en la indolencia de la opinión pública colombiana durante un importante lapso de tiempo. Más aún, mediante este acto formal el país intentaba hacer suya una historia antes considerada ajena, integrándola a su propio relato oficial y legítimo.

En esta casa los muros y fundaciones condensan no pocas historias: la de una empresa comercial inglesa asentada en medio de la selva a quien su regidor, Julio Cesar Arana, le dio nombre; la de las mujeres y hombres indígenas que allí aprisionados sufrieron los tormentos de un sistema de explotación tan infame como determinante en su destino; la de la articulación definitiva de la Amazonia como despensa de materias primas del mundo; la del internado misionero que reagrupó bajo su techo a los sobrevivientes de la crisis humanitaria dejada por el caucho; la de la utopía de los proyectos de desarrollo agro-pecuarios; la del renacer demográfico y cultural de un conjunto de sociedades locales; la de la apuesta por la educación como medio para sopesar un gran número de desigualdades y ahora, la de la

patrimonialización como marco de acción político y discursivo de las relaciones entre indígenas, Estado y sociedad mayor¹⁸.

El concepto popularizado por Pierre Nora, “lugar de memoria”, se acomoda bastante bien para describir este lugar sin importancia para el viajero desprevenido. En él se condensa la voluntad de un grupo social de perpetuar un recuerdo y de encarnarlo en una unidad significativa material o ideal, funcional y simbólica (1984:19-20). En el caso de esta casa, esta voluntad de dar continuidad y materialidad al pasado o por el contrario de borrarlo para siempre han sido el objeto de diferentes pugnas entre los actores que se han sucedido en la ocupación de este territorio. En sus paredes, hoy celosamente resguardadas, se conjuga una dialéctica del olvido y del recuerdo que ha sido vulnerable a todas las utilizaciones. Es la memoria de los hechos que este inmueble condensa, hoy elevada a la categoría más alta del patrimonio, la que nos muestra que los intereses que han confluído en este recodo de la Amazonía colombiana y que hoy conectan a esta región con el espacio nacional y global son múltiples pero también contradictorios y excluyentes (Mora 2006:4).

Sus sólidos cimientos testimonian la sinuosa historia contemporánea de la *Gente de Centro*, una historia que llevó a hombres y mujeres indígenas de un régimen de servidumbre a uno de patrimonialización. Es justamente en este cambio de regímenes discursivos que se inscribe la migración contemporánea de los hombres y mujeres del Caquetá-Putumayo hacia las ciudades del país: en el tránsito de una lógica de la exclusión a una de la desigualdad. Su movilidad dentro y fuera de la región responde así a las múltiples conexiones que han convertido esta zona en un lugar “remotamente global” (Piot 1999). Ahora bien, antes de adentrarnos en este complejo proceso debemos detenernos en el tema de la movilidad y en la forma en que este ha sido abordado en los estudios sobre la Amazonia.

¹⁸ La Chorrera ha sido declarada como el punto de partida para las políticas culturales que buscan incidir en las realidades de aproximadamente 23 grupos de la Amazonia colombiana. Estas políticas han apoyado por ejemplo la construcción de malocas y encuentros de ancianos (Recientes programas del Ministerio de Cultura).

Capítulo 1. De nómadas a migrantes urbanos: analizar la migración indígena en la Amazonía contemporánea

Introducción

La movilidad ha sido un fenómeno omnipresente en la historia de la Amazonía; ésta ha hecho parte del modo de vida de las poblaciones desde tiempos antiguos o bien, se ha constituido como una respuesta precisa a situaciones políticas, económicas, medioambientales y religiosas a lo largo de su desarrollo. Desde los procesos pasados de poblamiento que han configurado la ocupación de este vasto territorio hasta los modos específicos en que los grupos humanos han dado uso a los recursos, diferentes formas de movilidad han constituido la especificidad de la Amazonia tanto a nivel de la Cuenca¹⁹ como de su configuración regional en cada uno de los países que comparten su soberanía.

Las ciencias sociales no han sido ajenas a la preponderancia de la movilidad como un factor explicativo y analítico fundamental a la hora comprender el devenir histórico de esta zona. De los primeros movimientos de las poblaciones indígenas entre las riberas y los interfluvios y los posteriores desplazamientos masivos de población como resultado de la penetración europea, las poblaciones nunca han dejado de moverse por el territorio selvático. Sin embargo, en los últimos 30 años los procesos de movilidad han tomado otros rumbos a la luz de la intensificación de los flujos globales, la revolución en el transporte y en las comunicaciones, el crecimiento de las áreas urbanas, la diversificación del sistema de clases sociales, la intensificación de la deforestación y el surgimiento de nuevas maneras de vinculación con el espacio. Esta serie de transformaciones proveen un nuevo contexto social para la movilidad que sugiere que revisemos cómo ha sido teorizada e incorporada a los estudios sobre las realidades indígenas amazónicas (Alexiades 2009: 26). Si, como vimos anteriormente, la entrada del indígena migrante a la ciudad en el discurso antropológico y sociológico no ha dejado de manifestar ambigüedades que oscilan entre su reconocimiento y su invisibilización, cabe preguntarse hasta donde hemos avanzado en la comprensión de estas mismas dinámicas en el caso amazónico.

En este capítulo dejaremos momentáneamente de lado el caso específico de la *Gente de Centro* para sentar un panorama general de lo que ha sido dicho en la producción académica sobre la Amazonía, resaltando sus retos y contradicciones a la hora de aproximarse a la

¹⁹ El concepto Cuenca Amazónica define el territorio ocupado por el río Amazonas y sus miles de tributarios repartidos en seis países: Brasil, Bolivia, Colombia, Ecuador, Perú y Venezuela.

migración indígena. Aunque intentaremos recoger algunas de las tendencias más representativas a la hora de abordar la movilidad indígena no es nuestro objetivo hacer un estado del arte exhaustivo para este tema en los diferentes países amazónicos. Se trata más bien de poner en dialogo algunos de los datos teóricos, empíricos y demográficos disponibles para cuestionar de manera crítica el por qué de la dificultad de las ciencias sociales en comprender a estas poblaciones como actores urbanos.

Para ello debemos situarnos en el contexto de los fenómenos estructurales que están determinando las configuraciones espacio-sociales de la Amazonia contemporánea; nos interesaremos especialmente en dos de ellos que parecen entenderse cada vez más como las caras opuestas de una misma moneda: la urbanización creciente de la selva y el éxodo de la población amazónica desde las zonas rurales a las cabeceras y centros urbanos. Esto nos permitirá abordar la tensión existente entre lo selvático y lo urbano y la generalización de los que llamaremos *alterización*²⁰ de la movilidad indígena, resaltando la manera en que desde las ciencias sociales se han favorecido una *política específica de la ubicación y la movilidad* para estas poblaciones.

Este debate, así como los interrogantes sobre la urbanización y la movilidad se insertan en el marco de un nuevo paradigma que surge y se consolida para entender la Amazonia no ya como una región marcada por el aislamiento discursivo, ideológico, geográfico, económico y social sino como un lugar de intersección entre múltiples vínculos locales, nacionales y globales.

I. Ritmos encontrados: hacia un nuevo paradigma para pensar la Amazonía colombiana

En Colombia, la Amazonia representa la cuarta parte del territorio nacional conformada fundamentalmente por dos paisajes, uno de piedemonte y otro de planicie. En su definición político administrativa está compuesta por los departamentos del Amazonas, Caquetá, Putumayo, Guainía, Guaviare, Vaupés y parte del Vichada, Meta, Cauca y Nariño. Se trata en

²⁰ Este neologismo proviene del vocablo inglés *otherness* y se refiere al proceso de construcción de jerarquías de diferencia. En el presente texto utilizaremos el verbo *alterizar* para referirnos a la manera mediante la cual ciertas prácticas de movilidad y ciertos grupos sociales involucrados en ellas son presentados como radicalmente diferentes y por lo tanto ajenos a los contextos urbanos. La *alterización* no se refiere necesariamente a la aplicación y naturalización de criterios negativos. Bajo el reconocimiento y valoración de ciertos aspectos culturales, se puede favorecer también la creación de diferencias radicales entre dos grupos sociales. Este sería el caso del *exotismo* que es una forma particular de *alterización*.

total de 62 unidades político-administrativas locales (municipios y corregimientos departamentales) que totalizan 477.772 Km² o casi 42% del territorio continental colombiano.

En las representaciones sobre la Amazonia contemporánea y en su configuración como poderoso objeto de consumo cultural (Chaves y Del Cairo 2009) dos visiones parecen superponerse; una, la de la “Amazonia Perdida” continua alimentando el imaginario exótico de un territorio de otro tiempo, que abriga exclusivamente a poblaciones indígenas y a especies naturales cuya rareza las dota de un valor inestimable. Su localización periférica se encuentra en el centro de los imaginarios que hemos construido sobre este espacio, un territorio cuyo poder de seducción es tan fuerte como los riesgos que enfrentan quienes se atreven a recorrerlo. No en vano la Amazonía lleva el nombre de un grupo de míticas mujeres guerreras y no en vano los primeros cronistas insistieron, en sus ricos relatos, en la doble naturaleza de esta selva, a la vez indomable e infinitamente atractiva. Esta Amazonia, apacible y misteriosa, se ve constantemente amenazada por la segunda visión que postula a esta región como un lugar geo-estratégico de crecimiento económico, explotación de recursos naturales y conexión transnacional; un espacio de conflictos, en donde los apetitos insaciables de las empresas extractivas transnacionales se sobreponen a los modos de vida eco-sostenibles de las poblaciones ancestrales.

La producción académica e investigativa de las últimas décadas ha intentado matizar ambas representaciones hegemónicas; esto, insistiendo en la necesidad de historizar las realidades amazónicas, de incorporar otros grupos sociales que, a mismo título que los indígenas, han construido la región y sobre todo, de abordar de manera dinámica la relación de dichas poblaciones con los Estados, de los Estados con este territorio y de los múltiples actores que en su interacción están incidiendo en la configuración social, política y económica de esta zona. Esta numerosa producción de investigadores está ayudando a generar una tercera visión sobre la Amazonia que insiste cada vez más en su carácter de “zona de contacto”, un espacio del encuentro colonial donde pueblos geográfica e históricamente separados establecen relaciones duraderas que implican vínculos de coerción y desigualdad (Pratt 1997) pero a su vez un espacio de posibilidades cuyo destino se define en el encuentro de lógicas globales y locales (Chaves y Del Cairo 2009:16).

Resaltar esta conjunción de fuerzas que se relacionan con el fenómeno multiforme de la globalización, ha obligado a pensar en una Amazonia que desde muy temprano fue y continua siendo impactada por los tránsitos de mercancías, personas, capitales y servicios estratégicos del mundo, y en donde, contrariamente a las expectativas exotistas, no existen sociedades intactas o no “conectadas” (Grisales 2000:77). —Sbemos ahora que el mundo indígena no es

un aluvión arrastrado por la historia, sino uno de sus agentes” (Caldavia 2003:1); en este sentido muchas de las investigaciones contemporáneas han abierto el camino para reconocer que durante las diferentes etapas de cambio (el período colonial, la expansión capitalista o la reciente globalización) los grupos indígenas de la Amazonía han tenido sus propias expectativas e intereses, desarrollando toda una demanda de bienes y de formas de relación con la sociedad nacional y global.

A. Las transformaciones en la Amazonia y desde la Amazonia: dos perspectivas

En los estudios sobre la Amazonía colombiana realizados desde los años 90 podemos afirmar que dos grandes tendencias parecen delinearse. La primera de ellas se orienta, a la manera de una socio-economía política, hacia el estudio histórico de la inserción de la región y de sus actores en lógicas comerciales y mercantiles que modificaron sustancialmente el panorama social, constituyendo los pivotes a partir de los cuales la selva se ha integrado a la nación y al mundo. Aunque por supuesto su desarrollo es mucho más complejo, para fines prácticos de este análisis bibliográfico podemos llamarla provisionalmente como tendencia *exteriorista*. Esta recoge, en primer lugar, las investigaciones sobre las sucesivas bonanzas extractivas (Domínguez y Gómez 1995, 1990; Gómez 2003). En segundo lugar, los trabajos sobre grupos indígenas y mercado. En estos se ha tratado de superar perspectivas ya clásicas que partieron del supuesto de una “integración” forzada de estas sociedades a otras desde las cuales se tenga en cuenta las adaptaciones de las economías locales ribereñas y su “incorporación” al Estado y al mercado regional y global.

En los últimos diez años la pregunta por las conexiones ha tomado fuerza en las investigaciones cambiando en muchos casos los términos de un debate centrado en el concepto de modernidad y sociedad de mercado por el de “globalización”. Con todos sus matices, pros y contras esto ha significado sobretodo añadir al análisis la integración política de la región amazónica con el mundo. Así, un número importante de trabajos se han preocupado por entender fenómenos de orden macro-económico, por ejemplo los proyectos de integración latinoamericanos (OTCA, Mercosur, CAN ALSA, ALCA e IIRSA) para los cuales la Amazonia resulta fundamental en términos geoestratégicos; el desarrollo de proyectos productivos transfronterizos que se fundamentan en la consolidación de enclaves industriales; el desarrollo de sistemas agropecuarios y la penetración de tecnologías de punta o la liberalización de los mercados.

Otra temática de gran desarrollo se refiere a los temas medioambientales fijando su atención en el discurso global de la biodiversidad que definió la Amazonia como patrimonio biológico y cultural de la humanidad. Bajo esta mirada han pasado bajo la lupa los tratados que desde los años 90 han constituido visiones y zonificaciones muy particulares de la cuenca (Cumbre de Rio); los movimientos sociales ecologistas; los efectos irreversibles generados por la sobre-explotación de recursos naturales renovables o no; o bien, fenómenos como la biopiratería, la bio-prospección y la propiedad intelectual cuya regulación conecta, mediante complejos dispositivos legales, los ámbitos locales, nacionales y mundializados. Podemos listar también una última perspectiva que desde la geografía social y la historia nos propone una visión altamente interesante de la cuestión fronteriza y de las lógicas transnacionales que se han puesto en obra en estos porosos espacios de soberanía (Aponte 2008, Zarate 2008).

Ahora bien, no todo ha sido disrupciones y cambios abordables como fenómenos exteriores ni tampoco todo puede ser explicado en términos coloniales/modernos. Como anota Santiago Mora en su historia pasada y presente de la Amazonia “~~hay~~ gente allí que no olvida” (2006a:x). En este sentido, la segunda tendencia – fuertemente arraigada en la disciplina antropológica- ha puesto el énfasis en la especificidad de las experiencias de construcción histórica por las que han atravesado este conjunto de actores con memoria, entendiendo como las sociedades mismas definen y perciben su situación de contacto. En nuestro análisis llamaremos a esta perspectiva *interiorista*. En los estudios que la componen se ha prestado cada vez mayor atención a la conformación de asentamientos multi-étnicos, a la naturaleza de las relaciones de alteridad, a los procesos de construcción de identidad, todo esto tratando de analizar la manera en que los discursos, ideologías y prácticas de “~~la~~ modernidad” son reinterpretados en términos de las propias filosofías, subjetividades y sistemas mitológicos, principalmente indígenas (Londoño 2004; Pineda 2006; Echeverri 1990; Overing 1975; Micarelli 2009; Tobón 2005, por no citar que los autores que han trabajado sobre la Amazonia colombiana). A diferencia de la primera tendencia, esta no se preocupa tanto por buscar conexiones entre la Amazonia y otras regiones sino justamente por entender lo que ocurre en sus propios términos, rompiendo con la visión de una Amazonia siempre dependiente y subyugada para buscar definiciones que partan de sus contenidos históricos, discursivos y mitológicos.

El valor de estos trabajos es indiscutible así como su éxito en superar una visión que por mucho tiempo fue dominante y que consistió en explicar los fenómenos de cambio cultural producidos por el contacto de los indígenas con sociedades mayoritarias, urbanas y capitalistas en términos esencialistas; es decir en los que éste se podía reducir a la pérdida

progresiva de la complejidad social, la baja demográfica y la descentralización (Meggers 1960). También ha sido crítica en cuanto a la imposibilidad de asumir mecánicamente una experiencia de colonización homogénea y compartida por todas las sociedades indígenas. Por último ha roto con una cierta tradición pesimista que suele considerar que —dargo plazo nada puede un David contra un Goliath—. Esta recursiva afirmación del antropólogo brasileiro Oscar Calavia (2003), pone de manifiesto una visión bastante difundida, no sólo por la antropología, sino también por los medios de comunicación, según la cual los pueblos indígenas en su abrumadora minoría y vulnerabilidad terminarán irremediabilmente por ceder terreno al la hidra del mercado capitalista.

Pero sin duda lo que constituye su mayor avance es la puesta en perspectiva de algo que hasta ahora ha sido muy difícil de integrar dentro de la historiografía amazónica: el punto de vista de los propios actores. De allí han surgido interesantes postulados sobre la especificidad de la agencia indígena y sobre la complejidad de proyectos éticos y morales que tienen menos que ver con exóticos y abstractos sistemas estructurales de organización social y mucho más con tipos de conocimiento que se manifiestan en el empoderamiento social y político de los individuos y colectivos.

A nuestro juicio, ambas perspectivas *-exteriorista e interiorista -* responden a una preocupación actual, compartida por varias de las disciplinas de las ciencias sociales y que bajo el léxico de los Estudios Culturales se ha denominado como *“ontextualismo”*; esto quiere decir la necesidad de generar corpus teóricos, metodológicos y de saber capaces de ubicar los hechos sociales en relaciones hegemónicas particulares (*contextos*) y al mismo tiempo dentro de marcos más amplios de transformación, contradicciones y luchas globales (*coyunturas*). De acuerdo a lo dicho por Grossberg (2006:57), este tipo de análisis, aunque efectivamente acoge la complejidad y la contingencia para evitar reduccionismos, se choca con dos obstáculos importantes frente a los cuales no es fácil tomar posición: el primero es saber cuándo y cómo cambiamos o no de coyuntura histórica y el segundo es buscar un equilibrio entre aquello que consideramos como residual o como dominante, como similar o diferente, o bien como orgánico a las sociedades y a los procesos sociales que estudiamos. Juan Álvaro Echeverri resume esta dificultad de manera muy acertada al referirse a los retos de los estudios amazónicos contemporáneos frente a las transformaciones políticas, económicas y culturales de la región. Este autor remarca que si bien en las ciencias sociales muy pocos se atreverían hoy a describir a las sociedades de la Cuenca como diferentes y desconectadas del mundo exterior, como lo hicieron por ejemplo los famosos estudios de área o las etnografías de los años 70, tampoco basta con verlas como diferentes y conectadas si no

somos capaces de entender en qué reside su diferencia o las especificidades de su conexión (1998). Retomando los términos de esta anotación, consideramos que si bien ambas corrientes han resaltado múltiples facetas inexploradas del pasado y del presente amazónico encuentran dificultades para superar del todo estos obstáculos, especialmente en lo que se refiere a buscar un punto de equilibrio entre ambos.

Esto ocurre, en primer lugar, porque algunos análisis tienden a ser unidireccionales a la hora de explicar las conexiones. Si tomamos, por ejemplo, algunos de los estudios sobre la globalización que han privilegiado una discusión en términos coyunturales, veremos que en la mayoría de ellos se asume que durante este proceso sus moradores ancestrales han sido continuamente obligados a entenderse como ciudadanos al estilo de otras sociedades, bajo una idea de progreso o de desarrollo de carácter universalista que los ha convertido en víctimas de políticas públicas y formaciones político-administrativas en cuyas referencias poco se han sido tenidas en cuenta las expresiones culturales, los sistemas de derechos y deberes o la cosmovisión de las poblaciones locales (Grisales 2000: XI). Para utilizar los términos de Daniel Matto, esto puede incurrir en una fetichización de la globalización, que nos presenta este multifacético fenómeno como si se tratará de fuerzas supra-humanas que vienen desde un “afuera” simbólico, material e ideológico –afuera que es por lo general moderno, afuera urbano, afuera estatal- para generar transformaciones en un “adentro” primordial, pre-moderno, pre-estatal y de preeminencia rural. La explicación sobre el papel de las empresas multinacionales en la Amazonia es un buen ejemplo de este tipo de mirada. En una entrevista del 2007 Bertha Becker se pronunciaba al respecto:

–Estamos dentro de un proceso de globalización y no es más el Estado el que implanta las ciudades en la Amazonia o estimula su crecimiento para el control. Ya no es el Estado el que induce las ciudades o cualquier transformación del territorio, es el proceso de globalización y el mercado global”²¹

Del lado contrario, algunos de los estudios en su afán de sobrepasar las visiones subordinadas de la Amazonia reforzadas por la primera tendencia, han dado más peso a aquello que se considera como orgánico y residual a la hora de explicar las diferencias actuales entre las sociedades. Pero incluso si la especificidad cultural ha dejado de analizarse bajo oposiciones como tradición-modernidad-aculturación, indígena-colono, campesino-aborigen (Nieto 2006 :12) la antropología amazónica sigue batiéndose por superar lo que Gupta y Ferguson han denominado como “convencionalismo étnico” y que entiende las identidades indígenas, en este caso amazónicas, como resultado de una alteridad radical (Tobón 2010).

²¹ —“Floresta urbanizada”, Entrevista realizada por Glauco Farias, Revista Forum N°53, Agosto de 2007. En portugués en el texto original. Disponible en línea en: http://revistaforum.tempsite.ws/conteudo/detalhe_materia.php?codMateria=737

Dentro de este panorama de grandes avances en la comprensión de la configuración socio-cultural actual de la Amazonia colombiana, el reto continúa siendo el entender la producción diferencial de las culturas en un contexto complejo, en donde se producen nuevas formas de dominación pero a su vez, inusitadas posibilidades de emancipación y expresión; en esta medida es válido preguntarse si existen otras manera de comprender las configuraciones actuales de estos territorios cuyas dinámicas los sitúan al interior y al margen de la globalización. ¿Cómo dar cuenta de las temporalidades y ritmos que en ellos se superponen? Cómo entender de forma simultánea los proyectos colectivos e individuales de las sociedades indígenas y de los diferentes actores con los que estas interactúan? Cómo integrar las fuerzas y tensiones que configuran la Amazonía contemporánea con realidades locales profundamente heterogéneas y ancladas históricamente en procesos de larga data? Aunque dar una respuesta precisa a estos complejos interrogante está por fuera de los alcances de esta investigación, proponemos que el estudio de la movilidad indígena hacia los centros urbanos de la región amazónica y fuera de ella es una vía analítica de gran potencial para entender las diversas articulaciones que confluyen en una región que se ha venido integrando al mundo “desde arriba”, al mismo tiempo que ha (re)definido su posición dentro de la cartografía social y económica del Estado colombiano “desde abajo”, es decir, a través de procesos y prácticas que ocurren en localidades específicas con enraizamientos y conexiones con la vida diaria de los múltiples actores que habitan esta región (Escobar 2000).

B. La experiencia móvil de los indígenas contemporáneos

Desde una perspectiva micro-local, las experiencias de los hombres y mujeres migrantes -jóvenes y adultos, líderes políticos y empleadas domésticas-, sus tránsitos a través del espacio físico y simbólico de la Amazonía y de los diferentes países, pueden llevarnos a una mejor comprensión de las coyunturas entre esta región de frontera natural, cultural e ideológica y el difuso y contingente espacio de acción de la nación. Tres razones importantes justifican esta afirmación.

La primera es que el estudio de la migración indígena nos obliga a no dar por sentado las dicotomías clásicas que han determinado la manera en que nos hemos aproximado a la comprensión de la Amazonía y de su lugar en el panorama nacional. Por el contrario, nos invita a revisar los contenidos empíricos que adquieren en momentos históricos y políticos determinados “Indio”, “Blanco”, “selva”, “ciudad”, “modernidad y tradición”. Desde la óptica de la movilidad, estas y otras poderosas categorías que han servido para definir ideológicamente la relación de “otredad” entre la Amazonia y la sociedad nacional son continuamente puestas a prueba por los y las migrantes indígenas, por los actores con los que

estos interactúan y por las comunidades que deben hacer frente a la partida de sus miembros tanto como a las posibilidades que su presencia en las ciudades representa.

En segundo lugar, a través de los procesos migratorios podemos entender la circulación de personas, bienes, ideas y capitales entre la Amazonia y el resto del país; esto, en dos niveles complementarios pero nada fáciles de observar en otro tipo de fenómenos sociales, o por lo menos no de manera simultánea. De un lado, interrogar la manera en que circulan los migrantes mismos y con ellos mercancías, imaginarios y remesas - por no citar que los elementos más evidentes- nos lleva a centrarnos de manera privilegiada en la experiencia de los migrantes y por ende a asumir que es a través de los actores mismos, de sus vivencias cotidianas, que muchas de estas circulaciones adquieren sentido, se encarnan y se materializan. De otro lado, tomar en cuenta la direccionalidad de estas circulaciones (Pratt 2006), es decir interrogar de manera crítica qué es lo que circula (los migrantes como fuerza de trabajo por ejemplo), hacia donde y de qué forma, nos permite integrar una explicación que lejos de ser neutral, privilegia el carácter regional y nacional de las relaciones de poder y de las profundas desigualdades en las que se enmarcan los procesos de movilidad indígena.

En tercer lugar, porque abre la puerta a una mirada crítica sobre el papel que juega el Estado en tiempos de globalización y desterritorialización. Mucho se ha dicho sobre el debilitamiento de la acción estatal y sobre la consolidación de un espacio supra-nacional dominante. Sin embargo, en el caso de la migración interna, el Estado y sus políticas e instituciones juegan un rol importante, no como instancias de acción y decisión aisladas sino en relación con otros actores (Ongs, organizaciones políticas) y con otros niveles que pueden ser más amplios (transnacionales, globales) o restringidos (la región, el municipio). Esto es especialmente válido para los indígenas puesto que una gran parte de las disposiciones legales, e incluso la categoría misma que hoy los posiciona como sujetos de derechos se define en la sumatoria de intereses globales. Pero en últimas, es en el marco del Estado que las reglas de la movilidad se definen y que la etnicidad de los migrantes adquiere sentido como estrategia de inserción o como forma de opresión. Christian Gros ya señalaba esta particularidad al mostrar que a pesar de la diversidad de actores en juego, el Estado, hoy neoliberal y siempre apoyado en la ayuda de sus expertos, sigue siendo el único con poder no sólo para demarcar territorios étnicos sino sobre todo para reconocer en su seno la presencia de poblaciones culturalmente diferenciadas (2004:2). En este sentido su responsabilidad en las dinámicas de migración de los grupos étnicos es significativa, aunque no por esto fácilmente reductible.

Adherimos pues a lo que ha sido recientemente propuesto por Horborg (2005) quien hace un llamado para que las migraciones indígenas en el Amazonas sean entendidas en el contexto

del intercambio y la etnogenesis y no simplemente en términos de la movilidad espacial de un grupo de personas (en Alexiades 2009:27). Sin embargo, consideramos de igual importancia comenzar a entender esta región en su relación con procesos de movilidad social que en su dimensión individual y colectiva se conectan con contextos donde las economías se monetarizan, la educación formal hace su entrada y las nuevas generaciones se desplazan cada vez más para habitar las ciudades fronterizas y las capitales.

Para esto debemos interrogar el lugar que han ocupado los indígenas migrantes y urbanos en la Amazonía y la manera como viene siendo entendida su movilidad y su participación en las dinámicas sociales de las ciudades amazónicas. Si esto se hace urgente es porque la movilidad indígena hacia los centros urbanos ha sido un tema que hasta ahora comienza a tomar importancia y esta tardía inclusión, como veremos, encuentra explicación en la sumatoria de varios obstáculos.

II. Indígenas móviles y urbanos en la Amazonia: un conflicto de miradas

En Latinoamérica el indígena migrante se consolida como actor en la confluencia de varios fenómenos. Tal como lo muestra Anna Perraudin (2011) para México, uno de estos es de orden demográfico y tiene que ver con el creciente éxodo rural de las sociedades indígenas, en contextos de expansión urbana, industrialización y de consolidación de modelos económicos neoliberales. El segundo factor importante en el surgimiento del indígena migrante y urbano latinoamericano es de orden político. En el marco del llamado “giro multicultural” la puesta en obra de mecanismos de reconocimiento abrió el espacio para que identidades fuertemente estigmatizadas encontraran ahora un renovado campo de acción. Agregaremos aquí un tercer factor: la mirada científica. En efecto, la comprensión de la presencia indígena en las ciudades en otros términos que los de la irremediable disolución de su particularidad cultural tuvo que ver con el cambio de paradigma en las ciencias sociales que a partir de finales de los noventa propició la consolidación de un campo de estudio propio. ¿Podemos extender esta idea al caso de la Amazonia y de sus poblaciones indígenas migrantes hacia los centros urbanos?

En términos demográficos la respuesta es sin duda afirmativa. Como en el resto de América Latina, en los países de la Cuenca Amazónica la presencia de los indígenas se ha generalizado al conjunto de ciudades que componen el denso tejido urbano, haciendo que su movilidad ya no pueda ser considerada como un caso aislado o como una excepción a la regla “ruralo-

centrica” que fijó el lugar de estas poblaciones en las antípodas del mundo urbano, democrático y moderno. Aunque en términos relativos su presencia continua siendo minoritaria, en el contexto particular amazónico, donde los grupos indígenas son significativamente fragmentarios y con poca población²², la experiencia urbana, en sus múltiples variantes, se ha constituido en un factor determinante de la vida actual de estas poblaciones. Como veremos más adelante, encontrar información demográfica exacta o calcular un total de la población indígena residente en áreas urbanas resulta ser una tarea de titanes; no obstante los datos encontrados en diversas fuentes para algunas de las principales ciudades de la Cuenca nos muestran - a título indicativo- hasta qué punto los indígenas hacen parte de la ciudad amazónica.

Tabla 1. Población indígena urbana en algunas ciudades amazónicas 2000- 2010 ²³

	<i>Ciudad</i>	<i>Habitantes</i>	<i>Indígenas</i>	<i>Grupos predominantes</i>
Brasil	Rio Branco	226.298	2.500	Manchineri, Kaxinawá, Apurinã
	Boavista	250.000	30.000	Macuxi, Wapichana
	Sao Gabriel Cachoeira	40.000	8.000	Tukano
	Altamira	84.400	1800	Xipaya
	Manaus	2.000.000	20.000	Sateré-Mawue
	Labrea	16.000	4.000	Paumari
	Porto Velho	273.909		Tikuna
	Campo Grande	725.000	8.000	Terena
	Belem	1.280.614	2.291	Juruna, Sateré-Mawé, Gavião,
Perú	Iquitos	380.000	220 - 300.000	Boras, Yaguas, uitoto
	Pto. Maldonado	56.000	4.000	Harakmbut, Ese'ejá, Matsigenka y shipibo
Colombia	Leticia	32.450	3.000	Tikuna, Cocama, Uitoto
	Florencia	135.837	1.086	Uitoto
	Mitú	16.980	10.782	Tucano
	Puerto Inírida	15.858	9,562	Tucano
	San José Guaviare	39.718	834	Tucano
	Puerto Asis	55.759	12,5%	Siona, Kofán, Embera Chami, Páez y Embera

A nivel de su reconocimiento político la situación es bastante más compleja. En el caso amazónico la declaración de la pluralidad cultural como política de Estado estuvo

²² Hoy se cuentan no menos de 379 grupos étnicos con una población aproximada de 1.000.000 de personas (Fontaine 2006:27)

²³ Los datos para Brasil se obtuvieron de Virtanen 2007, de Souza 2009, Eloy et.al 2005. Los datos para Perú provienen de Espinosa de Rivero 2009, los datos para Colombia son los de las proyecciones hechos por el DANE a partir del Censo de 2005.

estrechamente relacionada con el movimiento ambientalista global que asoció la preservación de “la cultura” indígena con modelos sustentables y conservadores de la biodiversidad. Este modelo particular de etnización se materializó en el reconocimiento de áreas protegidas para los indígenas, reduciendo su territorialidad a la selva como único espacio de legitimidad. Esto no ha impedido la movilización política de los migrantes en la ciudad quienes hábilmente han sabido insertarse en la coyuntura de discursos ambientales y culturalistas (Tobón 2006), pero si ha limitado su rango de acción al desacreditar su presencia urbana y al supeditarla a unos criterios de autenticidad limitados a la visibilidad de rasgos culturales objetivables como la lengua o el vestuario. Tal visión ha favorecido que los migrantes indígenas hayan visto sus condiciones materiales de vida decrecer y el rango de su desigualdad estructural ampliarse a escalas preocupantes.

En lo que respecta a las ciencias sociales y a sus desarrollos en la comprensión de la Amazonia, como vimos en la sección anterior, los nuevos abordajes conceptuales hicieron énfasis en la construcción de esta región como lugar de cruces y transformaciones. Esto ha permitido sin duda que las visiones auto-contenidas del mundo indígena sean revaluadas y que la cuestión de la movilidad rural-urbana tome cada vez más importancia. No obstante, la atención prestada al fenómeno de la migración étnica está desigualmente distribuida en los países que comparten la soberanía amazónica²⁴, lo que impide el surgimiento de una mirada regional e incluyente sobre esta dinámica cuando no termina por ampliar aún más la fisura entre indígenas y ciudad.

Como veremos en las sesiones que siguen, si nos ha costado tanto trabajo aceptar la migración indígena hacia las ciudades y su participación en la vida urbana como actores de pleno derecho es porque a pesar de la importancia del fenómeno demográfico y de las innumerables relaciones que las sociedades indígenas de la Cuenca han establecido con los centros urbanos, no ha sido fácil romper con una formación discursiva dominante en la que de por sí, la ciudad y la selva se entienden como contradicciones. Aunque hoy en día reconozcamos que la urbanización y movilidad han sido capitales en el devenir amazónico, cuando se trata de la población indígena abordar ambos fenómenos de manera conjunta implica situarse en una relación que ha tendido a pensarse, desde discursos académicos y políticos, como un “imposible conceptual”.

²⁴ En el contexto amazónico sólo Brasil cuenta con una verdadera trayectoria de reflexión al respecto. Le sigue de lejos Perú, donde las ciudades de Iquitos y Puerto Maldonado han sido objeto de varias investigaciones. En Ecuador, Colombia, Venezuela y Bolivia por el contrario, los esfuerzos son fragmentarios y se encuentran entorpecidos por la ausencia de cifras poblacionales coherentes. En Colombia la ciudad de Mitú es la que más atención ha suscitado en lo que se refiere a las dinámicas de su población indígena y urbana. Al respecto ver los trabajos de Juan Carlos Peña María Rossi.

El estudio pionero de Roberto Cardoso en 1968 revelaba ya los obstáculos analíticos que surgían a la hora de estudiar a los indígenas amazónicos como habitantes de la ciudad. En su texto *Urbanização e Tribalismo: A Integração dos Índios Terêna Numa Sociedade de Classes* analiza los procesos de cambio social y la migración de los Têrena, una sociedad indígena altamente estratificada de Mato Grosso hacia las explotaciones agrícolas (*fazendas*), pueblos y ciudades. En el marco de los debates de su tiempo, Cardoso trataba de mostrar la imposibilidad de insertar a los Terêna en el *continuum folk-urbano* propuesto por Robert Redfield para explicar la migración de poblaciones rurales hacia las ciudades²⁵. Esto, en parte porque sus actividades y modos de producción difícilmente podían entenderse bajo la categoría de “proletariado rural” que regía en el momento y porque dicha caracterización no daba cuenta las diferentes modelos de explotación y sistemas sociales que se presentaban en los tres espacios que Cardoso intentaba comparar: las reservas (donde se encontraban las sociedades de origen), las *fazendas* y las ciudades.

Más de 40 años después esta discusión continúa sin resolverse y es aún fuente de polarizados debates. En la actualidad, entre los obstáculos que nos impiden considerar a las sociedades indígenas como participantes de la urbanización están la dificultad de insertar la migración indígena en los modelos de análisis rural-urbano, la imprecisión de las cifras y la imposibilidad de construir una mirada conjunta para la Amazonia. Pero antes de abordar directamente estos obstáculos detengámonos en algunos antecedentes sobre la movilidad y la expansión.

A. Pobladores en movimiento, ciudades en expansión

Pese a la homogeneidad y a la atemporalidad con la que solemos pensar la Gran Amazonia la movilidad y la urbanización han transformado esta vasta región a través de su historia. Algunos datos estadísticos pueden darnos una idea de la magnitud de dichas transformaciones en países como Brasil, en donde la región amazónica ha experimentado las mayores tasas de crecimiento urbano en los últimos treinta años. Mientras que en los años 70 la población urbana de la Amazonia correspondía al 35, 4%, en los 80 esta cifra aumentó a 44%, en los 90 a 58% y 70% en el 2000. En Colombia este crecimiento encuentra similitudes con el 61% de

²⁵ Robert Redfield, influenciado por los trabajos de Wirth de la Escuela de Chicago, realizó una taxonomía para entender la relación del campo y las comunidades rurales con la ciudad. Desde una visión evolucionista que identificaba la ciudad con el anonimato y la complejidad versus la comunidad, idealmente menos organizada y regida según lazos de solidaridad, Redfield elaboró una influyente caracterización del mundo rural-urbano según la cual los asentamientos humanos, de acuerdo con ciertos rasgos, podían ubicarse diferencialmente en un Continuum Folk-urbano.

la población amazónica registrada como urbana en el 2005 (Sandino 2009:146). Los datos extraídos de los censos de población de 1993 y 2005 revelan la magnitud de la urbanización así como de los desplazamientos rural-urbanos:

Tabla 2. Evolución de la población total de la Amazonia colombiana en los censos

<i>Departamento</i>	<i>Urbana</i>	<i>Rural</i>	<i>Total</i>	<i>Urbana</i>	<i>Rural</i>	<i>Total</i>
	1993			2005		
Caquetá	143.144	168.320	311.464	227.813	110.19	337.932
Putumayo	70.718	133.591	204.309	124.315	112.882	237.197
Guaviare	21.332	36.552	57.884	44.905	11.853	56.758
Meta	s.d	s.d	s.d	6.173	6.320	12.493
Amazonas	19.024	18.740	37.764	24.984	21.966	46.950
Vaupés	4.063	11.134	15.197	13.977	5.966	19.943
Guainia	4.098	9.393	13.491	10.891	7.906	18.797
Cauca (Amaz)	633	10.598	11.231	1.963	4.724	6.687
Vichada	s.d	4.220	4.220	4.486	19.504	23.990
TOTAL	263.012	392.548	655.560	459.507	301.240	760.747

Fuente: Observatorio Desc Amazonía, nodo Colombia. (2007). Situación de los Derechos Económicos Sociales y Culturales en la Amazonía Colombiana. Bogotá D.C., Colombia: ILSA

Ambos fenómenos han tenido un dinamismo sin parangón a partir de las tres últimas décadas del siglo XX, aún cuando estos hacen parte de un proceso que tiene sus raíces en la historia misma de la región, en la manera en que esta ha sido poblada e integrada a los espacios nacionales.

En la Amazonia, la red hidrográfica y la cobertura vegetal han construido un medio ambiente que ha impuesto un ritmo propio a las dinámicas de circulación y de la región (Pires Meneses 1999). Muchas veces limitante y otras favorable a la movilidad humana, como lo recuerdan Little (2001) y Alexiades (2009:2), la historia amazónica está llena de ejemplos de gente en movimiento: nomadismo, migraciones grupales, comercio de larga distancia, exploraciones científicas, dislocaciones forzadas, colonización, migración laboral hacen parte de este amplio espectro de procesos espacio-sociales; muchos de ellos están asociados con las fases más importantes del desarrollo histórico de la Amazonia evidenciando que, como resultado de la historia de pos-conquista, muy pocas sociedades ocupan las mismas áreas que hace cien o incluso diez años atrás. La historia Amazónica podría leerse así como la confluencia de diferentes modelos de movilidad, algunos de los cuales dieron lugar a violentos conflictos geopolíticos entre concepciones diferenciales del territorio y de las formas de asentarse o moverse a través de él. En esta dirección, Meneses nos recuerda que toda dinámica espacial produce complejos modos de control y uso del espacio, por lo que invariablemente este se convierte en escenario de disputa entre diferentes poderes y fracciones sociales (1999). Pero

ante todo, estos procesos dejan también entrever el dinamismo con el que las sociedades han venido aprovechando los recursos naturales y adaptándose a los cambios que de este aprovechamiento se derivan.

Aunque no existe un sólo modelo teórico capaz de explicar a ciencia cierta cómo vivieron los primeros habitantes del bosque húmedo tropical ni cuando llegaron allí, los avances en la investigación arqueológica han mostrado la ocupación permanente y extendida de la Cuenca desde hace no menos de 14.000 años (Mora 2006b:85). Hay grandes discusiones en arqueología para decidir si aquellos primeros pobladores fueron bandas cuya supervivencia dependía de la caza y la recolección o si más bien se trataba de un complejo sistema de grupos que intercambiaban productos cultivados por aquellos recolectados. Lo que sí sabemos es que existían amplios circuitos de intercambio chamánico y comercial, incluso con el “hombre blanco”, que tempranamente introdujo las preciadas herramientas de metal. Los caminos indígenas, las topologías que se narran a través de los mitos son uno de tantos ejemplos de las antiguas movilidades amazónicas sin contar con los complejos desplazamientos generados por el tráfico de esclavos y los auges extractivos que nutren las memorias de los habitantes. Estas evidencias, además de su importancia etno-ecológica en el desarrollo en los variados modelos productivos hoy documentados para las sociedades del bosque húmedo, han dado relevancia a la dimensión social de la movilidad, motivando a los investigadores a interrogar las formas particulares en que el lugar, el espacio y el territorio han sido reconfiguradas por la experiencia histórica del movimiento y el desplazamiento y por los cambios en la organización social que de esta experiencia se derivan (Alexiades 2009:21).

Directamente relacionada con la movilidad, la urbanización no ha sido menos fundamental en la articulación de la región con los proyectos de nación y con las economías extractivas regionales y globales (caucho, madera, soya, narcotráfico). La concentración de población es un antecedente importante. Los cronistas ya describían densos asentamientos indígenas que rompen con la idea generalizada de un poblamiento predominantemente disperso y desestructurado. En el primer viaje hecho por europeos a través del río Amazonas, el misionero dominico, Gaspar de Carvajal, en 1542, describía grandes asentamientos humanos en las riberas de este imponente río. Unos años después, otro cronista y conquistador español, Juan de Salinas Loyola, confirmaba la existencia de grandes ciudades a lo largo del río Ucayali (Espinosa de Ribero 2009:48). Ahora bien, tras la conquista, los asentamientos urbanos amazónicos que siguieron los modelos de las metrópolis colonizadoras, aun en su precariedad estructural, han servido de base para proyectos más amplios de consolidación de

los estados-naciones en territorios fronterizos, de integración económica y sobretodo de expansión del discurso de la modernidad y del desarrollo.

En Brasil, Becker (1982) y Pires Meneses (1999) muestran que la urbanización de la Amazonia occidental estuvo directamente ligada al control de la red hidrográfica que ha constituido desde siempre el medio por excelencia de transporte, intercambio y comercio. Las ciudades se consolidaron sobre la base los fuertes de expansión colonial portugueses; sin embargo, su expansión se explica por la coincidencia de factores económicos y geoestratégicos. La predominancia de actividades extractivas de ciclo corto, por ejemplo, redujo el mercado de trabajo rural, dirigiendo directamente los flujos poblacionales de trabajadores caboclos y mestizos hacia los centros urbanos, motivados por la oferta de consumo, servicios e información. Así la mayoría de asentamientos tomaron forma urbana a través de ímpetus devastadores, ligados a la valorización momentánea de productos del mercado internacional y luego seguidos de largos periodos de estancamiento. Por último, entre 1960 y 1980, bajo el gobierno militar se expandieron definitivamente las fronteras de la colonización amazónica, fronteras que fueron más urbanas que agrarias. Dos modelos de ciudad aparecen entonces: uno que sigue la lógica de los ríos y que refuerza la primacía de Manaus; otro que se adapta al de los nuevos ejes de comunicación: las carreteras y que promueve la jerarquización de los pequeños centros urbanos. Así, entre 1960 y 1980 Manaus pasa de tener 150.000 habitantes a más de 600.000, y en el 2000 1.280.000 habitantes (Hurtado 2007:128).

En la Amazonia peruana también se ha manifestado el fenómeno urbano, a través de importantes ciudades como Iquitos, en el departamento de Loreto y Pucallpa, en el de Ucayali, ciudades que hoy cuentan con 600.000 y 4000.000 habitantes respectivamente (Hurtado 2007:128). En Ecuador, por su parte, la primera fase de urbanización tuvo como epicentro la provincia de Sucumbios, de la que hacía parte una buena parte de la actual Amazonia colombiana. Los centros urbanos se consolidan tardíamente al ritmo de las explotaciones petroleras. En el caso colombiano, la urbanización se expandió mediante un movimiento poblacional continuo que se inició en los Andes hacia las zonas de piedemonte, generando diferentes configuraciones regionales y patrones de ocupación. Así, ciudades como Florencia o Leticia surgieron como respuesta a procesos de colonización espontánea y fomentada por el Estado, a su intento por reforzar la presencia eclesiástica y militar en zonas alejadas, a los éxodos producidos por la violencia y la larga historia extractivista que ha unido a la región con la nación. Su población se densificó a la luz de los actuales procesos de descentralización del Estado acompañados por la confluencia de intereses transnacionales que no han dejado de diversificarse. Por su parte, en los territorios más alejados, el

desplazamiento forzado de la población indígena, el consumo creciente de servicios y bienes manufacturados, el deseo de buscar protección frente a encuentros violentos, motivaron poco a poco la concentración espacial de los indígenas que bajo la confluencia de la acción misionera y estatal empezaron a asentarse en poblados cuya urbanización incipiente se ha fortalecido durante los auges extractivos. Todo esto ha dado forma a una serie incesante de experiencias de contactos, interrelaciones y encuentros de sujetos plurales que ampliaron y extendieron de forma creciente los espacios habitables de esta vasta región (Tobón 2005).

B. Presentes pero invisibles: Debates irresueltos sobre movilidad, ruralidad e indigeneidad en la Amazonia

Uno de los aspectos que más ha entorpecido el estudio de la movilidad indígena hacia las ciudades amazónicas es sin duda la inexistencia de cifras de población o su poca fiabilidad para el conjunto de la región. Este problema ha sido recurrente en la mayoría de los censos de los países con territorios amazónicos, en donde las metodologías cuantitativas que incluyen encuestas individuales encuentran grandes dificultades de aplicación en razón del aislamiento geográfico, de la dispersión de la población y de la debilidad institucional. El caso colombiano es bastante ilustrativo en este sentido. En el censo de 2005 se reconoce una deficiencia de cobertura superior al 50% en la mayoría de los departamentos amazónicos; por ende los datos y análisis presentados tienen un margen de variación demasiado importante para poder establecer tendencias precisas (Sandino 2009). En el caso del Perú, los investigadores afirman que el Estado no ha mostrado ningún interés en producir cifras que muestren la variedad de patrones de poblamiento, lo que se manifiesta en los dos últimos censos (en el 2007) en los que si bien se tuvo en cuenta a la población indígena, sólo se integraron al censo aquellos que vivían en las comunidades rurales (Espinosa de Ribero 2009:6).

Pero esta deficiencia cuantitativa no es el único obstáculo. Otro de ellos es el de saber cuando se trata de población flotante o residente en los centros urbanos, especialmente cuando se han generalizado en la Amazonia patrones multi-situados de residencia (Padoch 2009) y tiempos de movilidad extendida²⁶. Muchas de las cifras disponibles no permiten distinguir entre la población residente en el casco urbano de las ciudades y aquella de las zonas periféricas,

²⁶ Este el caso de los Nahua del Perú quienes se trasladan a la ciudad de Puerto Maldonado o a otras aldeas durante semanas, meses e incluso años (Alexiades, 2009)

muchas veces englobadas dentro de categorías político-administrativas más amplias²⁷. De hecho, el uso mismo de ambos espacios por parte de poblaciones indígenas o mestizas supera ampliamente la estrecha definición estadística que pretende su clasificación en uno o en otro. Como resultado, las variaciones son significativas. En Brasil, país en donde la información censal sobre indígenas urbanos ha sido más analizada, encontramos cifras tan inciertas como las siguientes: para la ciudad amazónica de Boavista el censo de 2000 registra 4.609 indígenas residiendo en el espacio urbano (Brasil y Texeira 2006), 10.000 según el Consejo Indígena de Roraima –CIR- y entre 15.000 y 20.000 según la Confederación de las organizaciones indígenas de la Amazonia Brasileira –COIAB- (Baines 2001). En Manaus, la cifra del censo es de 8.798 mientras que otros sostienen que esta se acerca más de las 20.000 personas (Baines 2001) sin que tengamos claridad sobre los patrones de asentamiento a los que estas cifras hacen alusión.

En segundo lugar y como ha sido ya analizado en otros países de América Latina otro de los problemas mayores reside en determinar quién cuenta como indígena y bajo qué criterios, interrogante que ha motivado espinosos debates y tomas de posición. En Colombia por ejemplo, la llamada “pregunta étnica” fue finalmente implementada en 2005 pero la información depurada según este tipo de pertenencia presenta inconsistencias importantes debido a los variables criterios de definición estatal²⁸. En otros países como Brasil, el “auto-reconocimiento” fue aplicado como el principio de base para el conteo, pero esta metodología conlleva sus propias limitaciones. Caldavia Saéz constata el crecimiento sin precedentes de la población indígena del Brasil en los últimos diez años. Sin embargo anota:

Aunque el crecimiento vegetativo haya sido muy considerable en el periodo, debido a la mejora de la situación sanitaria de las aldeas y a mejoras en las expectativas de vida de los grupos, es evidente que ese salto no se debe a la biología, sino a una alteración en el valor de las categorías. Si durante siglos la política portuguesa y después brasileña fomentó la desaparición de los indios, deportados lentamente hacia otras identidades –de indios tribales a indios genéricos, a caboclos, a brasileños sin otra calificación- el multiculturalismo instalado desde la Constitución de 1988 ha hecho de la condición indígena una posición relativamente ventajosa para los brasileños pobres que pocos años antes tenderían a esconder esa indianidad ahora reivindicada (2004).

²⁷ En las cifras presentadas por las investigaciones es muy difícil saber por ejemplo si los datos que se presentan son para la ciudad de Manaus, Leticia o Iquitos o para el conjunto de las zonas circundantes que constituyen categorías como “núcleo-región” o “área municipal”.

²⁸ En México la pauta utilizada fue durante mucho tiempo la lingüística, lo que dejaba por fuera a un significativo contingente de población indígena que no hablaba la lengua o que prefería no reconocerlo en la medida en que este funciona también como un criterio de discriminación social en el caso de poblaciones que guardan nexos históricos de desigualdad con las “sociedades mayoritarias”.

Así, aunque el censo de 2000 presenta al 52.2% de la población que se reconoce como indígena en Brasil viviendo en la ciudad sobre un total de aproximadamente 700.000, otras instituciones como la FUNAI refutan las cifras, reduciendo el total de indígenas a 400.000.

En lo referente a la ruralidad o urbanidad de la población de la Cuenca, las divergencias son igualmente significativas. Dichos desacuerdos provienen por supuesto de la poca exactitud de los datos disponibles. Pero también responden a visiones encontradas sobre lo que se define y cuenta como rural y como urbano. En Colombia por ejemplo, en donde no existe una definición única de la ruralidad en términos demográficos, se ha tendido a considerar que la brecha entre campo y ciudad se define por el menor grado de desarrollo del primero frente a la segunda, es decir por condiciones de vida menos favorables en términos de infraestructura e ingresos *per capita* (González et.al 2011). Las dos categorías censales que hacen esta distinción – *cabecera* y *resto*- se obtienen a partir de criterios desarrollistas como el tamaño de la población y la concentración de servicios o bien únicamente por el estatus dentro de la organización político-administrativa que cuenta como cabeceras a las capitales de los municipios. Por lo tanto asentamientos que tienen actividades productivas de vocación comercial, establecimientos de educación superior y oferta de servicios terciarios (más asociadas a lo urbano) se clasifican dentro de la categoría *resto*²⁹, mientras que las cabeceras municipales donde la actividad es predominantemente agrícola no entran dentro del conteo rural. Según esta categorización, en el departamento colombiano del Amazonas las únicas *cabeceras* serían las ciudades de Leticia y Puerto Nariño, lo que no permite entender el proceso de jerarquización de otros polos urbanos interiores, como La Chorrera, Puerto Santander o El Encanto, ni mucho menos los patrones de movilidad hacia y dentro de estos.

Por supuesto, más allá de consideraciones sociales, demográficas o simplemente nominativas lo que se juega en esta definición es sobre todo de orden económico. En el caso de las “Aldeas urbanas” en Brasil, el ser reconocidas como barrios de las conurbaciones urbanas no les permite recibir las ayudas del gobierno destinadas a comunidades indígenas que se presuponen rurales. En Colombia, la superposición de categorías de ordenamiento territorial exagera los conflictos y competencias por coaptar las reducidas transferencias de los fondos de la nación, como en el caso de la ciudad de Mitú en donde 7 de los 25 barrios de la ciudad se encuentran en zonas de resguardo. Esto nos muestra que muchas veces es la ciudad la que engloba a los territorios indígenas (del Cairo y Roza 2006).

²⁹ Este caso, como veremos más adelante, es el de La Chorrera.

A pesar de la diversidad en las situaciones y de las contradicciones en las cifras lo que sí está claro es que la Amazonia no ha dejado de urbanizarse, un proceso en clara relación con la intervención estatal (Matos Pereira 2006), con los flujos económicos extractivos pero también con las estrategias diferenciales de supervivencia de poblaciones cuya capacidad de adaptación ha sido frecuentemente puesta a prueba. Es más que necesario, como lo señala Jorge Aponte (2005), hacerle frente a repensar lo urbano y lo rural para la Amazonia si queremos entender cómo se construyen las relaciones entre ambos espacios. Para este autor, ambas categorías ameritan tomar distancia de las definiciones que se han aplicado a otros contextos socio-espaciales en donde estas se entienden principalmente en términos de su función dentro de un vínculo de dependencia (abastecimiento, concentración institucional, etc). En su estudio, realizado en el área de Leticia (Colombia) y Tabatinga (Brasil) anota que las comunidades ribereñas tienen formas de organización y de relación con los recursos diferentes a las de sociedades silvo-pastoriles. Además, la selva como espacio biótico, no representa la fuente principal de abastecimiento de estas ciudades amazónicas, cuya condición periférica hace que estas dependan en gran parte de la circulación fluvial y aérea, en suma, de la importación de productos y alimentos externos.

A este respecto, se han hecho algunos avances a la hora de definir las particularidades de la ciudad amazónica. Se han acuñado por ejemplo categorías como las de “ciudad tropical” o “ciudad forestina” que intentan dar cuenta de la relación contradictoria y de la coproducción del espacio dentro de estos contextos particulares. En este universo, Sao Gabriel de Cachoeira se ha constituido en el paradigma académico de la “ciudad selvática” puesto que conjuga en ella varias paradojas: además de estar rodeada de selva, es una ciudad indígena en su mayoría y de vocación agrícola, todos estos sustantivos en teoría opuestos o conflictivos con lo que ha sido descrito para la Amazonia. Los autores advierten sin embargo la necesaria distinción entre una “ciudad indígena” y una ciudad con mayoría de población indígena puesto que en realidad la estructura urbana continúa respondiendo a modelos foráneos (Eloy, Le Tourneau y Théry 2005).

A pesar de estas necesarias distinciones conceptuales, el establecimiento de las poblaciones indígenas amazónicas en las ciudades es una realidad que no puede ser ignorada en la medida en que está realmente transformando la cara urbana y rural de la Cuenca. Un análisis de los datos censales en 3 ciudades brasileras así lo muestran:

Tabla 3. Población indígena en las capitales estatales

	Urbano	Rural	total de habitantes indígenas
Manaus	76.2 %	23.8%	11.546
Boa Vista	33.9 %	66.1%	13.586
Belém	95.7 %	4.3%	5.839

Fuente: elaborado con base en Brasil y Texeira, sobre datos del IBGE. Censo Demográfico, 2000.

Como vemos, en la ciudad de Belém la población indígena se ha concentrado casi en su totalidad en el casco urbano, mientras en Boavista, donde esta es mucho más numerosa la predominancia de los asentamientos es rural. Lo que aún no nos queda claro, ni en Brasil ni el resto de países de la Cuenca es la manera en que los grupos indígenas están participando de la urbanización, peri-urbanización y ruralización de las ciudades amazónicas ni la forma en que estos conceptualizan este proceso, su rol, sus límites y sus alcances.

En esta medida insistimos en que quizás la única solución sea repensar las categorías mismas, sin naturalizarlas o definirlas únicamente desde criterios etno-céntricos de planificación y desarrollo. Esto significa aceptar que la selva y la ciudad, la naturaleza y la urbanización en lugar de ser vistos en términos de una oposición irrevocable, deben pensarse como procesos socio-espaciales histórica y culturalmente construidos. No basta entonces con asumir que en la Amazonia lo urbano es equivalente a lo “no selvático” si no tenemos en cuenta las peculiaridades, relaciones y prácticas propias que los diferentes actores presentes en la cuenca otorgan a estos conceptos. Ahora, coincidimos con Alexiades cuando precisa que (.) esto no quiere decir que la gente no distinga entre la ciudad y la selva o entre los bienes manufacturados y los recursos naturales. Lo que quiere decir es que las acciones e interacciones entre ambas dimensiones son vistas en otros términos no necesariamente dicotómicos sino como el producto de conexiones más amplias en donde caben otros seres, otras formas de concebir el espacio (Alexiades 2009:26)

C. Múltiples formas de relacionarse con el mundo urbano: un modelo amazónico?

El contacto de las sociedades indígenas con la ciudad no es un fenómeno reciente. Sin embargo, bajo las actuales condiciones sociales, económicas y políticas en las que se inscribe la Cuenca, la movilidad se ha diversificado y complejizado. Hoy, esta responde a una multiplicidad de situaciones que abarcan desde la expulsión de los indígenas de sus tierras ancestrales, los desplazamientos religiosos (Barbosa 2009 Com.Per.) y la “movilidad

funeraria” (Feather 2009) hasta otras en las que estos optan por la vida en la ciudad como consecuencia de la falta de oportunidades educativas y laborales.

Como apunta Baines (2001), algunas veces la migración rural-urbana se organiza mediante el traslado de familias enteras a barrios en donde ya existe un contingente de indígenas organizados políticamente. En otras, es la propia organización social indígena la que se configura para formar lo que en Brasil se conoce como “aldeas urbanas”³⁰; estos son asentamientos construidos por los gobiernos locales o por las organizaciones indígenas, instalados en la zona periurbana de las pequeñas y medianas ciudades y por ende reconocidos como barrios de las conurbaciones amazónicas. Estos desplazamientos hacia la ciudad varían en el tiempo y en las estrategias desplegadas por los migrantes, lo que algunas veces se traduce en diferencias en la calidad de vida de las poblaciones. Los Satere-Mawe, migrantes consolidados a la ciudad de Manaus, presentan unas mejores condiciones relativas de vida que los Tukano del río Negro (Mainbourg, Araujo y de Almeida, 2006:8), de la misma forma ocurre con los Shipibo de Puerto Maldonado en el Perú, asentados desde hace más tiempo que otros grupos como los Ese‘Eja (Espinosa de Ribero 2009); por el contrario, los Ayoreo de Santa Cruz de la Sierra (Bolivia), migrantes desde hace 40 años están en condiciones de pobreza extrema que no han dejado de empeorarse con su inserción estable en la ciudad.

La escogencia de los destinos migratorios y la permanencia en la ciudad hacen evidente que las diferentes relaciones que los pueblos indígenas sostienen con lo urbano presentan especificidades importantes. Espinosa de Ribero (2009:6), para el caso peruano, muestra que algunos prefieren migrar hacia las ciudades selváticas y que sólo en los últimos años la migración hacia Lima y otras grandes capitales se ha venido incrementando. Así mismo, ciudades como Iquitos³¹ exhiben una gran diversidad étnica en cuanto a su composición, mientras que Pucallpa concentra un importante contingente Shipibo. Según este mismo autor, en Iquitos la mayoría de los migrantes residen permanentemente en el casco urbano mientras que para Leticia es común encontrar patrones de doble residencia urbana-rural (Tobón 2009).

Desde los años 2000 los indígenas urbanos han tendido a la conformación de organizaciones políticas variables también en función de los contextos de reconocimiento ofrecidos por cada marco nacional. Si para ciudades brasileras como Manaus, Boavista y Campo Alegre (Mato Grosso do Sul) los escenarios urbanos han favorecido asociaciones de tipo barrial y étnicamente diferenciadas, en Leticia, como veremos más adelante en este texto, las

³⁰ Este el caso de los Tikuna del Alto Solimões o de los Terena de la ciudad de Campo Grande

³¹ Allí la mayoría de la población es Bora, uitoto, yagua, tikuna, ocaina y sobretodo cocama y kwichua

organizaciones multiétnicas y de género se han venido consolidando a la luz del reconocimiento oficial de territorios protegidos por políticas multiculturalistas.

Todo esto pone de manifiesto que la situación de los grupos indígenas urbanos de las llamadas Tierras Bajas de sur América no es fácilmente comparable entre sí, especialmente entre países con una relación particular con sus territorios selváticos, con desarrollos urbanos disímiles, sistemas de ordenamiento territorial y políticas públicas diferencialmente favorables u hostiles a la diversidad cultural y con soberanías tan desiguales sobre el bosque húmedo tropical. Incluso la direccionalidad de estos movimientos tampoco puede ser fácilmente asumida si se tiene en cuenta que grupos como los Ashanika, los Tikuna o los Uitoto del Igará-Paraná han comenzado a urbanizar sus comunidades rurales, esto con el fin de reducir el tiempo y la necesidad de sus desplazamientos hacia asentamientos urbanos más alejados (Espinosa de Ribero 2009). Estos fenómenos, algunos de los cuales no son del todo recientes en la Cuenca, si son novedosos para los estudios amazónicos que desde hace relativamente poco han hecho frente a la insuficiencia de las categorías y de los marcos analíticos con los que solía pensarse la relación de las sociedades indígenas con el entorno amazónico. De acuerdo con lo anterior, sería quizás inadecuado intentar construir modelos generales de migración indígena amazónica puesto que estos oscurecerían la diversidad de realidades y relaciones con el mundo urbano mucho más de lo que las pueden esclarecer. Lo que sí nos parece importante de recalcar es la necesidad de historizar estas relaciones para no asumir un “fuera de lugar” en el caso de sociedades para quienes la ciudad ha hecho parte integral de su territorialidad, o por el contrario, para no invisibilizar aquellas que como resultado de presiones ajenas se ven sumidas en situaciones alarmantes de precariedad.

III. Políticas de la movilidad: del nomadismo a la migración

A. Escalas de movilidad y representaciones de lo urbano

Un primer paso para no asumir como dadas las categorías de ruralidad y urbanidad y especialmente para reconocer a los indígenas como actores plenos de la vida urbana amazónica reside en de-construir la imposibilidad conceptual que parece recubrir la relación entre los indígenas, la selva y la ciudad. En este sentido nos interesa resaltar que en aras de superar los obstáculos que encontramos actualmente para definir categorías lo suficientemente amplias y metodologías que nos permitan hacernos una idea más realista de lo que significa la presencia urbana de los pobladores indígenas, debemos primero partir de la premisa de que la

movilidad, en sus diferentes manifestaciones, tanto como la urbanización, constituyen en sí disputados campos de poder.

Esto nos recuerda que el control de la movilidad y de la expansión urbana son asuntos fundamentalmente políticos, determinantes en la relación histórica de los grupos que han poblado la Amazonia y que se manifiestan en las diferentes representaciones sociales que de este control se han desprendido. En efecto, ambas dinámicas socio-espaciales han formado parte integral de las imágenes que se han construido sobre los indígenas, colonos, caboclos y otras poblaciones amazónicas, imágenes entrelazadas con la historia y con las ideologías imperantes de cada tiempo y de cada contexto regional. Por esta razón, sostenemos que en el caso amazónico, quizás de manera más significativa que en otros contextos latinoamericanos, convergen actualmente una serie de discursos que alterizan la movilidad de ciertas poblaciones al mismo tiempo que difunden una idea de imposibilidad de lo urbano, reforzando aún más el malestar que desde siempre ha encarnado la figura oximorónica del indígena urbano.

En la Amazonia, la articulación de discursos científicos (arqueológicos, antropológicos, ecológicos), ideológicos y políticos, además de los patrones hegemónicos de poblamiento han producido una serie de visiones normativas y estratégicas que penalizan, desacreditan o constriñen ciertas formas de movilidad. Esto se ha traducido en la generalización de una “escala de movilidad” cuya gradación no han dejado de actualizarse según las particularidades de cada marco nacional y de un proceso de ocupación que es resultado de la constitución de múltiples espacios.

Víctor López (2006) retoma lo desarrollado por la historiadora Pilar García Jordán y propone que la investigación actual sobre la Amazonia debe tener en cuenta la reactualización y confluencia de diferentes espacios: al espacio “imaginario” que se alimentó del mito y la fantasía de las riquezas mineras de los tiempos de la conquista y que hoy se ha reactualizado a partir del discurso del desarrollo; el espacio “físico” constituido por la base territorial de los pueblos indígenas al cual se suma la confluencia de espacios legales y comerciales; el espacio “socio-económico” en el cual los Estados desarrollaron fronteras internas e internas (entre los Estados coloniales y republicanos) y, por último un espacio “ideológico” estructurado por los proyectos de evangelización y civilización que se aplicaron sobre los pobladores de la selva (López 2006: 121). Actualmente en contextos en los que convergen espacios físicos, imaginarios, económicos e ideológicos materializados en concesiones mineras, agro-cultivos, reservas madereras, reservas indígenas, corredores de integración transnacional no es de

extrañarnos que la movilidad a través de estos adquiriera dimensiones cada vez más estratégicas, especialmente cuando la Amazonia se encuentra en la mira de todas las agendas.

Dicha escala de movilidad tiene correlación en los diferentes momentos del desarrollo histórico de esta gran región. puesto que la movilidad de los grupos dominantes se ha visto promovida y legitimada desde diversas instancias – los gobiernos, los actores religiosos, los mismos grupos sociales- en pro del fortalecimiento de estos diferentes tipos de espacio. La colonización es un buen ejemplo de ello. El traslado y establecimiento de pobladores no indígenas nacionales y extranjeros hacia los territorios amazónicos durante el siglo XIX fue directamente apoyado por los diferentes Estados amazónicos con el fin de construir el espacio del progreso. No es de extrañarnos entonces que la colonización de larga duración haya sido y continúe siendo la forma más concreta y difundida de apropiación del espacio en la Cuenca ni que su valoración positiva subsista anclada en las dinámicas sociales y culturales de muchas regiones; como lo recuerdan Del Cairo y Rozo en el caso de la ciudad colombiana de Florencia (departamento del Caquetá) el peso de la colonización fomentada por el Estado desde mediados del siglo XIX ha configurado un estereotipo cultural regional que privilegia ampliamente los valores de los colonos sobre los de otras poblaciones que comparten los mismos territorios (2006:114). Algunos símbolos regionales como los monumentos ubicados en el espacio público hacen una apología directa de un proceso que se asocia con la virilidad, el empuje y el progreso, todos estos valores que en el imaginario común se oponen a los atribuidos a los pueblos indígenas, contribuyendo así a su invisibilización como actores urbanos.

Sin embargo, si observamos esta escala de movilidad a la luz de sus recientes actualizaciones veremos también la evolución de sus propias contradicciones y pugnas discursivas. Las actuales *políticas de la movilidad y de la ubicación* en el espacio amazónico, ahora organizadas bajo lógicas que son globales (el turismo, el ecologismo, los derechos humanos) tanto como nacionales (regionalización, políticas públicas), reflejan las transformaciones en los marcos ideológicos que se despliegan en y sobre la región. Pero también revelan la cambiante imbricación de jerarquías étnicas, sexuales, económicas y de color puestas en obra en su institucionalización, lo que evidencia que no son solamente los actores étnicamente marcados los que están inmersos en ellas.

La escala de movilidad que rige en la actualidad está alimentada por múltiples y complejas situaciones. Por ejemplo, la movilidad de actores como los turistas - que gozan de “neutralidad” en términos raciales y étnicos- se ha convertido en el núcleo de los esfuerzos logísticos y económicos en una gran parte de la región. Al otro lado del espectro étnico-racial,

pero valorizados desde discursos académicos, ambientalistas y militantes, otros grupos como los “indígenas aislados” de Brasil, se ven por su parte protegidos mediante la asignación de áreas territoriales privativas, en aras de garantizar su derecho a la movilidad.

Sin embargo, en esta redefinición de la legitimidad de los movimientos poblacionales, otros grupos se ven claramente afectados. Además de los colonos, el caso de las mujeres que participan en el mercado del sexo puede ser también demostrativo. Estas son en gran parte migrantes nacionales o regionales, marcadas en su gran mayoría por la co-formación de relaciones de raza, clase y etnicidad. Ambos, colonos y mujeres vinculadas con la prostitución, encarnan formas de movilidad transgresoras en el plano científico tanto como político: los unos con relación a un ideal de comportamiento frente a la naturaleza y las otras frente a uno de orden moral-sexual. Por ende, su relación con el espacio y la movilidad raramente son interpretadas en términos neutros. Los colonos, cuyas prácticas de movilidad (predominantemente masculinas) fueron en otros espacios-tiempos defendidas y apoyadas, se ven ahora fuertemente desacreditadas, haciendo del colono una figura conflictual desde varios puntos de vista: no poseen identidad de región, sus lógicas extractivistas y expansionistas de explotación del territorio han causado daños irreparables a la Amazonia, en sus relaciones han entrado en conflicto con las sociedades indígenas y protegidas de la Cuenca³². En cuanto a las mujeres que trabajan en la prostitución, una de las poblaciones con mayor movilidad transnacional en los territorios amazónicos³³, los estigmas que pesan sobre ellas las han ubicado también en las posiciones más bajas de legitimidad dentro de la escala de movilidad. Como lo han mostrado recientes estudios sobre el mercado del sexo (Piscitelli 2008), se suele pensar en esta población en términos victimizadores, es decir excluyendo toda posibilidad de agencia de sus dinámicas laborales, o bien, descalificadores en cuanto se considera que su trabajo responde al único deseo de satisfacer “vanidades de mujer”. Su ubicación espacial es ambigua, condenada desde los discursos oficiales y claramente segregada en lugares marginales de la ciudad. Freitas Ferreira (2004) se opone a esta visión determinista de la prostitución mostrando que en el caso de las mujeres nordestinas que migraron a la Amazonia durante el auge cauchero de los años 40, esta fue también una forma de resistencia a las condiciones de confinamiento de los barrancones caucheros, una manera de acceder a la

³² De acuerdo con los trabajos de María Clemencia Ramírez y Margarita Chaves, en Colombia las representaciones que se ciernen sobre los colonos tienen mucho que ver con su ubicación en zonas de importancia estratégica en el conflicto armado y el narcotráfico. Históricamente víctimas de la “violencia” de los años 50 los colonos amazónicos ubicados en su mayoría en los departamentos de piedemonte han sido estigmatizados

³³ José Miguel Nieto, bajo la dirección de Adriana Piscitelli, realiza en el momento de redacción de esta tesis una interesante investigación sobre la movilidad de las mujeres involucradas en el mercado del sexo entre Leticia y Tabatinga. Ambos investigadores pertenecen al Núcleo de Estudios de Género-PAGU/ Unicamp

movilidad urbana en el sentido más concreto del término: vivir la ciudad, recorrer la calle y el comercio, sentarse en la plaza de Manaus y Belém.

¿Cómo se han ubicado los indígenas amazónicos en esta escala de movilidad? ¿Cuál ha sido su papel en las representaciones que hacen inviable lo urbano en el medio selvático? Entre los múltiples ejemplos que podríamos desarrollar resaltaré dos de ellos que nos servirán para explicar la confluencia de discursos científicos y políticos a la hora de categorizar la movilidad indígena en términos de una escala de legitimidad dada más por imaginarios de sociedades circunscritas que por las complejas realidades que (re) configuran en permanencia el territorio amazónico.

1. El nomadismo

Esta forma particular y, de alguna manera, extrema de movilidad así como sus múltiples variantes ha sido interpretadas en la historia amazónica desde varios puntos de vista que se superponen en el tiempo. Desde la “óptica de la dominación colonial” por ejemplo, conquistadores, viajeros, comerciantes esclavistas, misioneros y emisarios estatales trataron de entender, integrar y sobre todo combatir este modo de vida móvil. Asociada directamente al salvajismo, la no práctica del sedentarismo fue primero temida y estigmatizada por las crónicas de los conquistadores y viajeros que recorrieron los ríos y sus afluentes durante el XVI y XVII, a mismo título que el canibalismo; luego, interpretada como un factor de extrema amenaza al ideal de civilización. Bajo la influencia de los estereotipos decimonónicos, el salvajismo se asoció con un sistema de comunismo primitivo, con presencia de fieras y especialmente con la caza y recolección de poblaciones móviles (Palacio: 7), es decir con todo lo opuesto al modo de vida que se reivindicaba como propio y superior desde el pensamiento euro-centrado que se suponía era encarnado por cada uno de estos representantes de su tiempo.

Luego a lo largo del XX, cuando a la noción de “civilización” se sobrepuso la de “progreso”, las misiones religiosas hicieron del sedentarismo y de la nucleación de la población indígena dispersa un estandarte de lucha. Aunque volveremos sobre la incidencia de la presencia misionera en un capítulo posterior, diremos por el momento que tras el proyecto político y territorial que constituyeron las misiones jesuitas, capuchinas, salesianas y franciscanas en la Amazonia, la sedentarización se entendió como una forma de control efectivo de los ahora miembros de la nación pero a su vez, se definió como la posibilidad de encausar su evolución hacia un ideal de ciudadano digno de pertenecer al pueblo americano (mas no a la elite como lo argumenta Arias 2005); aunque puede asociarse a un período histórico particular, esta

óptica no está del todo superada y en ella se conjugan visiones encontradas de temor y rechazo con sentimientos paternalistas de protección y alterización extrema de un *otro* entendido como radicalmente diferente.

En los imaginarios regionales sobre los ecosistemas selváticos y de llanura “las bandas nómadas”, aunque cada vez sean menos móviles y menos organizadas bajo este tipo de sistema social, continúan siendo la encarnación de un salvajismo que ya no se define tanto por su estrecha relación con una naturaleza indomable sino por su oposición a la acumulación capitalista, la propiedad privada y al desarrollo. En Bolivia, en la Tierra Comunitaria de Origen Guaye, en el municipio de Puerto Quijarro, las autoridades municipales se pronunciaban con respecto al grupo Ayoreo, nómadas recientemente reagrupados en aldeas por las misiones evangélicas:

“Es muy triste, nosotros les entregamos cosas pero no tienen productos porque no saben cuidar [de] ellos, son nómadas, no le dan el valor suficiente, le entregamos la herramienta y se pierde o no la utilizan porque falta capacitación, educación (...)”³⁴

En el caso colombiano el temor que suscitan estos grupos o la necesidad de combatirlos todavía pueblan los mitos fundacionales de hatos ganaderos y explotaciones agrícolas extensivas y no hasta hace mucho tiempo motivaron prácticas extremas de violencia como las tristemente célebres “cacerías de indígenas” justificadas en la historia oral y en el imaginario popular bajo acusaciones de robo de ganado e invasión a la propiedad.

La segunda es la “óptica antropológica” disciplina en la que explicar el nomadismo y la movilidad ha sido capital para entender otros procesos y particularidades amazónicas e incluso para fundar, desde la ecología cultural, lo que por mucho tiempo se constituyó como la explicación paradigmática de aquello que diferenciaba a la Amazonia de otras regiones del mundo: la supuesta determinación ambiental como causa de un menor desarrollo cultural de esta área del mundo. En los años cuarenta, cuando se consolida formalmente el campo disciplinar de la antropología amazónica con la publicación del *Handbook of South American Indians* editado por Julian Steward, se impulsó la clasificación sistemática de las poblaciones nativas y de la zonificación del territorio amazónico según escalas de complejidad en el manejo de los recursos y determinantes ambientales limitantes como la pobreza de los suelos (Chaves y del Cairo 2009:22). Se asumió así que las sociedades amazónicas eran menos desarrolladas y complejas que las andinas o caribeñas y que, en una escala evolutiva, los cazadores recolectores móviles representaban el nivel mínimo de la organización social con

³⁴ http://www.amazonia.bo/amazonia_bo.php?id_contenido=1035&opcion=detalle_not. Artículo consultado el 4 de mayo de 2011

una dependencia exclusiva del bosque y por ende una total autonomía frente a los procesos históricos de integración que desde esta perspectiva no fueron tenidos en cuenta. La arqueología, como lo ha mostrado el minucioso trabajo de Santiago Mora, jugó un papel determinante en la legitimación de estos discursos sobre la Amazonia y sus pobladores. Mediante su ejercicio fueron las concepciones del presente las que se proyectaron sobre el pasado, creando formaciones discursivas que por mucho tiempo se entendieron como verdades.

Así, si la “óptica colonizadora” redujo el nomadismo al salvajismo, la antropología y la arqueología, en su visión clásica³⁵, desarrollaron una serie de conceptos que reforzaron el imaginario de un estadio evolutivo previo encarnado por los grupos nómadas de la actualidad. Hoy en día sabemos las antiguas bandas nómadas de Colombia o los “aislados” de Brasil y Perú poco tienen que ver con los primeros cazadores recolectores, primero porque el bosque que estos primeros explotan ha sufrido modificaciones importantes que requieren otras tecnologías y sistemas de manejo y porque en muchos casos su decisión de aislarse o de no reducirse en aldeas es justamente el resultado de largas y conflictivas historias de contacto más que de un estado primigenio y auto-referenciado de aislamiento (Ortiz 2003, Silva do Nascimento 2011,).

Una tercera óptica que ha construido su propia versión del nomadismo es la del “exotismo mercantil” apropiada sobre todo por la publicidad y los medios de comunicación para un consumo destinado en prioridad a la sociedad urbana, educada y con poder adquisitivo. El caso de los nukak-maku, los “últimos nómadas verdes” así lo demuestra. Agrupados bajo el término genérico “Makú”³⁶ estos grupos presentes en el departamento del Guaviare colombiano se vieron fuertemente presionados por la reducción física de sus territorios de movilidad y por amenazas directas contra su integridad, lo que los motivó a acercarse cada vez más a los asentamientos urbanos en busca de formas más estables de ingreso y de atención médica contra las epidemias que en poco tiempo diezmaron su población. Así describe su llegada Santiago Mora a finales de los 80 (2006a):

³⁵ Con esta delimitación temporal me refiero especialmente a los estudios realizados hasta los años 80 en los cuales predominó una visión auto-contenida de los grupos indígenas. Como lo han expuesto Chaves y del Cairo, a partir de entonces los cambios experimentados por las distintas sociedades y áreas de la Cuenca motivaron el surgimiento de otro tipo de interrogantes, de metodologías y de aproximaciones entre las que se destacan trabajos como los de Gow, Hugh Jones, etc

³⁶ Para un análisis completo de las dinámicas contemporáneas de estos grupos ver Cabrera Becerra, Gabriel. 2010. Viviendo en el bosque. Un siglo de investigaciones sobre los makú del Noroeste amazónico. Medellín. Universidad Nacional de Colombia.

Llegaron hablando un idioma que nadie antes había escuchado en el lugar; su apariencia resultaba extremadamente rara para quienes habitaban en el poblado. Tenían un corte de pelo bastante particular, que hacía que la existencia del cabello fuera apenas perceptible. Sus caras se encontraban decoradas con pintura roja, con la cual habían trazado líneas paralelas verticales y horizontales que en ocasiones eran cortadas por trazos oblicuos. Su vestimenta era casi inexistente y la totalidad de sus pertenencias, que no eran muchas, se encontraban empacadas en canastos que cargaban consigo continuamente. Durante horas colonos e indígenas se examinaron con sorpresa: cada uno representaba para el otro aspectos de un mundo desconocido e insospechado hasta entonces (27).

Una vez pasada la sorpresa de unos y otros el “encuentro” con los Nukak desencadenó en una verdadera catástrofe humanitaria que terminó en la casi extinción del grupo. Su llegada a la ciudad puso en la escena pública los dramáticos resultados de la confrontación de varias territorialidades en disputa: la de los grupos armados en busca de expansión militar, la de las empresas extractivas contemporáneas, la de las misiones evangélicas que trabajaban en la zona, la de la colonización agraria y la ganadería extensiva de sociedades campesinas cuyos medios de sustento se han visto fuertemente afectados por las economías ilegales del narcotráfico y, finalmente, la de los grupos indígenas que se superpone, en la mayoría de los casos, a estas múltiples soberanías de límites porosos e imbricados. Así mismo puso en entredicho la política territorial de los resguardos y parques naturales por su limitada capacidad de protección de estos grupos y su poca viabilidad para entender modos de vida no sedentarios, practicantes de nociones de territorio mucho más amplias que las de las de los planes de ordenamiento territorial vigentes.

La mediatización del caso Makú durante los años noventa y dos mil que precedió a su actual promulgación como patrimonio inmaterial de la nación colombiana³⁷ ha suscitado no pocos debates sobre la responsabilidad de los medios de comunicación y del Estado en este tipo de situaciones. Sin embargo lo aquí nos interesa resaltar aquí es la apropiación mediática del nomadismo y su despolitización a través de una mirada doblemente exótica: la que vulnerabiliza a los Nukak presentándolos como grupos víctimas, necesitados de protección, representantes de formas únicas de vida y, al mismo tiempo la que resalta una estética de la “diferencia inofensiva”. Con esto me refiero a una forma de puesta en escena que se cuida de atraer la atención hacia estereotipos de belicosidad, de pobreza o de enfermedad para enfatizar en aquellos atributos que generen empatía y atracción entre un público mayoritario. No es coincidencia que quién represente de una manera bastante dicente este doble exotismo sea

³⁷ Para más información sobre el proceso de patrimonialización de estos grupos y los debates asociados ver: Díaz, Ingrid. El gobierno el patrimonio cultural inmaterial: el caso de los nukak makú, http://www.erigaie.org/docs/el_gobierno_el_patrimonio_cultural_inmaterial.pdf, consultado el 11 de abril de 2010.

una mujer: la modelo Francis Makú. Un vistazo a dos imágenes de las revistas de prensa femenina nos ayudarán a ilustrar mejor nuestro argumento.

Imagen 1. Francis Makú modelo Nukak, Revista Cromos, noviembre 24 de 2003



Durante los primeros años de la década del 2000 su imagen fue explotada por la prensa y la televisión resaltando el contenido político y de denuncia de su trabajo en las pasarelas. Aunque se le presentaba como activista social lo que contaba no era tanto su voz, que muy pocas veces escuchamos, sino su imagen, siempre escenificando un mundo indígena misterioso y a punto de desaparecer. Con respecto a su vida la revista Cromos anotaba:

—Los ancestros nómadas de la modelo Francis Makú no tuvieron fronteras. A ellos les perteneció la selva entera con todos sus dones y misterios. Pasaron su mítica vida recorriendo las cuencas del caudaloso río Amazonas. Apenas aparecía un claro en el incierto rumbo se detenían por algunos días. Sólo por unos días que además no contaban (2003:24)”

Esta romántica y apocalíptica visión del nomadismo no sólo despolitizó y oscureció la complejidad de los escenarios regionales amazónicos sino que también reforzó nociones que victimizan a las poblaciones, las congelan en el tiempo y les niega toda racionalidad.

Hoy es interesante anotar que aunque desde estos tres puntos de vista diferentes —el colonial, el de la antropología clásica y el mediático- se ha contribuido a alterar una forma de movilidad, estigmatizándola como lo opuesto al capitalismo, relegándola a un pasado científico o bien condenándola al exotismo comercial, el reciente debate sobre los “pueblos aislados” ha re-situado a los grupos nómadas dentro de la escala de movilidad que abordamos anteriormente.

2. *El desplazamiento extra-comunitario de las mujeres indígenas*

La segunda forma de movilidad que quisiera explorar brevemente en esta sección es la de las mujeres indígenas fuera de sus comunidades, asentamientos o grupos familiares. En términos generales, la movilidad ha sido una característica importante de numerosos grupos sedentarios de la Cuenca y responde a múltiples factores históricos, políticos, económicos o anclados en los sistemas de alianza y conflicto entre los grupos. Como en el caso del nomadismo los puntos de vista para explicarla son variados.

Desde las orientaciones disciplinares que conjugan ciencias sociales y biológicas, se han desarrollado tipologías en las que los desplazamientos han sido organizados de acuerdo a su escala social, temporal y espacial. Según la tipología etno-ecológica de Alexiades (2009) por ejemplo, es necesario distinguir entre movilidades individuales y colectivas y a su vez diferenciar la movilidad de la migración, esta última entendida como un desplazamiento de orden mucho más permanente tanto en el tiempo como en el espacio. Dentro de las primeras, podemos contar la movilidad individual de los chamanes, de los comerciantes, de los líderes políticos así como de los hombres jefes de hogar cuyo desplazamiento espacial se dirige a puntos relativamente cercanos en la selva, a otras aldeas o comunidades o bien, como en el caso de los Nahua peruanos, a las ciudades de la región; en segundo lugar; a nivel colectivo se habla también de “movilidad logística” de pequeños grupos en áreas de explotación de ciertos recursos de caza y recolección, o bien del “trekking” que es una versión más reducida de esta última. La forma que toman estos movimientos puede ser “pendular” o “lineal” de acuerdo a la disponibilidad de los recursos a explotar, a las motivaciones de los actores o bien, a la organización social de los grupos que determina en gran medida quien parte, a donde parte y por cuánto tiempo. No podremos aquí detenernos en la explicación de cada tipo de desplazamiento puesto que corresponden a universos etnográficos complejos y no generalizables a la totalidad de las sociedades indígenas. Diremos por lo pronto que este tipo de estudios ha permitido dar luces sobre los sofisticados sistemas de clasificación, manejo y domesticación de plantas y paisajes y sobre la transformación de los conocimientos, prácticas e ideologías medioambientales indígenas (Alexiades 2009:4). Pero también, y esta es la razón por la que traemos a colación esta tipología, nos revelan que sobre la movilidad *extra-comunitaria* pesan representaciones científicas y no científicas que terminan por construir un campo específico de visibilidad y jerarquía. Aunque se trata sólo de tipos ideales y los autores que se ubican en este campo disciplinar de la etno-ecología se han preocupado por resaltar

que entre los diferentes modelos existen múltiples formas de asentamiento y movilidad (Padoch et al 2008), me parece interesante señalar ciertas continuidades presentes en esta tipología, con la *mirada antropológica clásica* sobre los grupos indígenas, una mirada con un sesgo fuertemente etno y andro -centrado. Una primera salta a la vista; parecería que las mujeres están ausentes de este tipo de movimientos.

En realidad, los estudios realizados desde la antropología han mostrado desde épocas tempranas que las mujeres cumplen un rol fundamental en la movilidad indígena. Pero su interpretación, como lo han señalado Belaunde (2005), McCallum (2001) y Nieto (2006), tuvo que ver con la confluencia de “la teoría de la alianza” propuesta por Levi-Strauss y de las teorías feministas del patriarcado de los años 60 que postulan la subordinación femenina como un principio universal y expandible al conjunto de sociedades humanas. Para Levi-Strauss las mujeres, al ser mediadoras de las relaciones entre los hombres, se constituyen en objetos de intercambio de las sociedades y es a través de las reglas que de este se desprende que se formarían los diferentes sistemas de alianza entre los grupos. Según Belaunde (2005) y Nieto (2006), los estudios amazónicos pueden clasificarse según la posición que toman frente a la teoría de la alianza: para algunos las mujeres cumplen un rol pasivo y su valorización siempre estará supeditada a la condición de objetos de intercambio; para otros, estas cumplen un papel activo y constituyen en sí mismas productoras, depredadoras y participantes en los intercambios por cuenta propia (Nieto2006:24). La antropología de género cuestionó fuertemente la primera posición y la desvalorización de las actividades de las mujeres que de ella se desprendió. Sin embargo, en cuanto a su movilidad, esta continuó explicándose exclusivamente dentro de los sistemas patriarcales de virilocalidad en donde las mujeres, al iniciar su vida de esposas debían salir de sus grupos familiares y comunidades para instalarse a proximidad de los asentamientos familiares de los esposos.

En los estudios amazónicos de los últimos treinta años, han surgido nuevas propuestas para entender el rol de las mujeres, integrando sus propios puntos de vista sobre su papel en la construcción de las relaciones sociales. El énfasis en la “corporalidad” como el resultado de la agencia masculina y femenina (McCallum 2001), la superación de la oposición que ligaba las mujeres a la naturaleza y los hombres al dominio de la cultura son algunos de los avances importantes en la comprensión de las sociedades indígenas. Esto ha permitido restituir el papel activo de las mujeres y entender los complejos universos simbólicos que se tejen alrededor de los espacios de acción femeninos. Los estudios que abordan por ejemplo los terrenos de cultivo –chagras- han dado buena cuenta de la especificidad de la agencia femenina y su rol como productoras de socialidad y de humanidad

Sin embargo, un efecto -ciertamente colateral pero manifiesto- de estos estudios continua siendo la alterización de la movilidad puesto que desde esta perspectiva las mujeres continúan moviéndose únicamente dentro de los esquemas de migración matrimonial o bien a distancias reducidas para la explotación de sus zonas de cultivo –chagras-. No se pone en duda en cambio, que los hombres se muevan dentro de su rol de proveedores, haciendo uso de conocimientos sofisticados y a distancias mucho más significativas. Además, estos desarrollos conceptuales han tenido lugar en zonas rurales por lo que la migración hacia las ciudades tiende a reducirse al único espectro de la movilidad a largo plazo, sin que podamos establecer patrones migratorios intra o trans regionales más complejos.

B. El Anillo de poblamiento y la imposibilidad de lo urbano en medio de la selva

Si la confluencia de discursos científicos y políticos han favorecido la constante reactualización de una jerarquía particular de la movilidad que dificulta el reconocimiento de los indígenas en la ciudad, la urbanización cuenta también con sus propias representaciones ideológicas. Una de ellas es gráfica y se manifiesta en los mapas que explican los procesos de poblamiento de la Cuenca Amazónica mediante la difundida noción de –Anillo de poblamiento”. Esta se basa en la idea de que existen dos grandes regiones en las que podemos dividir la Amazonia, una exterior, desde la cual la urbanización se ha expandido y una interior, menos poblada, menos densa, menos conectada.

Mapa 2. El Anillo de poblamiento de la Cuenca



Como vemos en el mapa, de un lado el anillo de poblamiento (en amarillo), constituido de población no indígena se cierra sobre la Amazonia verde y logra penetrar, como un medio de contraste, por las venas fluviales de la región. El frente de expansión no deja escapatoria, presiona ecosistemas y modos de vida, reduce a pasos de gigante el corazón verde de la Amazonia.

Hoy, el carácter binario de esta visión –construida especialmente por la geografía y la demografía- comienza a ser fuertemente rebatido puesto que se considera que esta ha naturalizado una separación tajante entre dos sub-regiones cuyas dinámicas sociales, políticas, y económicas actuales no permiten tales reducciones explicativas. Se le reprocha por ejemplo el sesgo evolucionista en donde el poblamiento indígena se asocia automáticamente con la predominancia de un bosque húmedo tropical, de pequeños asentamientos y de menor contacto con el Estado y con el mundo; al colono o campesino no indígena, por el contrario, se le localiza irremediamente en zonas de conflicto y de expansión urbana. Esto no permite considerar que las poblaciones indígenas de los mismos grupos étnicos pueblan una y otra sub-región a la vez (como es el caso de *La Gente de Centro* y de otros muchos grupos indígenas de la Cuenca), que la presencia del colono en las tierras bajas de la sub-región suroriental ha sido también determinante en los procesos de poblamiento y aprovechamiento de los recursos o que los grupos indígenas también han participado de la presión sobre el medio ambiente. Además de esto, esta visión carece de una explicación relacional que deje comprender como se articula la Amazonía en su interior.

Un aspecto quizás menos explorado de esta representación muestra con ella se ha generalizado también una división sexual del espacio amazónico. En la medida en que el anillo de poblamiento ha sido el resultado de la colonización se considera que actualmente:

(...) la Amazonía cuenta con una población predominantemente más joven y con más hombres que mujeres en una proporción alta. Esta configuración resulta coherente con la construcción más cualitativa de una región poblada por hombres en edad de trabajar, colonos sujetos a las dinámicas de la economía extractiva en un proceso de continua expansión selva adentro (Sandino 2009:148).

Desde esta perspectiva, la participación de las mujeres en los procesos migratorios y poblacionales de la región se ve claramente invisibilizada o reducida a su posición de acompañantes pasivas de la colonización. Un tal panorama desconoce la importancia de las mujeres en las economías extractivas (como el caucho o la coca) así como la variedad de posiciones que estas han ocupado en la expansión urbana sobre la selva, como madres, esposas y hermanas ciertamente, pero también como trabajadoras activas, religiosas, actoras armadas, trabajadoras del sexo, por no nombrar que algunas de sus múltiples ocupaciones. En

cambio, lo que esta información demográfica nos puede estar sugiriendo es que las mujeres quizás no hayan sido siempre minoritarias en este espacio regional sino que pueden estar migrando en mayor proporción que los hombres. Nada de esto es por supuesto fácil de comprobar con las dificultades censales que hemos presentado, pero no puede tampoco excluirse como hipótesis.

Ahora bien, no es en ningún caso nuestro propósito hacer el elogio de un proceso de urbanización que en efecto se ha hecho a costa de impactos impredecibles tanto a nivel de la degradación medioambiental como de la frágil economía regional. Nadie podría poner en duda que las conurbaciones selváticas están muy lejos de ser modelos de sostenibilidad ambiental, de superación de las desigualdades sociales o de comercio justo. De hecho sería idealista y sobre todo irresponsable, sostener que los patrones hegemónicos de poblamiento de la Cuenca, fundamentados en la colonización y en la presión desmedida sobre el ecosistema selvático no han tenido incidencias en la precarización de los grupos indígenas, la deforestación o el recrudecimiento de la dependencia económica regional. Las alarmantes cifras de crecimiento urbano, los índices de especies en vía de extinción, los numerosos conflictos territoriales y la misma historia encarnada por cada uno de los pobladores de la Amazonia y de sus descendientes están allí para recordarnos, en permanencia, la materialidad de dichas tensiones entre un patrón etno-centrico, desarrollista y violento de expansión urbana y otros modos de vida que intentaron e intentan subsistir allí.

Lo que queremos subrayar con esta reflexión sobre la representación gráfica del “Anillo de poblamiento” exterior, es que esta visión, al fijar a los indígenas al “interior verde” de la Cuenca, deslegitima aún más su presencia en la ciudad amazónica y esto en varios sentidos: porque se favorece la victimización de las sociedades indígenas como actores indefensos frente a la colonización; porque al asociar el “interior” con un modelo de menor impacto ecológico y a sus pobladores con la figura emblemática de “nativos ecológicos”, el hecho de salir de este convierte indirectamente a los indígenas residentes en la ciudad en actores del deterioro ambiental. En segundo lugar, porque al homologar el poblamiento urbano de la Amazonia con un inconveniente para el desarrollo, la movilidad indígena hacia las ciudades puede fácilmente ser entendida como causa directa de la pauperización de la población en los escenarios urbanos.

Conclusión

Con lo anterior hemos querido mostrar como la conjunción de discursos académicos, políticos y, en suma, ideológicos, colaboran en la reactualización constante de una escala de movilidad que no sólo deslegitima la presencia de los indígenas en la ciudad sino que imposibilita de antemano la viabilidad de lo urbano. A pesar del surgimiento de un nuevo paradigma antropológico consciente de la necesidad de integrar el cambio como fuente de principal de reflexión sobre la Amazonia, o bien, sus particularidades en otros términos que en los de la necesaria subyugación de las poblaciones a una globalización sin cara ni nombre, subsisten múltiples visiones que descalifican la movilidad indígena, reduciendo su rango de acción, excluyendo del campo de visibilidad a las mujeres y ligando mecánicamente a las poblaciones al espacio interior de la selva.

En este proceso, la mirada antropológica clásica, ayudó a —~~car~~terizar” la movilidad indígena al circunscribirla únicamente al territorio amazónico o periférico de la nación y al asociarla a una temporalidad lejana. De manera simultánea, los estudios de movilidad contemporáneos a pesar de sus incuestionables aportes, han favorecido la continuidad de esta operación discursiva al concentrarse en la movilidad como una estrategia que opera dentro de un territorio étnico y no comprensible bajo otros criterios comerciales, políticos o simplemente deseables.

Capítulo 2. Pioneras y pioneros de la migración: conexiones y lógicas de la exclusión en el Predio Putumayo

Introducción

A finales de los años 60 la antropóloga francesa Mireille Guyot (1969) visitó la región del Medio Caquetá-Putumayo en busca de los grupos Uitoto. Se trataba de una serie de grupos lingüísticos que habían protagonizado una de las obras más famosas de la etnología amazónica, la de Konrad Theodor Preuss escrita en 1914. A diferencia de lo narrado por Preuss, Guyot encontró a una sociedad fuertemente dispersa y transformada por los efectos de la explotación cauchera y la colonización. En su etnografía identificó tres grandes zonas de concentración de población alrededor de lo que ella denominó núcleos de irradiación blanca (*foyers de rayonnement "blanc"*): el bajo Caraparaná donde los indígenas habitaban alrededor de la misión de San Rafael del Encanto; el medio y alto Igará-Paraná en donde los grupos pertenecían a la parroquia de la Chorrera y por último, Monochoa, en inmediaciones de la Colonia Penal de Araracuara.

Para entonces la etnógrafa relataba que todos los hombres indígenas y una gran proporción de mujeres menores de 35 años sabían hablar, leer y escribir el español pues la totalidad de niños y niñas indígenas asistían al internado católico donde cursaban la educación básica primaria. En su descripción, el deseo de los jóvenes por acceder a las preciadas mercancías y víveres del blanco motivaba que los adolescentes hombres, una vez terminada la instrucción primaria partieran de las comunidades durante un año o dos para trabajar como *jornaleros* al servicio del auge extractivo del momento: el caucho, las pieles o la madera para luego regresar y establecer una familia (1969:270). El suizo Jurg Gasché en misión etnográfica en el Igará-Paraná en 1972 agregaba, en la misma dirección, que muchos de los jefes sobrevivientes del auge cauchero de los 30, “ya no querían saber” ni transmitir a sus descendientes la “palabra ceremonial” en tiempos de progreso (1972: 180).

Pineda y Landaburu, algunos años más tarde, describían a los grupos de la zona como un conjunto de sociedades que hablaban varias lenguas nativas, cazaban, pescaban y cultivaban, aunque para ello se servían de armas de fuego y herramientas de metal. Una gran parte de las familias vivían en casas de pilotes reagrupadas, bastante comunes en la arquitectura rural

amazónica, y otras, minoritarias, vivían en malocas³⁸. El dinero circulaba, el vestido era el del blanco-mestizo, el aceite, la sal y otros productos de manufactura industrial hacían parte integral de la dieta indígena; los habitantes guardaban en sus cuerpos y en sus narraciones las cicatrices de los regímenes de servidumbre y de la educación misional. Ahora bien, a pesar de que diferentes proyectos culturales se enfrentaban ritual y materialmente en cada una de las comunidades del Predio Putumayo, Roberto Pineda, Jurg Gashé, Mireille Guyot, Horacio Calle y otros antropólogos de la época se esforzaron en comprender los remanentes y las transformaciones de la propuesta cultural que articulaba a la *Gente de Centro*: una forma de ver el mundo que seguía sosteniéndose en el uso de la coca y el tabaco, en las danzas tradicionales, en el calendario ecológico, en la función social de los ancianos, en la organización social patrilineal y exógama y en una serie de valores y de comportamientos que daban sentido a una conciencia, sentida y expresada, de diferencia.

Estas etnografías, estuvieron marcadas, en muchos casos, por la nostalgia de aquellos aspectos de la vida indígena menos influenciados por “la sociedad de las mercancías”; en otros, por la urgencia de describir un mundo que se percibía como próximo a desaparecer bajo la amenaza aculturadora de las ideologías dominantes. Sin embargo, más allá de sus orientaciones y cargas ideológicas, estos trabajos pusieron tempranamente de manifiesto la dialéctica entre continuidad y cambio cultural, entre integración subordinada y reestructuración social en la cual se debatían las comunidades de la región llegada la segunda mitad del siglo XX. En efecto, ya no era posible - y de hecho nunca lo fue- entender a estas sociedades por fuera de una larga historia de articulaciones, determinada por actores y dinámicas que conectaron a la región y a sus habitantes con la nación y con el mundo; pero tampoco era posible ignorar que en este proceso las sociedades indígenas –en su composición variada- no jugaron con las mismas fichas ni en las mismas condiciones de juego. Si el pasado modelaba indeleblemente el presente a través de toda una serie de continuidades culturales que fueron la mira privilegiada de la antropología indigenista de la época, también lo hizo a través de procesos que de muchas maneras dieron continuidad y crearon nuevas formas de conexión y de subordinación.

En este capítulo nos ocuparemos de explicar el inicio de la migración a finales de los años setenta y principios de los ochenta, un hecho en el que las protagonistas principales fueron las mujeres jóvenes de la Chorrera, El Encanto y Araracuara. Intentaremos demostrar que la partida de estas mujeres, y en menor medida de los hombres pioneros, tuvo lugar en un

³⁸ Gasché quien visitó las inmediaciones de la Chorrera en 1972 describe casas sobre pilotes uni-familiares agrupadas en pequeño poblados, algunos de los cuales ya no contaban con maloca.

momento de transición entre varios proyectos ideológicos que se instauraron en la Amazonia colombiana a lo largo del siglo XX: el “progreso”, el “desarrollo” y el “extractivismo”. En este contexto de profundas transformaciones regionales se constituye lo que llamaremos la *lógica de la exclusión*, un conjunto de relaciones de poder, de representaciones y disposiciones políticas en cuyo ejercicio se combinaron varios ordenes de alterización y subordinación de la población indígena y, especialmente, de las mujeres.

Para adentrarnos en la reconstrucción y el análisis de este momento particular del proceso de movilidad hacia los centros urbanos de Colombia, debemos empezar por posar nuestra mirada sobre la Amazonía colombiana y más exactamente sobre el Predio Putumayo; no simplemente por tratarse del punto de partida del viaje de los y las migrantes desde las comunidades selváticas a la ciudad, sino porque es a través de la historia misma de este territorio, de la manera como este se ha articulado – forzosamente o no- a la región, al Estado-nación colombiano, al espacio transnacional de la Cuenca y al mundo, de las particulares formas que allí han tomado la globalización, la modernidad y tantas otras experiencias de nuestra época contemporánea, que la movilidad toma su forma particular. Por esto, un punto ineludible de partida en la historia migratoria de la *Gente de Centro* debe pasar por sentar un panorama – que siempre será somero- de las fuerzas y tensiones que han venido reconfigurando el territorio amazónico, un objetivo difícil de realizar sin tomar el riesgo de querer abarcar demasiados factores o bien de no incluir sino unos pocos. Por suerte cada vez más son los investigadores que se han dado a la labor de reconstruir y de repensar la historia de la Amazonia, no de manera lineal y determinista, sino escogiendo, con sumo rigor metodológico, aquellos hilos que merecen tejerse de la manera más incluyente posible, a fin de visibilizar la multiplicidad de actores y voces que han construido y narrado, desde hace no menos de 5 siglos, el destino de la región³⁹. En aras de reconocer el valor de sus trabajos y de no redundar esfuerzos, omitiremos voluntariamente una buena parte lo que ya ha sido dicho en estas investigaciones, limitándonos aquí a identificar los factores que nos parecen más importantes para explicar la subsecuente partida de los y las indígenas hacia la ciudad y sobretodo los tempranos procesos de conexión entre la zona del Caquetá-Putumayo, la nación y el mundo.

En la segunda y tercera parte de este capítulo abordaremos la forma en que se puso en marcha la *lógica de la exclusión* que privilegió la salida de sectores específicos de mujeres y hombres de las comunidades indígenas del Caquetá-Putumayo hacia Bogotá y Leticia. Para ello

³⁹ Nos referimos especialmente a los trabajos de Roberto Pineda, Juan Álvaro Echeverri, Mariano Useche, Camilo Domínguez y Augusto Gómez.

debemos situar a estos actores en un régimen histórico de poder –la colonialidad- que no sólo tuvo como fuente privilegiada su pertenencia étnica-racial sino también su diferenciación en el sistema de sexo-género, un proceso que se refiere aquí a la asociación jerárquica, normalizada y hegemónica de ciertos espacios y prácticas a lo femenino y lo masculino. Con esto en mente, partiremos de la idea de que la migración constituye una respuesta -y no tanto una imposición- de los hombres y mujeres indígenas en y frente a los diferentes ordenes modernizantes e ideologías de género que confluyeron en el Predio Putumayo de los años 80. Esto sucedió en un contexto en el que la integración regional al desarrollo y a la economía de mercado abrieron horizontes de posibilidades diferentes para los hombres y las mujeres.

I. Lo que el Caucho se llevó...

—De símbolo de su perdición no queda nada: ni un sólo árbol del caucho o siringa. Pero queda la casa, dominándolo todo” (Revista Semana, 21 de junio de 2008)

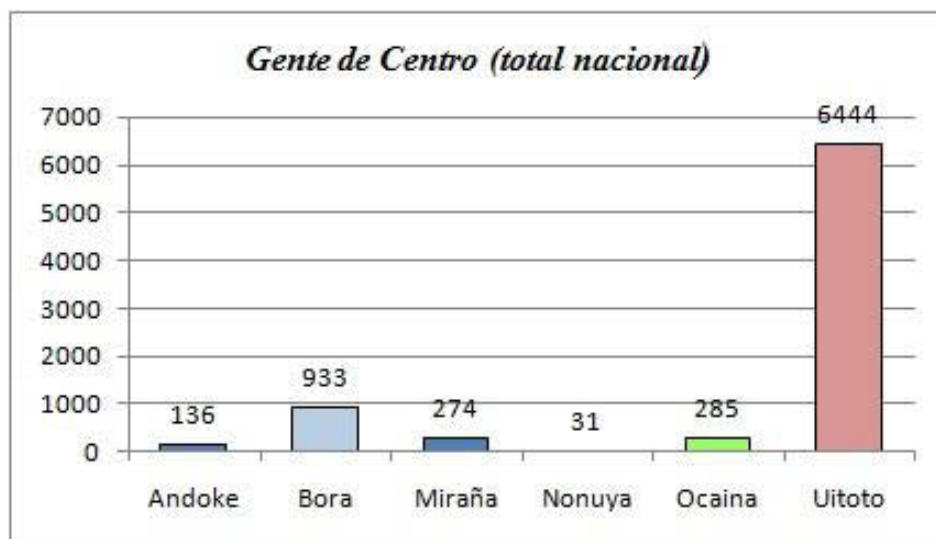
Acercarse a la historia del Predio Putumayo tanto como a la de la Amazonia colombiana en general implica tener en cuenta que tres grandes concepciones confluyen y se articulan a la hora de analizar la forma en que el bosque húmedo tropical se ha integrado a la Nación colombiana y al mundo. Se trata en primer lugar de su carácter de exterioridad; en segundo lugar de la riqueza ilimitada que creemos que ésta ostenta y ofrece y, en tercer lugar, de la asincronía que ha caracterizado su proceso de integración regional a la nación (Palacio 2007). En la explotación cauchera, hito en la historia de la *Gente de Centro* confluyeron estas representaciones de exterioridad y riqueza ilimitada, pero sobre todo, la de una doble asincronía: la que partió de la definición del indígena como salvaje, representante de otro tiempo -aún bien entrado el siglo XX- y, la que sustentándose en esa misma visión, sumió a las sociedades de la selva en una lógica medieval de esclavitud, trabajo forzado y explotación que no se modificó durante sucesivos periodos de bonanza.

Los indígenas amazónicos conocían el caucho y su impermeabilidad desde tiempos inmemorables. Sin embargo fue en el siglo XVII cuando Charles-Marie de la Condamine advirtió sobre esta materia elástica dándola a conocer al mundo. Su uso se popularizó en el siglo XIX y su demanda creció sin medida cuando esta misma materia pudo ser vulcanizada y transformada en beneficio de la industria automotriz y, más adelante en pro de la de la guerra. Los comerciantes de gomas, en su mayoría hombres provenientes del sur del país, se establecieron en la región del actual Predio Putumayo a partir de 1890, cuando la frontera de la explotación cauchera se desplazó hacia el medio Caquetá a causa de la disminución de especies de "caucho negro" (*Castilla Ulei*) en el río Orteguaza y sus afluentes.

A principios del siglo XX, Benjamín Larraniaga y Crisostomo Hernandez, los primeros caucheros llegados a la Chorrera, a 700 kl de la desembocadura del río Igará-Paraná en el río Putumayo, iniciaron el sistema de endeude de los indígenas a cambio de víveres, vestidos y mercancías para luego vender los predios a Julio Cesar Arana, cauchero peruano que remontaba los ríos de la zona del medio Caquetá. En pocos años, su compañía la Peruvian Amazon Company, asociada con la industria inglesa, fundó más de 12 campamentos de acopio de siringa y dos sedes centrales ubicadas en la Chorrera y el Encanto, en la parte inferior del río Caraparaná. Allí llegaban los grandes vapores de Arana para el transporte del látex hacia Manaus y Belén del Pará y se concentraban una buena parte de las actividades administrativas de los barracones caucheros.

Lo que para entonces permanecía oculto frente a los ojos del mundo es que la extracción de las preciadas gomas convirtió a una gran parte de la Amazonia colombiana, peruana y brasilera en una verdadera “vorágine” de muerte y destrucción, como lo narra la espléndida prosa literaria de José Eustaquio Rivera y como tardíamente fue reconocido por el mundo cuando el funcionario irlandés Sir Roger Casement, hacia 1913 se dio a la tarea de denunciar el genocidio que estaba ocurriendo en los centros de acopio caucheros, financiados con capitales ingleses, a largo y ancho de los territorios selváticos. En efecto, la extracción de látex se hizo tristemente célebre por los métodos utilizados contra la población indígena, diezmada y afectada por las diversas formas de violencia que contra ella se ejerció. La desigual distribución poblacional de la *Gente de Centro* en la actualidad da buena cuenta de lo que significó, demográficamente, este proceso de debilitamiento que logró extinguir a grupos completos.

Gráfico 1. Total de población por etnias Censo nacional de 2005⁴⁰



Tal y como lo han mostrado los autores que han reconstruido de este sistema económico y social, en él la violencia pasó de representar un medio para aumentar la producción a ser un fin en sí misma, traducida en una política deliberada de castigo y asesinato contra los indígenas y no indígenas que no aceptaban someterse a las leyes de la *Casa Arana* (Pineda 1988). Fueron múltiples las estrategias utilizadas para generalizar una cultura del terror, por ejemplo la creación de jerarquizados esquemas de control socio-raciales. Así, cada sección de trabajo cauchero estaba integrada por un capataz blanco-mestizo; por grupos de niños indígenas armados y adiestrados al servicio del régimen cauchero -los "boys"-; y por una comisión de 15 o 20 "raciales"- muchos de ellos hombres negros provenientes de Barbados- cuya función fue la de amedrentar a los indígenas, neutralizar rebeliones y ejercer todo tipo de violencia física contra la población nativa.

De otro lado, la extracción y comercialización del caucho deben su renombre a su importancia en el tipo de conexiones que establecieron entre la región Amazónica y el mundo. ¿Significó el caucho el paso definitivo de la Amazonia y de sus pobladores hacia la llamada globalización? La cuestión está lejos de ser un asunto resuelto. Para algunos autores la explotación cauchera se constituyó como una cadena de relaciones transnacionales que unió los destinos de las casas comerciales inglesas, que florecieron antes y durante la segunda guerra mundial, con los de centenares de trabajadores y trabajadoras indígenas; esto aseguró la articulación definitiva del intercambio tradicional de las sociedades selváticas con la economía mercantil (López 2006:122). Para otros, esta conexión no debe darse por sentado en

⁴⁰ No se cuenta dentro del censo al grupo muinane probablemente subsumido dentro de las demás denominaciones étnicas de por sí bastante controvertidas en la misma región. Comúnmente se agrupa bajo el término Uitoto a los Muinane y Murui, denominaciones más precisas en términos de la organización social de la *Gente de Centro* que el genérico "Uitoto".

la medida en que las rutas comerciales funcionaron hacia el interior de la Cuenca en dirección de Manaus, Iquitos y Belém y por lo tanto su impacto no fue tan directo en las zonas alejadas de las metrópolis, como tampoco lo fue la cultura del terror cauchero, desigualmente distribuida entre las subregiones de la región (Fontanine 2006, Santos Granero 1996). A pesar de ciertas divergencias, hoy existe cada vez más consenso entre los historiadores e investigadores de las diversas disciplinas sobre el hecho de que se trata del antecedente inmediato de mayor significación para los actuales procesos de integración de la Cuenca y de su configuración espacio-social, en palabras de Germán Palacio, para la globalización *en la Amazonia*⁴¹.

Para nuestro análisis, la explotación cauchera tuvo consecuencias estructurales que son fundamentales y que se constituyeron como antecedentes importantes de la migración que comenzó en los años ochenta del siglo XX. Nos interesa resaltar dos de ellas: el impacto en la autonomía político-económica y la atomización territorial de la *Gente de Centro*.

A. El camino del hacha

La explotación cauchera significó, en primer lugar, el cambio en la orientación económica de *La Gente de Centro* de una horticultura de subsistencia a un sistema generalizado de intercambio forzado y desigual de la mano de obra, por víveres y mercancías de factura industrial. Este modelo de “habilitación y enganche” –conocido como *aveamiento* en Brasil– se basó en un principio simple. Puesto que en el barracón todas las actividades estaban concentradas en la extracción del caucho comerciantes, patrones e indígenas trabajadores debían adquirir todo lo que envolvía su subsistencia en los almacenes o en los barcos que recorrían los ríos; los víveres y productos, obtenidos por los almacenes de los barracones caucheros eran avanzados a los trabajadores a precios desmesurados a cambio de cantidades determinadas de caucho. Sin embargo el sistema estaba diseñado para que el trabajador nunca pudiera alcanzar un excedente entre lo que producía el caucho y lo que debía en mercancías, por lo que permanecía endeudado y ligado al patrón cauchero, muchas veces a vida. Una escopeta dada a un jefe indígena, por ejemplo, comprometía a este y a su familia a un año entero de trabajo (Pineda 2006:19).

En el caso de las sociedades indígenas de la zona del Predio Putumayo su inclusión en este sistema fue gradual. Al principio los comerciantes dieron las mercancías sin pedir nada a cambio, luego establecieron cantidades –siempre variables– para realizar las transacciones,

⁴¹ Recordemos que ciudades como Manaus, Belém e Iquitos son el fruto de la prosperidad efímera del auge cauchero.

poco a poco los avances se hicieron más cortos y finalmente, las correrías, o excursiones de reclutamiento forzado de indígenas fueron ganando terreno, convirtiendo el enganche en esclavitud. Con algunos matices, el sistema de endeude fue implementado en toda la cuenca a fin de reclutar mano de obra para tareas diversas como la extracción de recursos forestales, obtención de pieles, caza, caza y pesca de animales vivos.

Las mercancías por supuesto habían llegado mucho tiempo antes al Caquetá-Putumayo. De hecho, sustentándose en informaciones etnohistóricas, autores como Pineda y Llanos (1982) han sugerido que los primeros contactos entre las sociedades indígenas y los agentes ibéricos fueron más tempranos y más importantes de lo que suponemos en la conformación de la sociedad de post-conquista amazónica. Para el área que nos ocupa, a pesar de la presencia de importantes saltos y raudales como Araracuara y Angostura, al oriente de las bocas del Río Cagúan, las incursiones de los comerciantes de esclavos portugueses que se adentraron hasta el río Caquetá y Putumayo desde la segunda mitad del siglo XVI se extendieron hasta las tierras meridionales para proveer de esclavos indígenas los territorios portugueses (Landaburu y Pineda 1984:15). Su presencia se explica por las tempranas plantaciones de azúcar de las Antillas, Guyanas y el nordeste del Brasil para las cuales la Amazonia y sus habitantes representaban una fuente ideal de mano de obra. Los indígenas, considerados como animales, fueron entonces llevados forzosamente a estas plantaciones dando lugar a un comercio de una crueldad sin límites.

En estos tiempos herramientas como el hacha de metal se habían expandido hasta los más recónditos lugares a través de las redes de intercambio (Lahtrap 1983 en Santos Granero 1996:15) e incluso se había incorporado con éxito a los sistemas mitológicos indígenas, como lo han mostrado Pineda para los Andoque y Echeverri para los Uitoto. Sin embargo, el boom cauchero significó su permanencia definitiva, una ruta exclusiva hacia su obtención y, con esto, un cambio económico y sociocultural drástico. “El camino del hacha” como lo llaman los pobladores de la región, permitió, desde un punto de vista tecnológico, aumentar la productividad de las cosechas en un menor tiempo de trabajo, disponer de mayor tiempo libre y trabajar con menos aliados (Tobón 2010b:51, Pineda 1993).

Pero en términos sociales esto se tradujo en una acumulación de poder que polarizó la jerarquía de manera significativa, haciendo que las personas mismas se convirtieran en objetos intercambiables por las poderosas herramientas (Pineda 1993; Echeverri 1997 en Tobón 2010b:51). Como en los tiempos del comercio de esclavos, durante la explotación del caucho la demanda continua de mano de obra motivó alianzas entre patrones y líderes indígenas –mediante la entrega de armas y otros bienes manufacturados- a fin de que estos

realizaran incursiones en los pueblos de otros grupos menos fuertes demográfica o políticamente. En otros casos los líderes fueron cooptados para que engancharan a miembros de su propia etnia. Como resultado muchos de los sistemas neo-tradicionales de autoridad -es decir aquellos que surgieron como consecuencia del encuentro colonial pero que aparecen por lo general bajo el rotulo de "tradicionales"- comienzan a colapsar (Santos Granero 1996:20). En este sentido, la desestructuración producida por la economía cauchera puso a prueba la cohesión social de las sociedades indígenas que se vio fuertemente debilitada hasta que las comunidades iniciaron su reagrupamiento. Incluso, algunos autores como el sociólogo Uitoto Norberto Farekatde sostienen que la llegada del caucho coincide con un momento de fuertes conflictos inter-clánicos por el control del territorio, lo que favoreció el establecimiento de este sistema de dominación (2004:44).

Además de los impactos políticos, la introducción de las mercancías y, en especial, de las herramientas de trabajo agrícola y de las armas de fuego marcó la consolidación de una cultura de consumo que no dejó de extenderse. Para Santos Granero esto significó la pérdida de la autonomía económica de las sociedades indígenas y la afirmación de la dependencia frente a los bienes manufacturados y los productos comercializados. Las herramientas adquirieron desde entonces la connotación de símbolos de la dominación, fuentes de enfrentamientos grupales, de enfermedad y de sentimientos malsanos. Sin embargo, esta no fue su única característica. Como lo recuerdan Echeverri (1997) y Tobón (2005), la gente afrontó las circunstancias violentas y los dramas del pasado reinterpretándolos mediante los recursos disponibles en sus repertorios culturales. Así, las mismas "hacha del miedo" que se calentaron, se enfermaron y se materializaron en forma de combate, de conflicto, de guerra sirvieron al mismo tiempo de base para la reconstrucción de una memoria histórica del conflicto y de una filosofía del renacer, de la abundancia y del trabajo. El "hacha de abundancia" -un conjunto de narraciones, palabras rituales, prácticas y valores- se impuso como una forma de sobreponerse al conflicto entre los grupos, a los atropellos caucheros, a las enemistades y venganzas; en este sentido, constituyó para los grupos "la definición de una conciencia histórica en tanto *Gente de Centro* destinada a encarar el discurso nacional y las fuerzas de la economía capitalista" (Echeverri 1997).

B. La dispersión demográfica

Una consecuencia del régimen cauchero que resulta determinante para nuestro caso fue la dispersión de la población indígena proveniente de los interfluvios del Caquetá-Putumayo. Cuando el escándalo del caucho estalló y la avanzada extractiva peruana sobre los territorios del Putumayo fue puesta en entredicho por el Tratado limítrofe Salomón-Lozano, *La Casa*

Arana organizó sistemáticos traslados forzados de la población hacia el lado peruano del río. Estos se intensificaron hacia 1930 cuando la empresa se declaró en quiebra y cedió los *fundos* de extracción ubicados allí a algunos de sus antiguos trabajadores. Entre estos se encontraban los hermanos Carlos y Miguel Loaiza quienes según estimaciones de Nancy Ochoa (1999 en Nieto 2006:32) desplazaron a 6.719 indígenas Uitoto, Bora y Ocaina, a la zona de Pebas, en el Perú⁴². En el contexto del conflicto-peruano muchas otras familias emprendieron la huida tomando antiguos caminos que conectaban los territorios colombianos con los del Perú. El desplazamiento tuvo consecuencias importantes en la organización social y política por lo que Gasché (1982:12) caracteriza a estos grupos como sociedades de *húerfanos*, conformadas a partir de varios clanes y sin un líder de linaje principal que ejerciera autoridad .

Ahora bien, siguiendo a Nieto (2006:33) estos desplazamientos no pueden verse únicamente desde una oposición binaria entre verdugos y víctimas pasivas. De la memoria colectiva que de estos eventos se construyó se desprenden también nociones de valor, de resistencia y de autonomía que resultaron importantes en el discurso de reconstrucción social expresado por *La Gente de Centro*, un discurso que les permitió rehacerse como colectividades. Ejemplo de su capacidad de agencia es que muchas otras familias decidieron emprender el camino de retorno hacia Colombia. Para ello descendieron el río Putumayo y accedieron al territorio colombiano por el trapecio amazónico. Allí se instalaron junto a los Tikuna, Cocama y Yagua, habitantes más antiguos de estas zonas, iniciando una serie de alianzas interétnicas que se mantienen hasta la actualidad. Tras estas primeras familias muchos otros Uitoto que descendieron el Putumayo peruano se asentaron también en el Tacana, donde se instalaron definitivamente(Nieto 2006:40). Esta diáspora transnacional cimentó las bases de una primera *cultura migratoria* en la cual diferentes estrategias fueron puestas en marcha. En Leticia, como veremos más adelante, la población de esta primera migración de retorno encontró condiciones favorables para asentarse en tierras aledañas al casco urbano. Allí cada persona que llegó ~~fue~~ fue un eslabón más en una cadena de familias que va formando y deformando una gran red de parientes, descendientes Uitoto” (Nieto 2006:41).

Aunque no podremos aquí profundizar mucho más, nos parece importante aclarar que las consecuencias de la explotación cauchera no fueron sólo negativas o unidireccionales (Zarate 2008:44). Tal como ha sido desarrollado por Pineda (2006, 2002), Van der Hammen y Rodríguez (1993), Nieto (2006) y otros autores, en el Predio Putumayo y las zonas del Ampiyacú peruano fueron muchas las maneras en que los hombres y mujeres indígenas

⁴²Gasché sugiere que desde el siglo XIX se registra la presencia de grupos Uitoto en la zona del Ampiyacú. Sin embargo, para el momento del arribo de los indígenas trasladados desde Colombia estos antiguos uitoto ya habían desaparecido (en Nieto 2006:32).

participaron en la extracción de látex que se extendió oficialmente en el tiempo hasta 1930, aunque no se abandonó del todo en los años posteriores. Algunos lo hicieron al servicio de los caucheros como boys, guías, contra maestros, empleadas; otros como trabajadores y trabajadoras de las cuadrillas de extracción⁴³. Allí se conformaron relaciones con los caucheros que fueron tanto de oposición⁴⁴ como de alianza. Al respecto de estas últimas, hoy sabemos que una de las estrategias más comunes para establecer contacto con los indígenas fue la unión de blancos-mestizos con mujeres de las diferentes comunidades indígenas. En este sentido, un rol determinante y poco examinado fue el de estas compañeras erótico-afectivas de los diferentes actores caucheros llegados a la región, muchas de las cuales siguieron a sus maridos en las rutas migratorias que los llevaron posteriormente al Trapecio Amazónico⁴⁵.

Todo esto nos lleva a confirmar que lejos de asumir pasivamente la situación de dominación impulsada por las condiciones de trabajo y esclavitud, fueron variadas también las estrategias que estos desarrollaron para hacerle frente a los cambios que el caucho trajo consigo. El incremento de prácticas extractivas y productivas asociadas al mercado nacional e internacional durante varias décadas no sólo modificó los patrones tradicionales de vida de las poblaciones, causando la pérdida de autonomía política y económica y atomizando la población, sino que también les proporcionó toda una serie de conocimientos y de marcos referencia en los que se inscribieron las subsecuentes relaciones que los indígenas entablaron con los actores que llegaron a la región una vez acabado el auge cauchero. En palabras de Tobón la explotación del trabajo del caucho trajo también la posibilidad de disponer de herramientas de acero escasas con las cuales forjar, mediante el lenguaje y pensamiento

⁴³ Muy poco se ha escrito sobre la manera en que las mujeres indígenas y no indígenas contribuyeron a esta economía, fundamentalmente descrita como masculina. La mayoría de los testimonios de los que disponemos se restringen a presentarlas como las principales víctimas de abusos sexuales y de atropellos. En otras zonas de extracción amazónicas todo apunta a que su presencia fue mucho más activa de lo que suponemos (Freitas Ferreira 2004).

⁴⁴ El texto de Roberto Pineda (1988) *Historia oral de una maloca sitiada* recoge la narración de uno de los eventos de resistencia más conocidos en la zona: la rebelión de Yarocamena. A través del análisis de sus diferentes versiones el autor muestra las maneras divergentes en que los grupos étnicos de la zona interpretaron la presencia de la gente quemadora (los blancos) y las tensiones que de estas se desprendieron. A este respecto ver también Van der Hammen y Rodríguez (1993)

⁴⁵ Juana Valentina Nieto (2006) reconstruye la historia del viaje emprendido por los uitoto desde La Chorrera hasta el Perú y luego hacia el trapecio amazónico. En su compilación de relatos de vida sobresalen las alianzas inter-étnicas y las relaciones afectivas entre los diferentes actores que convivieron en estos parajes amazónicos en épocas del conflicto colombo-peruano y de finales del auge cauchero. Por ejemplo, en el caso de una de las primeras familias llegadas al Trapecio en los años 60 la genealogía local remonta hasta la unión de uno de los hermanos Loaiza, capataz de la Casa Arana con una mujer indígena del Encanto, fundando una descendencia de paisanos caucheros” (2006:33).

locales, una conciencia histórica común de cara a las nuevas fuerzas de la economía de mercado” (2010b:52)

II. Conexiones y subordinaciones: las lógicas sexuadas de la modernidad

Mucho de lo que ocurrió en la Amazonia colombiana y en particular en el Predio Putumayo desde la caída del auge cauchero hasta los años 80, puede entenderse como el esfuerzo sistemático por parte de diferentes instituciones hegemónicas por expandir el proyecto de la “modernidad” a este recodo alejado de la civilización que había empezado poco a poco a mostrar sus riquezas y potenciales. En la misma dirección de lo que ha sido propuesto por los recientes teóricos latinoamericanos, la modernidad no debe entenderse aquí como un fenómeno exclusivamente europeo-occidental cuya experiencia totalizante puede aplicarse hoy, sin distinciones, a todas los lugares del globo y cuya oposición fundamental sería la *tradicón*, definida como el sistema cultural propio a los indígenas. Tampoco debe asimilarse a una estrategia de opresión, impuesta desde arriba, que imposibilitó toda capacidad de agencia o de respuesta por parte de aquellos *otros* a quienes se dirigieron particularmente sus acciones.

Resulta más apropiado comprenderla, en el marco de lo que varios autores (Quijano 2000, Castro-Gómez 2005; 2007) han llamado la “colonialidad”. Este concepto se refiere a un patrón de relaciones de poder que se inaugura con la conquista de América y que se perpetúa gracias a los vínculos desiguales que se establecieron con sus pobladores, convertidos en mano de obra. Dos movimientos permiten la formación discursiva de este orden: la creación y distribución racista de identidades sociales –indio, negro, mestizo- y, en segundo lugar, la asignación de esas categorías raciales a ciertos roles –servidumbre, esclavitud, trabajo mal pago-, a ciertos lugares en la estructura global y a ciertos espacios geográficos determinados. Directamente ligada a la colonialidad, la modernidad, en palabras de Arturo Escobar, es una forma peculiar de organización social caracterizada, en el plano social, por el papel preponderante de instituciones como el Estado-nación y la burocratización de la vida cotidiana basada en el saber especializado; en el plano cultural, por orientaciones como la creencia en el progreso continuo, la racionalización de la cultura y los principios de individuación y universalización; y en el plano económico, por sus vínculos con diversas formas de capitalismo (2003:6). En Colombia, tal como lo exponen Castro-Gómez y

Restrepo, la colonialidad es inmanente a la modernidad puesto que ésta se articula como su exterioridad constitutiva, su “lado oculto” (2008:25).

Marie Louise Pratt (2000) va más allá que lo propuesto por los teóricos citados más arriba, precisando que la modernidad y la ciudadanía fueron proyectos que en América Latina se expandieron con base a su oposición frente a dos *otros*: los indígenas, *otros* externos de la modernidad y las mujeres, sus *otros* internos. En este contexto, la dominación de ambos actores se apoyó en la subalternización de sus prácticas y formas de conocimiento, en un proceso que va más allá de lo que conocemos como colonialismo y que no se acaba cuando este llega a su fin⁴⁶. Resulta plausible pensar que, bajo este orden, las mujeres indígenas se constituyeron simbólicamente como doblemente anti-modernas y que en ellas se conjugó, con más fuerza que sobre otros actores, una lógica de subordinación que redujo sus espacios de acción en las comunidades e inferiorizó sus conocimientos y capacidades.

Recogiendo lo anterior, en la modernidad capitalista son particularmente importantes dos formas de jerarquización: el racismo y el sexismo. En ellos, se crea un *yo* y un *otro* simétricos, en una repartición que descalifica o prohíbe todo lo que cae en el lado desventajoso de la dicotomía. Para De Sousa Santos (1995), en concordancia con los enfoques feministas y post-coloniales, ambos se sirven de la naturalización de rasgos biológicos para justificar la repartición desigual del poder, y, en particular, ambos pretenden la integración subordinada de los *otros* internos y externos por medio de uno de los mecanismos más antiguos y poderosos: el trabajo; es justamente esta integración subordinada y la asignación de ciertas tareas y nichos profesionales a ciertas poblaciones la que garantiza la continuidad de un sistema socio-económico cuyos privilegiados gozan de una neutralidad en términos raciales y sexuales y de mayores ventajas en términos laborales.

Como veremos a continuación, la expansión modernizadora en el Predio Putumayo tuvo su auge a partir de las primeras décadas del siglo XX bajo el marco ideológico del “progreso” y, a partir de finales de los años 70, del “desarrollo”. Este cambio discursivo tuvo que ver con actores y conexiones que ya se habían instaurado en la región desde el auge cauchero, con la llegada de nuevas instituciones y representaciones discursivas y con las respuestas internas de las sociedades indígenas a estas situaciones de contacto e intervención. Lo que proponemos aquí es que, en este contexto de nuevas y viejas articulaciones, confluyeron una serie de

⁴⁶ El colonialismo, a diferencia de la colonialidad, es la usurpación de la soberanía de un pueblo por otro pueblo por medio de la dominación político-militar de su territorio y su población a través de la presencia de una administración colonial.

ordenes de subordinación –ordenes modernos, desarrollistas, extractivistas- que hicieron de la migración femenina una empresa legítima, posible y deseable.

Algunos de los proyectos en que los que dichos ordenes se materializaron fueron las misiones católicas, las colonias penales, los proyectos de desarrollo y la bonanza coquera. Como veremos, estos tuvieron un fuerte componente ideológico, centrado en nociones sexuadas y etnizadas del “trabajo”, que definieron horizontes de posibilidades diferentes para hombres y mujeres indígenas. Por esto, más que retrasar en detalle la historia de estos actores e instituciones, quisiéramos abordar, desde una perspectiva que tenga en cuenta las variables de étnia-raza y género, la manera en que estos órdenes se conjugaron para dar forma a la *lógica de la exclusión* que llevó a ciertos sectores de las comunidades indígenas a partir hacia las ciudades en busca de ampliar su acceso a un dominio particular de la vida social, fundamento del proyecto modernizador: el trabajo asalariado.

A. En nombre del progreso

Mientras el Predio Putumayo y otras regiones de la Cuenca Amazónica se convertían en el teatro del genocidio indígena propiciado por la explotación cauchera, el interior del país, recién llegado a los albores del siglo XX, se tornaba hacia la búsqueda de la modernidad bajo el estandarte de una de sus más grandes utopías: “el progreso”. Este es un concepto de vieja data en la historia de Occidente que tuvo su apogeo en la Ilustración, cuando se generaliza una visión optimista según la cual el ser humano (más precisamente el Hombre occidental) puede perfeccionarse en una dirección determinada y deseable. Sin extendernos demasiado en las raíces filosóficas de este concepto, el progreso implica una interpretación de la historia que implica un tiempo lineal, ciertos estadios de evolución y una convicción en el avance cualitativo, gradual y positivo de los seres humanos. Este mejoramiento no es sólo material y por ende, alcanzable mediante la ciencia, la tecnología y el conocimiento; este es también moral y requiere de una voluntad que puede ser humana como divina (Bury 1971).

Como sabemos, en América Latina este fue un proyecto que encontró no pocas dificultades en el contexto de una débil consolidación de los Estados nacionales, de las numerosas guerras civiles que se extendieron a lo largo del siglo XIX, de las inmensas desigualdades económicas, políticas y sociales y, sobre todo, de las dificultades para dar sentido - en un sólo proyecto de unificación nacional- a la diferencia encarnada por las poblaciones étnica y racialmente marcadas. Desde mucho antes del establecimiento de la independencia y especialmente una vez afianzado el período republicano, estas fueron definidas como lo

opuesto a los ideales de avance moral y económico que presuponía la ideología del progreso. Así lo expresaba desde el púlpito el canónigo de la Catedral de Bogotá en 1911:

—Vámos a destruir el salvajismo y la barbarie. Corramos á evangelizar esos desgraciados, á cruzar de caminos las abandonadas regiones, á descuajar esas selvas. Volemos á alumbrar la borrosa línea de las fronteras con la antorcha de la fe, á defenderla con el antemural de la civilización y del progreso. Consumemos así la obra empezada hace cuatrocientos años por los conquistadores⁴⁷”

Aún cuando se marca aquí una continuidad explícita con la acción de los conquistadores arribados al Nuevo Mundo, este discurso denota cambios importantes en la concepción de los indígenas, población que desde los tiempos mismos de la llegada de los europeos a América avivó las más acaloradas polémicas sobre su naturaleza.

Recordemos que, en un principio, los indígenas fueron definidos como siervos naturales, de acuerdo con las ideas aristotélicas de la esclavitud, por lo que su dominación se justificó en el hecho de que estos no poseían razón (Zavala 1947:35). Luego, el indígena se insertó dentro de los marcos de sentido de la división barbarie/civilización, no sin dar origen a toda una serie de interpretaciones sobre la especificidad de su barbarismo (Castañeda 2002; Chaves 2009). Así, durante la colonia —el indio, en manos de sus apologistas varió de cualidades físicas y mudo de naturaleza, perdió o renovó sus fuerzas, de acuerdo con las exigencias de la polémica [sobre su inferioridad]” (Gerbi 1982:93). Una vez superados los planteamientos de quienes quisieron demostrar la condición no humana de los indígenas (Gines de Sepúlveda, por ejemplo), estos, aunque —imperfectos”, —débiles” y —salvajes”, fueron definidos finalmente como personas, con una composición dual de un cuerpo y un alma y adquirieron un lugar institucionalizado en el mapa de las diferencias poblacionales de la nación. No obstante, la idea de reconocer la humanidad de los indígenas respondió más a la necesidad de dar coherencia a la —unidad originaria de los seres humanos” postulada en los evangelios —textos fundacionales de la ideología occidentalista- que a un deseo por reivindicar un lugar equitativo en la jerarquía social de una sociedad de castas. Ellos habían sido creados por Dios, pero habían heredado las peores desgracias, o por circunstancias desconocidas, habían devenido en un estado de degeneración del alma, del cuerpo y de la mente, como se acotó en las leyes que durante la colonia y la república se diseñaron para ellos. En efecto, en el plano jurídico se les consideró como incapacitados, disponiendo que sólo aquellos que fueran reduciéndose a la civilización eventualmente serían objeto de las mismas leyes que regían

⁴⁷ Palabras del Dr. D. Francisco Javier Zaldúa, Canónigo de la Iglesia Catedral de Bogotá, Presidente de la Junta Arquidiocesana Nacional de las Misiones en Colombia, el 4 de Octubre de 1911, cuando se refería a la propagación de la fe y la seguridad de las fronteras.” (De Montclar, 1911:17 citado en Farekatde 2004:56)

para los ciudadanos, un concepto que para esta época sólo incluía a los hombres católicos, mayores de 21 años que ejercieran una actividad productiva (Decreto 74 de 1898).

En el plano ideológico ¿Cómo fue conceptualizada a principios del siglo XX la diferencia de los indígenas con respecto a las demás poblaciones de la nación? Siguiendo a Arias (2005) quién analiza los textos de las elites letradas, científicos naturalistas y viajeros de finales del XIX, se consolida a partir de entonces un pensamiento que, enmarcado en las teorías racialistas europeas, establece una continuidad entre medio físico (tierras bajas y tierras altas), cualidades morales y estadios de evolución de las poblaciones. Además, una de las características más importantes de este discurso letrado de construcción de la nación colombiana es la progresiva regionalización del país. Esta se llevó a cabo a partir de categorías raciales, climáticas y morales que apuntalaron el abismo simbólico entre el Altiplano Cundiboyacense y las regiones periféricas, cálidas, bajas y por ende, pobladas de salvajes cuya alteridad era fundamentalmente inmodificable.

Dominaba entonces lo que en Colombia se ha llamado la “Regeneración”, un vocablo que expresaba el lema y el objetivo del gobierno a finales del siglo XIX y principios del XX y que se constituyó progresivamente en un movimiento político-cultural presente en varios países de América Latina. En Colombia, como bien lo expone Melgarejo Acosta (2008) la Regeneración significó, ante todo, un modo de ejercicio del poder y de intervención sobre la vida de determinados ciudadanos que se consideraba necesario para sacar al país del estado de atraso que suponía presentaba frente a los ideales de una elite blanca, masculina, letrada y andina. Como proyecto político se materializó, entre otros, en la Constitución de 1886 que definió la Nación como una comunidad fundamentada en “una sola lengua, un sólo pueblo y una sola religión”.

Como proyecto social, justificó y promovió la intervención del Estado sobre sus nacionales a través de una serie de políticas sobre la vida mediante las cuales se intentó regularizar y administrar a las poblaciones de la nación. La Regeneración toma influencia de varias corrientes del pensamiento científico como el positivismo y el darwinismo social. En su expresión latinoamericana se desarrolló la idea según la cual los determinantes geográficos y raciales de ciertas poblaciones –como los indígenas y los afro americanos- las sumían en un estado cuya superación, si bien no estaba garantizada, por lo menos era apremiante para construir un proyecto de país acorde con las utopías sociales progresistas. A nivel individual, la degeneración tenía incidencia en el intelecto, medible a través del correcto uso de la lengua castellana, y también en el alma, a través del ejercicio de la moral católica. Pero su soporte más significativo fue el cuerpo entendido, a la luz de la consolidación de la medicina y la

higiene, como fuente de salud, conocimiento y moral (Pedraza 2001:117). Es por esto que la evangelización, la alfabetización en castellano, la higiene y la disciplina fueron los estandartes de las políticas regeneradoras que se aplicaron especialmente en poblaciones que se consideraban vulnerables por sus características socio-económicas, sexuales y étnico-raciales. Este fue el contexto ideológico en el que se establecieron en la región dos de los actores más influyentes en la historia contemporánea de la *Gente de Centro*: las misiones capuchinas catalanas y la Colonia Penal del Sur o Prisión de Araracuara. Fue en parte, a su ritmo, que la reconstrucción social y cultural de las sociedades del Predio Putumayo tuvo lugar y que muchos actores no indígenas hicieron su entrada definitiva en la región.

1. Misiones y prisiones

La presencia de las misiones católicas en el sur de Colombia tanto como la de la Colonia Penal de Araracuara está relacionada con las restricciones que caracterizaron el proyecto republicano de formación ciudadana en Colombia, debidas no sólo al aislamiento físico de las regiones periféricas del país sino sobre todo al carácter altamente andino-céntrico del gobierno, para quién las tierras bajas, a diferencia de las andinas, no eran aptas para la civilización. De allí que desde finales del siglo XIX el Estado promovió activamente la ocupación de las tierras de frontera y la acción civilizadora de los habitantes de estos territorios, confiada a las misiones católicas: las de los Capuchinos catalanes ubicados en el Caquetá-Putumayo, el río Mirití y el Trapecio Amazónico y las de los Salesianos y Javerianos en el Vaupés. Para facilitar su administración, la periferia se dividió así en vicariatos y prefecturas apostólicas asignadas a ordenes misioneras específicas (Helg 1987 en Rojas y Castillo 2005:66)

Las misiones capuchinas catalanas se instalaron en el Putumayo a finales del siglo XIX, justo cuando los estragos del caucho se manifestaban con más fuerza y cuando la región amazónica empezaba a mostrar su potencial económico. Para entonces, la iglesia católica había adquirido un papel determinante puesto que con el Concordato firmado entre Roma y Colombia reforzó su tarea de administradora de la población, dándoles facultades extraordinarias de ejercer autoridad civil, penal y judicial, sobre los indígenas (ley 72 de 1892). El concepto de *Iglesia docente* acuñado por Rojas y Castillo (2005:66) da cuenta del poder de esta institución en uno de los aspectos más importantes de su acción: el control de los procesos educadores (más que educativos) en los territorios periféricos de la nación, en donde la instrucción de las poblaciones –salvajes” se entendió como una operación fundamentalmente política.

Los capuchinos, provenientes de Ecuador, se asentaron en 1886 en Pasto y en 1904 comenzaron sus tareas de evangelización, en el marco de las leyes sobre misiones firmadas entre el Estado y la Iglesia, y luego, de la creación de la Prefectura y Vicariato Apostólico del Putumayo y el Caquetá. Estas instituciones tuvieron como fin extender la presencia de las residencias, los poblados, las iglesias, las escuelas e internados a las fronteras del país. Bajo la consigna de llevar la civilización – de acuerdo a los estándares occidentales- a aquellos menos favorecidos por su ubicación geográfica, su sistema de creencias y su nivel de vida, Fray Estanislao de las Cortes Fidel de Montclar o Gaspar de Pinell -verdaderas leyendas en estos territorios- fundaron estaciones misionales desde donde dirigieron con ímpetu su cruzada evangelizadora y progresista, dándose a la labor de colonizar la selva y de enseñar a los indígenas los preceptos de su religión.

Los padres capuchinos tomaron posesión del actual Predio Putumayo a mediados de los 30. Fue el fin del conflicto colombo-peruano y la firma del tratado de paz de 1935 la que dio paso a su instalación definitiva en la zona. Allí, un decreto de Estado permitió la instalación –en el mismo inmueble que había servido de sede a la temible *Casa Arana*-de un orfanatorio para reagrupar a la población dispersa de ambos sexos y un hospital para atender a las víctimas del caucho, de la guerra y de las epidemias que se habían propagado entre los sobrevivientes de ambos flagelos.; en 1936 se unieron a ellos la congregación religiosa de las Hermanas de María Inmaculada, conocidas como las “Lauritas” quienes fundaron poco tiempo después el colegio para niñas de la Chorrera. Por su parte, la Colonia Penal de Araracuara, promovida por la ley 105 de 1922, fue instaurada en la zona norte del actual Resguardo, a orillas del raudal que le da nombre. Esta contaba con una extensión de más de 400 kl² para recluir presos –exclusivamente hombres- acusados por hurto, homicidio, delitos políticos, vagancia y reincidencia en el delito.

Ambas instituciones se fundaron sobre concepciones muy particulares de la naturaleza y del cuerpo, en donde ambos fueron visto como “ejemplarios morales” para medir las acciones humanas. Laureano Gómez explicaba los efectos de la selva amazónica en 1928 como “el terrible diablo que encarna las fuerzas amenazadoras y malignas de la naturaleza” (en Jaramillo 2005:90). En continuidad con esta visión, a través de la Estación Misional, el “internado indígena” y la Colonia Penal se combinaron proyectos productivos eminentemente políticos, encaminados a la “ganancia de almas para el cielo y cuerpos para la república”. En este sentido, su ejercicio se concentró en la acción disciplinante contra los cuerpos (Foucault 1997) tanto como sobre el territorio selvático, mediante su transformación ecológica y cultural, en consonancia con un orden racional y logocéntrico (Escobar 2005).

Bajo una lógica eminentemente colonialista, los misioneros, centraron una gran parte de su acción en la fundación de poblados, la apertura de caminos, el establecimiento de sistemas económicos de mayor productividad, el monopolio de la venta de víveres de primera necesidad y la construcción de obras de infraestructura. La Chorrea, poblado que empezó a tomar forma alrededor de la institución educativa del Internado, congregó así servicios médicos, almacenes y lugares de venta de pieles y planchas de madera. Luego, otros internados indígenas se abrieron en San José del Encanto y Araracuara, en donde los misioneros cambiaban a los indígenas yuca, plátano, carne y otros productos de la región por herramientas, víveres y alimentos enlatados. Igualmente arquetípica de la empresa colonial misionera fue la finca ganadera instalada para fomentar esta actividad pecuaria en el internado de San Rafael del Encanto, con más de 250 hectáreas de pastos abiertas por los indígenas internos y 200 cabezas de ganado, allí donde antes moraba la inhóspita selva (citado en Farekatde 2004:13).

Al igual que las estaciones de misión, el penitenciario se convirtió progresivamente en el motor de la economía del Medio Caquetá, expandiendo sus explotaciones agrícolas y ganaderas y sus campamentos de extracción de productos forestales a centenares de kilómetros a la redonda e incluso abriendo la pista de aterrizaje que todavía hoy conecta a esta región con el resto del país. Para el penal la mano de obra indígena fue fundamental. Ahora bien, si para amedrentar a los presos la violencia y la tortura fueron generalizadas, con respecto a los indígenas de la zona, la prisión entabló relaciones de servidumbre que poco distaron de las de la época cauchera. Esta vez, los indígenas no fueron explotados a cambio de esta materia prima, sino de su conocimiento de la selva, convertido en mercancía de intercambio por herramientas y víveres. La población mestiza y los indígenas que se vincularon para prestar servicios de vigilancia y abastecer al penal de alimentos cultivados y productos extraídos de la selva, conformaron progresivamente el asentamiento urbano de Puerto Santander, sobre el río Caquetá, hoy excluido del resguardo pero importante punto de convergencia de actividades comerciales. Esto introdujo nuevas relaciones económicas y sociales con las comunidades vecinas, concentró nuevamente el poder entre los indígenas que se desempeñaban como funcionarios del penal y desestructurando aún más los espacios de socialización tradicionales.

A lo largo de varias décadas de presencia continua (60 años en el caso misionero y 30 en el del Penal), ambos actores se convirtieron en protagonistas fundamentales en la articulación de la región y de sus pobladores con el catolicismo, el castellano y la productividad capitalista.

En este sentido fueron importantes actores de la globalización amazónica, tanto a nivel económico, como de la difusión de toda una serie de referentes que poco a poco se afianzaron en la memoria regional. Aunque los efectos de ambas instituciones fueron múltiples uno es particularmente importante en el proceso que intentamos reconstruir: la instauración de un modelo particular de división sexual-racial del trabajo que se apoyó en la integración de los hombres como fuerza “remunerada” de trabajo y en una educación estrictamente dividida por sexos.

2. *Trabajar para progresar*

Como mencionamos antes, en el proyecto progresista el trabajo tuvo un valor fundamental. Sin embargo para entender las implicaciones de la noción de trabajo que se promovió en la región del Predio Putumayo y su confrontación con modelos de trabajo indígena es útil retomar la distinción que la teoría feminista propone entre la división racial y sexual del trabajo productivo y reproductivo. Desde este enfoque, el trabajo de reproducción social se refiere a las actividades y relaciones que tienen como objetivo la supervivencia diaria y cotidiana de las personas y que se extienden en el tiempo a través de las generaciones (Nakano Glenn 2009:22-25). Este, típicamente asociado a la esfera doméstica, implica también un trabajo mental, emocional y manual, organizado de maneras diversas y diferencialmente valorado según las sociedades. Aunque el trabajo reproductivo puede incluso generar ingresos y convertirse en un vehículo de ascensión social (como en el caso del *care*), una constante histórica ha sido su inferiorización y asociación natural con determinados grupos sociales, entre ellos las mujeres y los actores étnica y racialmente marcados.

En el caso de la *Gente de Centro* a pesar de que existe una separación tajante entre los sexos y sus lugares de acción, esta distinción entre lo productivo y lo reproductivo no se construye bajo los mismos parámetros. Para estos grupos uno de los ámbitos que estructura la vida social con mayor trascendencia es el trabajo agrícola cuyos espacios privilegiados son la chagra y el monte. Este es productivo y reproductivo a la vez en la medida en que provee sustento material tanto como propiedades morales y capacidad de agencia. De acuerdo con Tobón (2010:162-163), quién recoge los postulados de las principales etnografías hechas con los grupos de la zona, el trabajo agrícola es un dominio que confiere identidad social y que regula el comportamiento de los hombres y las mujeres. Este se encuentra ligado a los modos de sociabilidad, a las prácticas ceremoniales, a la representación de la naturaleza, a los sistemas de creencias y de pensamiento. En este sentido, no sólo implica un conocimiento de la naturaleza ni se restringe a los espacio físicos, sino que se extiende a otros planos culturales

como el del cuidado y crecimiento de los hijos y familiares. Londoño apunta, en esta misma dirección, que en el caso de los muinane -uno de los grupos que conforman La *Gente de Centro*- la palabra “cultura” en su acepción etimológica de siembra, selección y cuidado, se acerca bastante bien a la definición de los indígenas sobre su propio estilo de vida. En sus discursos, la vida humana es un proceso de producción de gente, en donde los parientes participan en cada etapa para dar forma y contenido de la misma forma como se siembra, abona y protege los cultivos, pero a su vez utilizando las sustancias derivadas de estos mismos cultivos (Londoño, 2004:2). Hombres y mujeres, aunque tienen técnicas, espacios, productos, tiempos y ritmos asignados –pero no totalmente exclusivos- trabajan a la par para conseguir “abundancia” y sus saberes son igualmente valorados: “Tanto la mujer como el hombre nacieron juntos, por lo que ninguno es más que el otro, mantienen con su opuesto una igualdad de poderes (...) Complementarios y opuestos, cada uno cumple trabajos específicos que nacen con la Palabra” (Azicatch 2008: 16).

El ser “hombres y mujeres trabajadores” implica que se ha recibido toda una serie de instrucciones, prácticas y saberes particulares para cada sexo y grupo de edad – la palabra de trabajo- que, a su vez, es “palabra de producción y de crecimiento” de la gente. Cuando se logra una cosecha exitosa y se ha enseñado a los hijos el trabajo hortícola y la producción de yuca, de coca, de tabaco, de maní y de frutas llega el momento de “la palabra de vida” que expresa las condiciones óptimas de bienestar: vivir con salud, tranquilamente y bajo las reglas cotidianas del trabajo. Por esto, el trabajo representa “el logro de las virtudes morales” de un hombre o de una mujer (Tobon, 2010b).

A pesar de la omnipresencia e importancia del trabajo agrícola, los discursos progresistas de la misión y del penal justificaron su acción en la falta de disposición de los indígenas para las actividades productivas. Fray Pacífico de Vilanova decía, por ejemplo:

“No creo que a nadie le ocurra contar a los indios del Caquetá y Putumayo entre civilizados, pues aunque la Misión a conseguido muchísimo en ese sentido, falta todavía mucho para hacer: una raza salvaje no se civiliza en algunos años, deben transcurrir varias generaciones para que dejen sus hábitos repugnantes y absurdas tradiciones y abandonen su innata pereza dedicándose sus individuos al trabajo y pequeñas industrias.” (en Domínguez y Gómez, 1994:43)

Como vemos, en el modelo cristiano-modernista que se implementó en el Predio Putumayo el trabajo tuvo un valor inminentemente moral. Esto es particularmente evidente en el caso de la Colonia Penal, donde uno de los detenidos explicaba:

—Se llamaba colonia agrícola porque los presos veníamos apagar nuestra condena con trabajo forzado. Limpiábamos potreros, arreglábamos las carreteras, sembrábamos yuca, maíz, plátano, había vacas. En esos tiempos, Araracuara era muy productiva,

había carros, las carreteras estaban arregladas, había ganado, pescado pa mandar a Bogotá. Donde hoy está el pueblo era desmontado, [hoy] la selva ha recuperado su espacio” Revista Semana 5 junio de 2011

Aquí el trabajo no sólo tuvo una dimensión rehabilitadora. A través de este se buscaba ejercer ~~pena~~ “pena corporal” a quienes se creía que lo merecían. En la medida en que el delincuente era asociado al pecado, la necesidad de crear un espacio socializador y una educación laboral que racionalizara el trabajo, se crearía un orden social positivo (Farekatde 2004:31). De hecho, la ley preveía que si las tierras trabajadas y cultivadas eran productivas al final de la condena de los presos, estos se adjudicarían su propiedad como colonos. De esta manera se poblaría definitivamente esta tierra ~~desierta~~”, alejando de la zona andina a sujetos indeseables y convirtiéndolos en individuos útiles y productivos a más de 1700 hombres presos (Useche 1998, Jaramillo 2005).

Los indígenas, por su parte, también otorgan al trabajo una dimensión rehabilitadora de la cual hace parte integrante el sufrimiento. Nieto anota al respecto que los conceptos de ~~aguantar~~” y sufrir” son los que constituyen la idea de trabajo para la *Gente de Centro* y son condición necesaria para disfrutarlo realmente (2007:33). Allí donde se separan ambas concepciones es en el resultado esperado de las actividades productivas. Para los indígenas el sufrimiento que proporciona el trabajo debe convertirse en gozo y alegría; por esto no constituye una obligación y está organizado bajo ritmos que no obedecen únicamente a una preocupación por la efectividad sino a toda una serie de normas sociales cuya función es garantizar la cohesión.

En contraste, para los misioneros y actores del Penal el trabajo sólo era reconocido como tal en la medida en que se ajustara a un modelo patriarcal hegemónico, produjera excedentes y se asociara con algún tipo de industrialización y urbanización incipiente. Como resultado de este choque de visiones, el discurso hegemónico que se generalizó a partir de esta época buscó, en primer lugar, desvalorizar deliberadamente las actividades agrícolas tradicionales realizadas por los indígenas; y, en segundo lugar, fomentar una separación ideológica entre un trabajo masculino productivo y una actividad femenina externa, menos valorada y ajena al mercado laboral. Para esto las misiones capuchinas se valieron de dos armas poderosas, la evangelización y la educación.

3. *Las huellas de la cruz*

~~Hace~~ 50 años llegó el cura. Se construyeron los internados. Nosotros mismos trabajamos para construirlos (...) ¿Y donde está ahora la enseñanza? ¿Para que ha servido? (...) Quizás algo si queda. Los muchachos aprendieron medio medio. Saben

hablar español, saben leer y escribir y saben sumar y restar: ya no se dejan tumbar tan fácilmente, ya no comen tanto cuento de los blancos como nosotros lo hicimos al principio” (Primera Reunión de capitanes y Líderes, Fundación Puerto Rastrojo, 1989)

La evangelización y educación católica en el Predio Putumayo configuraron de manera histórica sincretismos propios, maneras particulares de vivir la religión impuesta, y en la mayoría de los casos, de acercarla a prácticas y costumbres culturales locales (Demera 2003:175). Pero, tal como lo recuerda Roza (2010:395) la noción gramsciana de hegemonía resulta bastante más adecuada para entender que en este proceso una visión del mundo fue parcialmente impuesta y transformada. De acuerdo con este autor, la acción misionera no sólo incluyó prácticas de adoctrinamiento orales y visuales sino también prácticas disciplinares, materiales y corporales encaminadas a inculcar y producir disposiciones religiosas entre los indígenas. Así, el internado, siguiendo una óptica etnocéntrica, se valió de métodos altamente represivos. Allí se les prohibía hablar su lengua, eran azotados y obligados a diversos maltratos corporales, todo esto apoyado en el mandato gubernamental que ordenaba a los misioneros la “reducción de los salvajes a la vida civilizada” (Decreto 74 de 1898). Incluso a finales de los 60 una antigua interna recordaba:

—En esa época no había profesores indígenas, puros blancos...esa gente si son estrictos! Eso le pegaban a uno, aquí en el brazo, morado por acá y morada por allá, y el padre que andaba con una —ulebrita”; cualquier diablura que uno hiciera ¡Dele! Yo tenía las piernas todas negras de morados. Yo me aburrí hartó con él! (N.E. mujer uitoto, proveniente de la Chorrera, Bogotá 2003).

Por su parte, la educación, mecanismo privilegiado de reproducción y continuidad de tales disposiciones religiosas se dio a la labor de inculcar también toda una serie de prácticas productivas. Estas se ejercieron mediante una estricta división sexual de las tareas y saberes inculcados a los niños y niñas indígenas, así como a través de una organización temporal de las actividades pedagógicas, religiosas y agrícolas, radicalmente distinta a la de las propias comunidades. Contrariamente a los procesos de socialización tradicionales, el año escolar duraba así 9 meses en los que niños y niñas vivían completamente aislados de sus familias. El día comenzaba con una serie de rituales destinados a arraigar sentimientos patrióticos (izada de bandera y canto del himno nacional) y seguía con el aprendizaje de un español estándar, urbanidad, catequismo y nociones de matemáticas. Las tardes y los fines de semana estaban dedicados a las labores agrícolas, siempre en pro del crecimiento económico de la misión. La escuela, en este contexto, además de ser una empresa de civilización y catequización se convirtió en una herramienta de control del conjunto de las actividades cotidianas (López 2000).

Las “auritas” cumplieron en esta labor un papel fundamental. Aunque ellas mismas representaban una figura transgresora en su época, internas en un territorio simbólico que desde la óptica colonizadora se definió como exclusivamente masculino, muchas de sus enseñanzas reprodujeron con ahínco el modelo patriarcal andino que rigió hasta finales del siglo XX. Estas, en palabras del prolífico Fray Pacífico de Vilanova:

(...) con cariño de verdaderas madres asean aquellas pobrecitas indias, las enseñan a vestirse, a coser y a practicar los oficios domésticos, sin olvidar un punto en la enseñanza del catecismo, del castellano, leer, escribir, contar y varias nociones útiles para su **extraordinaria condición**” (1947, el subrayado es mío).

Así, las niñas aprendían a ser mujeres bajo las estrictas normas de recato y sumisión que regían el comportamiento ideal femenino, mientras las religiosas intervenían abiertamente en todos los asuntos de la vida privada y cotidiana, especialmente lo que tenía que ver con la elección de la pareja y la formación de la familia. Este modelo educativo difundió entre las mujeres una serie de conocimientos de la esfera doméstica (aseo, cocina, costura), de por sí sub valorados con respecto a los que se les inculcó a los hombres, pero además, desprovistos del sentido que tenían en la cosmovisión indígena, en donde eran altamente estimados por ser parte constitutiva de la producción de la vida humana. Aquí, si se esperaba que las mujeres se mantuvieran relegadas a su hogar, como lo imponía la ideología católica-occidental de la época, no era sólo por el hecho de ser mujeres sino porque, en tanto indígenas, este era su único destino, casi una proeza dada su “extraordinaria condición”. En este contexto de extrema violencia simbólica muchas de las niñas de entonces crecieron con una imagen peyorativa de las actividades de sus madres y abuelas y aunque muchas se vieron obligadas a volver a las chagras, en ellas empezó a fraguarse el sueño de “hacer abundar” algo más que yuca, piña y maní.

A lo largo de los años el internado cambió de política frente a los indígenas, introdujo maestros de las comunidades y flexibilizó sus funciones policivas. Sin embargo, este continuó centralizando los distintos órdenes de la actividad social, no sin generar controversias entre los indígenas y los antropólogos que empezaron a irrumpir en el paisaje amazónico. Mientras las crónicas misionales enaltecían la función de las estaciones y los internados, condimentando las descripciones del trabajo de los religiosos con escenas heroicas de sufrimiento, sacrificio y tenacidad, la antropología, especialmente aquella que se realizó desde los años 70, reunió esfuerzos para denunciar el proyecto colonial de las misiones que incluía el robo de tierras a los indígenas, el trabajo forzado, la arbitrariedad, la deculturación, la concentración del poder y la dependencia económica, hasta llegar a ser consideradas como la

mayor amenaza para la autonomía cultural y la supervivencia indígena (Bonilla 1968 y Oostra 1988).

El antropólogo Meno Oostra quien realizó varios viajes a las misiones capuchinas del Mirití a finales de los años 60 describía al misionero como “el hombre más poderoso del río [...] por su poder sobrenatural, su riqueza económica y su influencia social” (1988:3). Este tenía control sobre las actividades rituales, económicas y políticas y trabajaba a la par con el “corregidor”⁴⁸ quien ejercía labores de vigilancia sobre las poblaciones. Pierre-Ives Jacopin, también en los 70, resaltaba otra de las funciones primordiales del internado: este proveía a los indígenas de artículos de los que dependían como municiones, hamacas, anzuelos, sal, pilas, jabón y ropa; constituía además un lugar de encuentro y de cohesión por lo que cumplía una función social tan importante que el mismo antropólogo reconocía que “si el internado desapareciera, los jóvenes probablemente emigrarían rápidamente a los centros urbanos, con todos los problemas del caso” (Jacopin 1970:156).

Por su parte, como ocurre con los caucheros y con los actores del penal, las relaciones que las y los indígenas establecieron con los misioneros capuchinos y las madres Lauras superan ampliamente cualquier visión binaria. En sus propios relatos se entremezclan la gratitud y el desprecio, la identificación y la resistencia frente a la acción continua de estos actores que transformaron definitivamente la configuración social, económica y política de la región al imponer un nuevo régimen bio-político de relación entre las sociedades indígenas y la nación colombiana desde los años 30 hasta los 90 del siglo XX. Como bien lo señala Pineda (2006), la acogida que tuvieron en un principio las misiones debe entenderse como una suerte de salida mesiánica a la crisis dejada por el caucho en la que estas instituciones ofrecieron ayuda inmediata y protección física y psicológica. A pesar de sus dudosos métodos fue gracias a su acción que los indígenas pudieron luego sentarse a negociar en español con representantes del gobierno, de los grupos armados y de tantos otros actores externos que han llegado a la región. Sin embargo, esta proximidad que se reforzó con los años no les impidió ser críticos frente a la labor que debía cumplir el internado.

Un informe realizado en 1979 en algunos de los principales internados de las comunidades indígenas amazónicas muestra que el 40% de las familias entrevistadas consideraba que la función de estos planteles educativos debía ser la de capacitar para un manejo más efectivo de la chagra y el 60% pensaba que el alumno debía ser preparado para oficios que le permitieran conseguir un trabajo remunerado (Cifuentes et al 1979: 127). En la comunidad de Aricuará,

⁴⁸ Los corregidores eran enviados desde Leticia para mediar en asuntos de alguna gravedad que no pudieran ser solucionados por los capitanes indígenas

en el Vaupés, el conjunto de los estudiantes manifestó preferir una instrucción en artes y oficios, en particular música, enfermería carpintería y mecánica para los hombres, y para el total de las mujeres modistería (Cifuentes et al 1979: 138). Esto no quiere decir que se haya dejado de lado las actividades tradicionales de subsistencia, pues tras su salida del internado (que hasta los años 60 sólo incluía la instrucción primaria) los y las jóvenes indígenas regresaban a sus comunidades para formar sus familias y en la mayoría de los casos debían abrir sus chagras y continuar con las labores productivas que les ofrecía el medio selvático o bien, emprender un tardío proceso de aprendizaje de las actividades tradicionales y comunitarias. Lo que si nos muestra es la temprana aparición de un debate que no ha dejado de actualizarse y que enfrenta a las generaciones e instituciones presentes en la zona en torno a lo que constituye un futuro deseable para los jóvenes y un trabajo apropiado para cada sexo. Refleja, así mismo, el deseo omnipresente, para hombres y mujeres de adquirir un trabajo remunerado, una forma de producción que empieza a tomar cada vez más lugar en las representaciones de aquello que debe ser un “verdadero trabajo” hasta adquirir dimensiones casi redentoras.

Sin duda, un elemento que entró a complejizar aún más esta situación fue el dinero. Aunque como hemos visto, el trabajo de los indígenas se cambió durante mucho tiempo por mercancías, desde esta época el dinero empezó a circular en la región, convirtiéndose en un elemento extremadamente importante de la vida diaria que tuvo que ser igualmente integrado en los sistemas clasificatorios y filosóficos indígenas. Según nos comentaron un líder político y un abuelo en el trabajo de campo realizado para esta investigación el dinero es por definición caliente, y por lo tanto puede enfermar, causar daño y muerte. Por eso es necesario manejarlo con cuidado y realizar toda una serie de procedimientos rituales y cuidados para bajarle la temperatura. En esta misma dirección Rosas (2007:68-69) describe el carácter multifacético del dinero en el Mirití-Paraná, un elemento caliente, en el que se conjugan el deseo pero también la rabia, uno de los sentimientos más nocivos y difíciles de manejar dentro de las cosmovisiones amazónicas.

En un plano material, el dinero, escaso pero presente, devino en una fuente cada vez más presente de deseo y necesidad para los indígenas. En esto las misiones jugaron un papel ambiguo: mientras que condenaban el uso y la distribución de dinero a los indígenas, sus almacenes y servicios funcionaban por medio de este valor de cambio. Así, a finales de los años 70 una religiosa de la congregación de las Lauritas afirmaba en tono paternalista: “al indígena no se le puede dar dinero, si ellos tienen el dinero lo van a utilizar en alcohol, van a estar borrachos” (en Cifuentes et al 1979:177). Sin embargo, cuando el mismo indígena

requería desplazarse, este debía pagar el trayecto con dinero y a la misma misión, quien era la propietaria de las lanchas y otros medios de transporte. A este no le quedaba otra alternativa que enlistarse en las cuadrillas de trabajadores del auge del momento o esperar con paciencia la venta de sus productos.

Aunque podríamos extendernos mucho más en ejemplos de este tipo, debemos retomar la pregunta por las incidencias en las relaciones de género que el orden progresista trajo consigo.

4. Acciones diferenciales para hombres y mujeres

En el caso de los internados de misión resulta particularmente interesante explicar cómo la acción misional fomentó la exclusión de las mujeres (y su subsecuente partida), esto a través de la difusión de una oferta laboral y educativa que privilegió sobre todo a los hombres indígenas jóvenes, bilingües y católicos. Diferentes acciones ejemplifican esta afirmación. Una de ellas fue el nombramiento de “catequistas bilingües”, muchachos jóvenes adoctrinados para implementar las políticas misionales que debían viajar a través del territorio ayudando a los funcionarios misioneros en la labor de divulgación de la religión católica; estos eran quienes conducían la liturgia dominical, entonaban los cantos religiosos y leían los evangelios. Más importante aún, estos muchas veces llegaron a ser “capitanes”, es decir autoridades elegidas por la propia comunidad para actuar como intermediarios entre las localidades y el Estado, reforzando el papel de la misión y de las actividades religiosas como vehículos de promoción social y de acercamiento al mundo del blanco. Recordemos que un capitán indígena, en 1966 podía ganar un salario de 60 pesos pagados por el corregimiento (Gasché 1972: 178).

Otra de estas acciones misioneras fue la gestión de becas para que los jóvenes más destacados prosiguieran sus estudios en Leticia, o en las pequeñas ciudades del eje cafetero y Cundinamarca, en instituciones que contaban con convenios con el vicariato apostólico de Leticia. Por supuesto, aunque este tipo de promociones representaban una ganancia significativa en términos de capital educativo y social frente a la comunidad de origen, las opciones para estos indígenas eran bastantes reducidas. Algunos terminaron los últimos grados de la educación secundaria en institutos agrarios, donde la educación no era de calidad ni podía competir con la de las instituciones de las grandes ciudades; otros, menos numerosos, pudieron acceder a la escuela normal superior de Leticia para formarse como maestros, uno de los oficios con mayor prestigio en las comunidades. Sin embargo, pocos dieron

continuidad a sus proyectos educativos por falta de apoyo financiero, por lo que regresaron a las comunidades tras unos años de ausencia. Su regreso tampoco fue fácil. Reinaldo, hoy de 70 años, recuerda que en el internado ganó una beca para estudiar en Madrid, Cundinamarca. Con su título de técnico agrónomo y varios proyectos de actividades comerciales en mente regresó a la comunidad de la Chorrera. Sin embargo, sus conocimientos no fueron aplicables allí pues su especialidad eran los cultivos de tierra fría.

El paso por estas instituciones educativas, a pesar de no ser considerado una vivencia especialmente exitosa, permitió, no obstante, que un número significativo de hombres⁴⁹, la mayoría de ellos hoy líderes políticos mayores de 50 años, compartieran esta primera experiencia de partida y de formación inter-étnica que les permitió más adelante destacarse en las carreras políticas e institucionales.

Para aquellos hombres que no sobresalieron especialmente en los estudios o no dieron muestras particulares de fervor religioso pero que, aún así, fueron apreciados por las directivas de los internados, las instituciones propusieron trabajos eventuales de reparaciones, desyerbe y mantenimiento de las instalaciones; trabajos que poco a poco entraron a representar una de las actividades más codiciadas de la región. Para finales de los setenta los informes consignan que los internados emplearon también mujeres como encargadas de los servicios, cocina y aseo. En el Mirití, por ejemplo, las dos empleadas ganaban \$2000 pesos mensuales, a través de contratos de palabra, en horarios que abarcaban desde la madrugada hasta el anochecer y bajo condiciones bastante precarias, mientras que los hombres motoristas, únicos indígenas incluidos en la nómina, ganaban \$80 pesos al día (Cifuentes et al 1979). Este salario, aunque era bajo en términos del salario mínimo nacional (estimado en \$3.150 pesos en las zonas rurales) representaba un capital importante para los hogares indígenas, aún cuando los precios de los víveres, ropa y herramientas en los que este era invertido tenían un valor hasta tres veces superior que en el centro del país.

Con este somero análisis hemos querido mostrar como la llegada del progreso a la región del Caquetá-Putumayo se instauró a expensas de una confrontación entre dos modelos de trabajo. Al consolidarse las misiones y el penal como actores hegemónicos de la región se fomentó una división entre ámbitos productivos y reproductivos de la vida cotidiana de la *Gente de Centro* que contribuyó a la desvalorización del trabajo femenino en la chagra, considerado cada vez menos como un “verdadero trabajo”. Esta posición la encontramos sobre todo en los testimonios de las mismas mujeres. Nora nos contaba de manera elocuente:

⁴⁹ Este caso es también el de una minoría de mujeres de las que nos ocuparemos en el tercer aparte de este capítulo.

—Yo me imagino a mi mamá y me da mucho pesar. Pobre mamá de uno trabajando en ese sol. Cuando yo vivía allá en la casa vivíamos es trabajando! Yo estuve cuatro años en el internado de Chorrera hasta tercero y después salí a la casa y allá me toco trabajar como dos años, cultivar, cultivar, 500 plátanos, 500 yucas, pero al por mayor! Y lo peor es que allá no se vende nada porque toda la gente tiene lo mismo. Yo creo que mi papá nos obligaba a ir a la chagra era sólo para amargarnos la vida...en vez de dejarlo a uno conseguir trabajo! Mire, mi hermana ella si trabajaba en el internado, ella cocinaba y una platica se ganaba, en cambio uno allá en la chagra sólo lo de echar a la olla! ”

Pero además, la instauración de este discurso progresista se tradujo también en una superposición del modelo patriarcal impuesto por las misiones con el de las sociedades indígenas, virilocales y patrilineales. De acuerdo con este último, la división sexual del trabajo no es un hecho reductible únicamente al ámbito de las tareas agrícolas; la vida ritual, los bailes, el aprendizaje de todo un corpus de tradiciones y prácticas están marcadas por la diferenciación entre los sexos y por la asignación de las mujeres a ciertos espacios específicos de la casa, de la maloca, del monte y de la chagra. Sin embargo, la visión patriarcal católica y conservadora difundida por el internado e indirectamente por el penal, confinó a las mujeres a estos espacios, agregando una visión moralista, paternalista y altamente negativa de las actividades que les eran atribuidas.

Así, a finales de los años 70 y comienzos de los 80 no era extraño que un número significativo de mujeres tuviera la impresión de estar no sólo condenadas a una actividad dura, difícil, llena de sufrimiento y no retribuida sino que además, al modificarse los espacios de socialización, esta quedaba desprovista de una buena parte de su significado e importancia social.

B. La ciencia y la cooperación internacional: la llegada del desarrollo

Tanto el progreso como el desarrollo fueron proyectos ideológicos en donde el poder y conocimiento se articularon, a la manera de una tecnología política, para actuar sobre ciertas poblaciones y espacios físicos. Como mencionamos más arriba, el progreso se basó en la idea de un mejoramiento gradual de los seres humanos, en términos morales y económicos. El desarrollo introdujo a este esquema nuevos elementos: una división geo-política del mundo y de sus habitantes basada en índices cuantificables de bienestar —el Tercer Mundo- y, de otro lado, la definición de una poderosa herramienta que ofreció la posibilidad de prever, normatizar y racionalizar el tiempo y el espacio: la planificación.

En Colombia la puesta en práctica del desarrollo como estrategia de intervención social data de un momento muy preciso en donde se reunieron una serie de condiciones históricas frente a las cuales este discurso constituía una respuesta viable; un momento en que «ciertas condiciones, comportamientos y estructuras de nuestros países se convierten en problemas para los países avanzados» (Escobar 1986:15). Durante este período, que comienza tras el fin de la segunda guerra mundial, surgen teorías, discursos, programas y estrategias, formas de poder y de conocimiento con relación a las cuales se define a una gran parte del mundo como «subdesarrollada». Tal y como el concepto de desarrollo se entendió entonces, ese conjunto de políticas debían reproducir, o al menos preparar el terreno, para que las zonas del llamado «tercer mundo» alcanzaran las características de las naciones más avanzadas: la industrialización, la urbanización, la educación, la tecnificación de la agricultura y la adopción generalizada de los valores y principios de la modernidad, es decir formas concretas de orden, racionalidad y de actitud individual (Escobar 1997: 2). En este sentido, el progreso tanto como el desarrollo conllevaron simultáneamente el reconocimiento y la negación de la diferencia, postulándose a sí mismos como el mecanismo a través del cual esta diferencia debía ser eliminada.

Las nociones de desarrollo y Tercer Mundo estuvieron estrechamente ligadas a las de Guerra Fría y modernización. Tal como lo muestra Escobar, el objetivo de las naciones que se embarcaron en la empresa desarrollista fue la creación de un tipo de sociedad equipada con los factores materiales e institucionales acordes con la civilización industrial, redefiniendo, al mismo tiempo, las relaciones entre Occidente y el resto del mundo (1986). En esta labor que se entendió a la manera de una verdadera cruzada, la ciencia cumplió un papel fundamental. Por medio de las ciencias sociales (economía, planeación, diseño de proyectos), las ciencias de la salud y las ciencias agrícolas se buscaba intervenir en los países subdesarrollados. Así se fue institucionalizando y profesionalizando el desarrollo a través de una infinidad de prácticas heterogéneas y discontinuas fomentadas por el Estado y por las instituciones internacionales y nacionales.

En el caso de la Amazonia, donde el discurso del desarrollo llegó un poco más tarde que al resto del país, el periodo comprendido entre las décadas del sesenta y ochenta representa un salto cualitativo en la ocupación de la Cuenca y en la relación de esta con los países soberanos y con el resto del mundo. Para autores como Fontaine (2006:29) esto se tradujo en grandes proyectos de agricultura y ganadería extensiva de baja productividad, en la apertura de vías de comunicación y en los procesos de colonización dirigida por los Estados Amazónicos, todo esto en el contexto internacional de la Alianza para el Progreso que impulsó esta serie de

acciones como sustitutas a las utópicas reformas agrarias promovidas por algunos sectores de izquierda.

En nuestro caso, otros factores complementarios llaman igualmente la atención: la llegada de centenares de expertos, la institucionalización de la ciencia como una nueva formación de saber-poder y la cooperación internacional que desde entonces entró a regir los destinos de las regiones más apartadas de la selva amazónica y de sus pobladores. Esto fue posible a través de una nueva representación de la naturaleza en la que ésta dejó de entenderse como una fuerza opuesta al ser humano, para ser progresivamente conceptualizada en términos de recursos explotables y rentabilizables.

En enero de 1969, se realizó en Leticia uno de los primeros simposios internacionales de biología tropical, antecedente al Tratado de Cooperación Amazónica (TCA) que se firmó en 1978 con miras a promover el desarrollo armónico e integrado de la Cuenca. Los ocho países miembros se comprometieron entonces a fomentar la investigación científica y tecnológica y al intercambio permanente de información, dando paso a una nueva visión sobre este territorio e institucionalizando un campo del saber –el saber sobre los ecosistemas tropicales- y sus disciplinas correspondientes. Así mismo y como lo menciona Echeverri (2002) a partir de 1979, cuando se publicó el estudio Radagramétrico de la Amazonia, el país tuvo por primera vez una noción de la magnitud de sus territorios amazónicos. Este proyecto conocido como Proradam elaboró mapas de geología, suelos y bosques, e informes sobre fauna, socioeconomía, y aptitud, uso y manejo de la tierra, constituyéndose en uno de los proyectos más ambiciosos que se han efectuado en la Amazonia colombiana.

Paralelamente a estos avances en términos del conocimiento del paisaje y del ecosistema, las poblaciones indígenas dejaron de ser definidas en los términos morales-ideológicos y raciales del salvajismo para apropiarse, poco a poco, de un nuevo vestido institucional: el de la pobreza. Bajo el discurso del desarrollo emergió una visión utilitarista y funcional de la pobreza, íntimamente ligada a consideraciones de trabajo y producción. De acuerdo con Escobar:

–(…) –el pobre”, –el desnutrido”, –el analfabeto”, –el campesino parcelario” –es decir todos aquellos –anormales” creados por el desarrollo y los cuales concibe como enfermos en necesidad de tratamiento , todos aquellos se convierten en los portadores de las nuevas tecnologías (crédito, educación nutricional, asistencia técnica, planificación familiar, atención primaria, etc.), en sus necesarios puntos de acción” (1986:25)

Entre los múltiples hitos importantes en la puesta en acción del discurso desarrollista amazónico resaltaremos dos, uno que tuvo su acción en el área de la Chorrera a través del proyecto de la Caja Agraria y, el otro, en el área de Araracuara, mediante la implementación

de la primera fase de proyectos de la Cooperación Colombo –Holandesa⁵⁰. Como veremos, ambos dan buena cuenta del proceso mediante el cual la Amazonia colombiana se convirtió progresivamente en un territorio estratégico, pero también de la manera en que se fomentó una diferenciación creciente entre la población indígena que reforzó las desigualdades de género instauradas por el proyecto del progreso.

1. Desarrollo e integración regional

El discurso del desarrollo en la Amazonia hace irrupción junto con la ratificación de algunos cambios en el proceso de ordenamiento territorial de la nación colombiana que tuvieron lugar durante la llamada “República Liberal” entre 1936 y 1945. Los llamados Territorios Nacionales, aquellas áreas periféricas del país que durante mucho tiempo estuvieron bajo custodia de las misiones y representantes del ejército, se consolidan en 1968 en Intendencias y Comisarias, es decir entidades territoriales de manejo especial (bajo la inmediata administración del gobierno) pero con participación en los recursos públicos de la nación y representación electoral en el congreso de la República. La diferencia entre ambas se medía en términos de su desarrollo con respecto a la zona Andina por lo que las intendencias podían aspirar a erigirse en departamentos una vez alcanzadas ciertas condiciones económicas, demográficas y sociales. La Amazonia se dividió así en una intendencia: Putumayo, y cinco comisarías: Amazonas, Guaviare, Guainía, Vichada y Vaupés.

Durante el gobierno de Alfonso López Michelsen se lograron los mayores avances en términos de la administración y gestión de estas entidades territoriales. Se crea así, en 1975, el Departamento Administrativo de Intendencias y Comisarias –DAINCO-, una institución clave en el devenir amazónico y en la orientación de las políticas que se aplicaron a la región y a sus pobladores⁵¹. Entre los setenta y ochenta, por ejemplo, se ponen en marcha el Plan Trienal de Inversiones (1977-1979) y el “Plan de las diez acciones básicas (1982)” en el que se definen metas y líneas de trabajo para mejorar las condiciones económicas, sociales y culturales de estos territorios. DAINCO se convierte así en la institución reguladora de la

⁵⁰ Entre los países cooperantes con Colombia se encuentran Holanda, Estados Unidos, Inglaterra, Francia, Canadá y Alemania occidental. Los programas de estos países han incluido ayudas financieras, capacitación y ayudas técnicas.

⁵¹ DAINCO manifestó posiciones que oscilaron entre el desarrollismo y el indigenismo. Uno de sus más célebres directores propuso, por ejemplo, la creación del “tronco-carril”, un ferrocarril de largo alcance que funcionaría con los recursos maderables extraídos de las zonas periféricas. En contraste, a mediados de los 80, bajo la dirección de Roque Roldán Ortega, abogado indigenista, se sientan los primeros antecedentes para el reconocimiento territorial de las áreas protegidas indígenas, se desarrolla el sistema de atención en salud y de educación.

salud, la educación, la infraestructura y los proyectos de crecimiento económico. Con este contexto en mente veamos ahora las manifestaciones puntuales de estas políticas desarrollistas en la zona del Caquetá-Putumayo.

La instalación de la Caja Agraria en la Chorrera responde a un curioso litigio territorial que ejemplifica con agudeza el funcionamiento de las políticas amazónicas y el inexistente margen de acción que se les otorgó a los indígenas dentro de ellas. Recordemos que en tiempos de la explotación cauchera y del conflicto colombo-peruano el área del Predio Putumayo estaba en disputa por ambos países. Para solucionar las divergencias, en 1939 el gobierno colombiano negoció con la Casa Arana, comprándole sus predios por \$200.000 dólares. Sin embargo, ante la falta de solvencia del Estado el Banco Agrícola Hipotecario, antecesor de la Caja de Crédito Agrario Industrial y Minero, paga los primeros 40.000.

En 1964 esta última entidad conocida como “La Caja Agraria”, que para entonces constituye una de las más importantes del país, descubre por casualidad que entre sus activos cuenta con más de 5 millones de hectáreas entre el río Caquetá y Putumayo (y sus indígenas incluidos). Deciden entonces pagar los 160.000 dólares restantes a uno de los representantes de Arana y mediante una escritura firmada en Bogotá toman posesión legal del territorio.

Varios años después, en los 80, se le informa a la *Gente de Centro* que su territorio ancestral ha sido comprado por la entidad bancaria, quien decide instalar su sede en las antiguas instalaciones de la Casa Arana. Para ello recuperan cuidadosamente las oficinas, los espacios de almacenamiento y hasta los calabozos, epicentros del horror vivido por los hombres y mujeres indígenas que con asombro ven renacer la temible casa de los escombros. “La Casa Agraria”, como fue llamada con ironía por la población, se proponía ejecutar allí el “Proyecto La Chorrera” cuyos objetivos eran el estudio, conservación y aprovechamiento de los recursos naturales de flora y fauna, del potencial hídrico, energético y mineral de la zona, así como la cooperación con los indígenas con quienes se esperaba desarrollar programas de agronomía, palma de seje, piscicultura, etno-botánica y agro-industria (Dominguez y Gómez 1994).

Un poco antes en el tiempo, se establecieron en Araracuara los proyectos de cooperación colombo-holandesa para el desarrollo. Aunque la Cooperación Internacional, entendida como el conjunto de acciones que implican transferencia de recursos financieros, técnicos y humanos entre dos países se remonta a los años 60 en Colombia, el periodo comprendido entre 1978 y 1990 marca la primera fase de acciones conjuntas entre representantes del gobierno colombiano y expertos holandeses en la zona de nuestro interés. El propósito allí fue el de aumentar las posibilidades comerciales entre ambos países y mejorar las condiciones

humanitarias de las áreas rurales y apartadas. Proyectos tales como PRORADAM, DAINCO-CASAM, el programa de atención primaria en salud y el proyecto para el diseño de un sistema de educación en los Territorios Nacionales fueron iniciativas por medio de los cuales, por primera vez, el gobierno colombiano intentó integrar la región amazónica a procesos nacionales mediante una atención sistemática a las poblaciones locales (Zewuster 2010:71). Un vistazo a los objetivos de estos proyectos da buena cuenta de las transformaciones en el tipo de acción e intervención que se hicieron en la época:

Tabla 4. Proyectos de cooperación holandesa de influencia en la región del Caquetá-Putumayo, 1977 - 1990

Nombre y ejecutores	Objetivo principal	Duración
Proyecto Radargramétrico del Amazonas (Proradam): CIAF, IGAC y Ministerio de defensa	Estudiar a nivel exploratorio los recursos naturales y humanos de la región con el propósito de disponer de los elementos básicos de juicio para planificar y orientar su integración al proceso de desarrollo de la nación.	1977-1979
Granja Experimental Araracuara: DAINCO y Corporación Araracuara	Efectuar prácticas productivas experimentales en el sector agropecuario y silvicultural en la zona de Araracuara	1978 – 1980
DAINCO-CASAM	Apoyar la creación de condiciones en los Territorios Nacionales que partiendo del uso racional de los recursos naturales promuevan un desarrollo integral así como la difusión de sistemas productivos de las más aptas tecnologías para la explotación de los recursos naturales de la región amazónica	1980- 1990
Sistema de educación en los Territorios nacionales: Ministerio de Educación	Implementación de un nuevo modelo-sistema de educación que contribuya a que los indígenas puedan mejorar sus condiciones de vida, propiciando un desarrollo que les permita una vinculación activa a la comunidad nacional sin que pierdan su identidad étnica, social y cultural.	1978- 1982

Fuente: Elizabeth Zewuster, 2010

Como vemos, estos proyectos cuyas áreas de acción se concentraron en La Chorrera y Araracuara estuvieron dirigidos a crear mecanismos de control articulados que pudieran actuar sobre los recursos naturales, sobre sus formas de uso y explotación, y, al mismo tiempo, sobre los habitantes de los bosques húmedos. Se trataba de generar conocimiento y de aprovecharlo, mediante inventarios, sondeos y experimentos, y de explotar los recursos no ya en nombre de la civilización sino del fortalecimiento de un sistema capitalista que beneficiaría a indígenas y no indígenas a través de su acción redentora. A su vez empieza a surgir aquí una preocupación por la cultura que podemos ubicar dentro del concepto de “desarrollo integral”, en el cual, como lo indica Marisol de la Cadena para el caso peruano, la palabra integral se

refería a la necesidad de considerar la «cultura» para lograr la (supuesta—siempre supuesta) incorporación del indígena a la vida nacional y a los aspectos físicos y económicos del «desarrollo» (2006:69). Sin embargo, preservar la cultura no significaba aquí no modernizarla. Significaba sobretodo definir acciones viables con el fin de «mejorar» al indígena y resolver la precariedad de sus condiciones de vida.

Tal como lo resaltan Restrepo y Rojas «La producción, circulación y uso del conocimiento pueden constituirse en prácticas de poder, tanto para los sectores hegemónicos como para los subalternos» (2004: 29). Es así como, en muchos casos, los proyectos fueron acogidos por los propios indígenas con optimismo; en otros encontraron franca oposición. En la Chorrera, por ejemplo, los hombres que ya eran adultos en la época de los 80 recuerdan con agrado la capacitación que les dio la Caja Agraria en ciertas actividades como la ebanistería y la construcción, especialmente porque fueron fuente ocasional de ingresos monetarios⁵². Entre las jóvenes generaciones, por el contrario, la oposición a la intervención de la Caja Agraria se convirtió en el estandarte de lucha que luego llevaría al reconocimiento del resguardo, como veremos un poco más adelante. Volvamos ahora al desarrollo y a sus efectos.

A mediano y largo plazo la gran mayoría de los proyectos mencionados fracasaron y la región se convirtió, utilizando la expresión de J. Gasché, en un «cementerio de proyectos». Las razones fueron de varia índole; estas incluyeron desde la falta de adecuación del medio amazónico para el cultivo y la cría de animales y plantas a larga escala, hasta el desfase entre modelos importados de sociedades urbanas frente a aquellos que regían entre los pueblos del bosque húmedo⁵³. Incluso la acción de DAINCO, a pesar de sus esfuerzos por crear instrumentos institucionales, fue duramente criticada por su falta de coordinación con el gobierno nacional, por el poco cumplimiento de las metas propuestas, la falta de presupuesto, la ausencia de seguimiento de los proyectos instaurados y la insuficiente atención al total de la población de las intendencia y comisarias (Gazeta Constitucional, 1991:22).

Como en el caso del progreso, el impacto en la región del discurso del desarrollo fue decisivo, especialmente en lo que se refiere a la representación ideológica del indígena que desde

⁵² Entrevista a Faustino Farekatde, 75 años, La Chorrera 2007.

⁵³ Ejemplo de uno de estos proyectos a vocación desarrollista fue la cría de aves de corral promovida en La Chorrera durante los años 90 con recursos de la cooperación holandesa. Según me relataron durante el trabajo de campo varias de las familias que participaron en el proyecto, tras la adecuación de los corrales y capacitación técnica, los pollos se escaparon o murieron rápidamente puesto que los indígenas no consideraban necesario alimentar las aves. Dentro de su propia concepción cultural estas aves no son animales sociables, por lo que el lazo de domesticidad necesario para generar los hábitos de la cría entre productores y animales no se dio.

entonces empezó a inscribirse en otros registros simbólicos. En efecto, la definición social de los indígenas a partir de referentes raciales dejó paso a una caracterización que progresivamente se forjó en términos étnicos y socio-económicos. Por supuesto, según los cambiantes intereses de los actores presentes en la región, esta representación osciló entre dos lados de la balanza: algunas veces defendió la imagen del indígena como víctima de niveles de pobreza casi extremos, insalubre, menos educado y fundamentalmente necesitado de atención; en otras, este comienza a entenderse como depositario de una cultura en peligro de extinción. Esto se explica por la acción concertada de los científicos y antropólogos cuya presencia se vuelve cada vez más notoria desde los años setenta. Se introduce así, una preocupación por la integración de estas poblaciones a la nación sin tener que perder en el camino su identidad étnica y por una valoración positiva de sus prácticas y conocimientos. Cabría entonces preguntarse si esta valoración de corte “indigenista” benefició por igual a toda la población y si introdujo cambios en las desiguales relaciones que se entablaron entre poblaciones étnicamente diferenciadas.

2. Cocineras vs informantes en el trabajo científico

Como vimos antes, la instauración del discurso del progreso en el Predio Putumayo se tradujo, entre otros, en una desvalorización de las prácticas y saberes de las mujeres generada sobre todo por la acción de los internados de misión. Nos interesa explicar ahora cómo, bajo el discurso del desarrollo y la presencia de los muchos científicos que por allí pasaron, se generó una sobrevaloración del conocimiento de los hombres. Esto resultó en mayores posibilidades de adquirir capital económico y social así como en la gestión de las primeras experiencias de movilidad temporal hacia la capital del país.

Lo anterior se hace bastante evidente en la figura del “informante”. En efecto, los informantes cumplieron un rol fundamental tanto para las investigaciones de carácter biológico como para aquellas llevadas a cabo por los antropólogos de la época. Un buen ejemplo lo encontramos en la elaboración del libro más influyente de la etnología amazónica colombiana “Desana: simbolismo de los indios tucano del Vaupés”, publicado en 1968 y al origen de una verdadera oleada de investigaciones nacionales y extranjeras sobre la Amazonia. Como se sabe, este se hizo sobre la base de una serie de entrevistas en Bogotá, con un indígena migrante: Antonio Guzman. Al respecto, Reichel Dolmatoff, uno de los padres de la etnología colombiana, describe su trabajo como una especie de etnografía experimental en la que se evaluaba la posibilidad de realizar etnografías con los indígenas, fuera de contexto, migrantes a las grandes urbes (Pineda 2005: 125). Aunque su metodología fue luego criticada, el interés por

construir un conocimiento sistemático sobre las cosmologías amazónicas tomó fuerza y la figura del “informante” se valorizó entre los propios indígenas. En 1974, por ejemplo, José García, sabedor muinane residente en las inmediaciones de Leticia se desplazó a Bogotá financiado por el Instituto Caro y Cuervo, con el objetivo de ayudar al departamento de lingüística; en su viaje, hizo contacto con el antropólogo Fernando Urbina quien hizo con él un extenso trabajo de reconstrucción mitológica (Urbina 2006:17). De la comunidad de San Rafael del Encanto la gente recuerda especialmente a Nestor Ichamón, quién permaneció en Bogotá durante varios años con el antropólogo Horacio Calle.

Pero el informante no sólo se valorizó fuera de las comunidades selváticas. Tal y como lo recuerda Pineda en su historia de la antropología amazónica, en el caso del Caquetá-Putumayo las posibilidades de investigación sobre los grupos indígenas de la zona presentaban ciertas dificultades. Aquí, las condiciones sociales no se adaptaban a las etnografías realistas y totalizantes que estaban en boga en el momento y que seguían, como los primeros maestros Boas o Malinowski, el precepto según el cual el etnólogo debía participar en todos los aspectos de la vida cotidiana y del pensamiento del grupo a estudiar. Para entender lo que había ocurrido con estas sociedades -aún marcadas por la reciente historia de terror y explotación- había que tornarse hacia la tradición oral puesto que la experiencia histórica estaba condensada en los mitos; en esos corpus de saber que sólo poseían unos pocos y cuyo conocimiento garantizaba el acceso a un nivel de percepción único sobre esas sociedades “otras”. Por esto los etnógrafos se volcaron hacia los mambeaderos, desde los cuales reconstruyeron, con oído atento, la historia del caucho, los mitos de origen, los sistemas de parentesco, entre otros temas preeminentes.

Poco a poco se fue configurando la figura del “abuelo sabedor” como:

— .aquel hombre que posee en su canasto, en su corazón, el saber ancestral, así como la sabiduría de lo cotidiano. Por ello el abuelo sabedor es el sostén de la comunidad, el que expresa su sabiduría en los ritos cotidianos como el consumo colectivo de la hoja de coca, el cual se realiza luego de un cuidadoso proceso de preparación y en ocasiones especiales en un baile, máxima expresión de la religiosidad uitoto. Asimismo el abuelo sabedor es quien da consejo, porque él posee la palabra que alienta el existir cotidiano de la gente. Él es el símbolo del poder, pues él prepara a su pueblo para que esté a la altura de los tiempos sin olvidar sus tradiciones, su filosofar amerindio y su historia ancestral. Tampoco es posible hablar del rito sin la magnánima presencia del abuelo sabedor (Rozo 2005:80)”

Esta descripción remite por supuesto a una figura importante dentro de la organización social de la *Gente de Centro* y de otros grupos amazónicos. Pero más allá de su rol dentro de los sistemas organizativos de los grupos de las tierras bajas, refleja sobretudo la imagen proyectada y, altamente idealizada por los no indígenas, acerca de un personaje en el que

convergen todos los dones, las virtudes, el conocimiento y el poder. Así, además de su valor, de por sí intrínseco dentro de la propia comunidad indígena, el abuelo sabedor se convirtió en una figura de distinción, construida y constantemente revalorizada desde la mirada de los blancos antropólogos, científicos y funcionarios que acudían a las malocas en su búsqueda.

Nos interesa remarcar que los etnógrafos y, en menor medida, etnógrafas que recorrieron la región también representaron posibilidades importantes de retribución monetaria a cambio del trabajo demandado a los indígenas, abuelos sabedores o informantes en general. Gasché (1972: 194) en la misión etnográfica ya citada, a finales de los 60, cuenta que encargó a cuatro hermanos de una familia uitoto recopilar, escribir y traducir varios cantos. Por cada canto terminado el antropólogo les pagaba 5 pesos, corroborando la mayor disponibilidad de los hombres a colaborar con su investigación ante la posibilidad de obtener una retribución que él consideraba justa con respecto a lo que se pagaba entonces por una jornada de trabajo agrícola, es decir 15 pesos (el jornal). Esta información que el autor consigna para ilustrar la influencia de la noción de asalariamiento en la vida cotidiana de estas poblaciones nos sirve para mostrar hasta qué punto los antropólogos, científicos y otros funcionarios tuvieron un papel determinante en la conexión de la región y de sus pobladores, en la generalización del uso del dinero y en la difusión del ideal de trabajo asalariado que cambio drásticamente las relaciones entre indígenas y no indígenas.

En contraste, la inclusión de las mujeres como fuentes equivalentes de sabiduría, conocimiento o simplemente de datos etnográficos es bastante reciente y reducida, por lo menos hasta los años 90. Esto tiene que ver con la realidad de sociedades donde la división sexual del trabajo, del espacio y del tiempo de actividad cotidiano es tajante. El antropólogo, científico o funcionario se encuentra muchas veces confinado dentro de los límites de su clase de sexo, lo que le impide acceder a los espacios considerados del sexo opuesto, incluso si así lo desea. Aunque estas fronteras han tendido a relajarse con el tiempo, por lo menos en lo que tiene que ver con los espacios rituales, transgredir sistemáticamente estas divisiones puede convertirse en una fuente de conflicto. Así, el privilegio analítico de los espacios que corresponden al mismo sexo del investigador o investigadora ha sido una constante en la antropología amazónica, al igual que el número considerablemente más reducido de mujeres etnógrafas, lingüistas, biólogas, etc con respecto a sus colegas hombres.

Ahora bien, más allá del cumplimiento de las reglas mínimas de comportamiento dentro de sociedades protocolarias como los grupos amazónicos, creemos que el mismo ejercicio científico de la investigación y el trabajo de campo realizado en este período de expansión del discurso del desarrollo reprodujo, no sólo esta división entre hombres y mujeres, sino también

su jerarquización entre lo que podemos caracterizar, de manera algo esquemática, como cocineras vs informantes. Aunque en algunos casos las mujeres obtuvieron algo de dinero a cambio del trabajo reproductivo al que se les asignó, fueron los hombres quienes participaron activamente como informantes, guías e ilustradores. Incluso en las investigaciones recientes, una lectura atenta a la descripción del trabajo de campo que figura en la mayoría de los textos nos permite ver cómo, al igual que en cualquier situación de la vida cotidiana, los investigadores hacen una separación tajante entre los tiempos y espacios formalmente dedicados a la recolección de información y aquellos que se asocian más a actividades reproductivas como la alimentación, las actividades lúdicas o el tiempo compartido con la gente de manera informal. Es en estos tiempos en donde suele hacerse referencia a la interacción con las mujeres, esto sin mencionar que la forma en que se les retribuye su «colaboración» no es casi nunca monetaria puesto que sus actividades no suelen implicar un valor cuantificable ni dentro de los sistemas indígenas de división del trabajo ni dentro de los nuestros. Veamos la descripción de Carlos Londoño quien reflexiona críticamente sobre la forma en que realizó su trabajo entre los Muinane:

—Pasé casi todo mi tiempo con hombres, pues la institución del mambadero era un ámbito exclusivamente masculino. Los Muinane mismos esperaban que llevara a cabo allí mi investigación y le veían poco sentido a que yo hablara mucho con las mujeres sobre los temas de investigación acordados. Por fortuna, las comidas y el trabajo de chagra proveyeron oportunidades para escuchar a las mujeres» (2004:xvi)

Este patrón lleva a pensar en uno de los aspectos más importantes de la noción de colonialidad desarrollada por los estudios postcoloniales, la de «colonialismo epistémico», que se refiere al «carácter no sólo euro-céntrico sino articulado a formas de dominio colonial y neocolonial de los saberes de las ciencias» (Lander 2000:2) un carácter que lejos de remitirse al pasado sigue constituyendo una parte fundamental de nuestro presente. Preguntarse críticamente sobre el papel que han ocupado los informantes y las cocineras indígenas lleva a interrogar no sólo los saberes en sí, el público a quien se dirigen o las formas en las que se difunden; nos lleva también a deconstruir la manera en que producimos estos saberes, valorizando desigualmente a quienes están en la base de su producción o quienes hacen posible su recolección. En este sentido podemos retomar la pregunta de Elizabeth Cunin (2003) ¿el investigador en su campo encuentra lo que busca o produce lo que encuentra?

En resumen, además de una concepción diferente de la naturaleza y de los indígenas mismos, el orden desarrollista generó posibilidades desigualmente distribuidas de reconocimiento, retribución y valoración de los hombres y las mujeres y de sus conocimientos específicos. En segundo lugar este sobrevaloró los conocimientos masculinos y dio protagonismo a la figura

del “anciano sabedor” sobre el resto de la población. En ocasiones las retribuciones monetarias a los informantes hombres dieron mayores posibilidades de movilidad social e incluso de movilidad física, en los casos en que se les trajo a las ciudades por algunas temporadas. Aunque no se trató de una posición exenta de conflicto dentro de las propias comunidades, el ser informante devino poco a poco en un marcador de distinción y de acumulación de capital, por lo menos hasta los años 90. Por último, a través de la presencia de los expertos y científicos se reforzó la asignación de las mujeres a los espacios domésticos, en donde su fuerza de trabajo algunas veces fue retribuida con dinero y otras con compañía y ayuda en las labores domésticas y productivas. Este contexto de subordinación femenina abrió sin embargo un espacio de acción importante para las mujeres: la posibilidad de ampliar sus redes sociales a través de relaciones de amistad, de cercanía e incluso de trabajo con los científicos y actores institucionales que pasaron por la región.

3. Redes sociales e imaginarios metropolitanos

Yo si cuando era chiquita decía: cuando sea grande yo si voy a ir a la ciudad! Uno como que ahorita es como la gente dice: yo voy a ir a Estados Unidos, uno como siempre tenía esa idea, así era (N.E. mujer uitoto proveniente de la Chorrera, Bogotá, 2003)

“En esa época yo hice amistad con un doctor”, es quizás una de las frases más presentes en los relatos de las mujeres que vivieron en el Predio Putumayo durante los años 80. Este tipo de amistades con funcionarios públicos, personal médico, científicos y otros actores no-indígenas cuya estadía en la región fue temporal o cíclica tuvo varias facetas. En algunos casos se trató de vínculos entre estos actores y los hombres cabeza de familia, lo que los acercó, al mismo tiempo, del resto de miembros de las familias extendidas indígenas, incluyendo a las mujeres. En otros casos las jóvenes, que por lo general ya se desempeñaban como cocineras, asistentes de enfermería, aseadoras u otros oficios medianamente remunerados, entablaron vínculos con estas personas por su propia cuenta. Ofelia, Dora, Francy y Elsa, recordaban:

“Yo conocía a un doctor que cada mes subía por el río, el tenía una enfermería que instalaba en el internado, allá donde las monjas. Yo ayudaba a cocinar allá. Y así el médico iba cada vez y conversábamos, y así nos hicimos como quién dice buenos amigos. Un día él me dijo que si me quería ir a trabajar con su mamá allá en Bogotá, y yo dije que sí porque mi papá me tenía toda encerrada. Yo tenía 22 años”. (Araracuara)

“Yo salí a los 14 años por no seguir con los oficios de mi mamá. En la comunidad conocí a una señora, a una antropóloga y como yo quería trabajar ella me dijo que me fuera para donde ella, allí demoré 3 años ayudándole en la casa.” (Peña Roja)

“Yo me hice amiga de un piloto cuando tenía 16 años. El hacía el viaje entre Chorrera y Bogotá. Su mujer estaba solita en Bogotá y un día él me propuso que

por qué no le ayudaba a ella que acaba de tener un bebé. Luego volví a Chorrera pero de ahí me puse a ahorrar cada año para el pasaje hasta que un día conocí a mi esposo, un ingeniero que trabajaba por allá.” (La Chorrera)

—Yo conocí fue un oficial del ejército y él me decía —yo tengo hartos compañeros que necesitan muchacha”.el estuvo aquí harto tiempo y nos conoció a todas, a todas las muchacha. El decía —yo la llevo a donde mi señora y usted comienza a trabajar”, y luego mandamos a recoger por su niña. Yo le colaboro con eso de la niña, que yo allá tengo hartos compañeros” (La Chorrera)

En efecto, las relaciones entre indígenas y no indígenas se fundamentaron en verdaderos sentimientos de aprecio y fuertes lazos de amistad o incluso de amor. Sin embargo, como podemos ver en estos testimonios, muy pronto estos vínculos derivaron en una modalidad de relación mucho más difícil de evaluar únicamente en términos afectivos: el enganche laboral. Desde visiones claramente paternalistas y victimizantes muchos de los no-indígenas consideraron que la mejor forma de —ayudar” a las familias que los acogían era proponer trabajos a sus hijas lejos de la comunidad, aumentando, en su opinión, sus posibilidades de progreso. Aunque más adelante profundizaremos en las desfavorables condiciones bajo las cuales estas mujeres fueron —enganchadas” en sus regiones, desde su propia percepción estas relaciones se interpretan como una importante ganancia que abrió considerablemente sus horizontes de posibilidades hacia un mercado laboral que las favorecía diferencialmente con respecto a los hombres.

Otro aspecto que vale la pena resaltar fue el flujo de información que se estableció entre las personas que estaban de paso y los indígenas. Como ya habíamos explicado en detalle en un trabajo previo (Sánchez 2007:66), una buena parte los imaginarios que los y las jóvenes de las comunidades selváticas se hicieron de lo que ocurría fuera de sus comunidades tuvo que ver con el contacto con estos actores que visitaron la región. Eduardo, hijo de un reputado maloquero de Araracuara, contaba por ejemplo: —Los antropólogos, los biólogos y los estudiantes llegaban a la comunidad. Todas las noches iban a donde mi papá a mambear y escuchar sus palabras. Entonces yo aprovechaba para arrimarme a preguntar ¿Y cómo es eso por allá?”⁵⁴

Gonzalo, Bora de Providencia, recuerda que cuando era niño:

—una abuela si me dijo a mí: usted para que va a ir por allá a la ciudad? Dicen que allá uno no se da cuenta cuando oscurece!, lo que ella escuchaba ella me lo decía. Y yo decía como será eso? Yo me imaginaba los edificios únicamente, pero a mí los blancos si me hablaban de la inseguridad”.

⁵⁴ Eduardo, 36 años, estudiante de derecho.

Con el tiempo los imaginarios sobre la metrópoli fueron cambiando y la ciudad fue adquiriendo progresivamente su carácter de “tierra prometida”. Si los adultos (líderes) que habían salido esporádicamente de las comunidades describían las ciudades como los territorios de la inseguridad, el desorden y el miedo, poco a poco la ciudad fue adquiriendo características redentoras e incluso sobrenaturales:

–Mi papá había venido hace un tiempo a la ciudad y me había contado que hay semáforos; yo ni sabía que era un semáforo. Me había contado que hay palomas y yo miraba la foto que él tomaba de las palomitas, ahí al ladito de él y yo no entendía por qué no le tenían miedo, por qué no se iban volando, porque las de aquí de Chorrera, como todos los animales, si le tienen miedo a uno. Me parecían tan raros los animales de la ciudad...” (G.J. hombre uitoto, proveniente de la Chorrera, Bogotá 2003)

–A mí me decían, Bogotá es un astro de ciudad, usted mira para acá y para allá y empieza a llorar de lo grande que es” (N.E. mujer uitoto, proveniente de la Chorrera, Bogotá 2003)

–Como yo había preguntado, pues me imaginaba una ciudad linda, las calles bien pavimentadas, muchos vehículos por la calle, por la noche las luces, todo eso.. lo más de lindo!” (Manuel, hombre uitoto, proveniente de la Chorrera, 2007)

Estos imaginarios del lugar se vieron pronto reforzados por una idealización de la vida de los blancos, asociada en permanencia con actividades de menor esfuerzo físico. En su etnografía sobre el trabajo femenino de la chagra, Nieto resalta que unas de las cualidades más nombradas cuando las indígenas hablan de sus actividades productivas son la capacidad de trabajar bajo el sol y de cargar (2007:34). En efecto, cuando las hoy migrantes rememoran la imagen previa que tenían de la ciudad suelen oponer el trabajo de la chagra al trabajo en la sombra, aliviado del peso de las cargas. Paulina explicaba: –el trabajo de la chagra es lo más pesado que hay, en cambio en la ciudad, así uno trabaje en lo que sea, no está uno en el sol, no está cargando cosas pesadas. Mi papá no quería que yo siguiera allá por no verme sufrir como mi mamá, trabajar como a ella le toca trabajar. Entonces me decía –hija, esto es muy pesado” el siempre nos apoyó para mis hermanas y yo nos fuéramos como empleadas internas, porque lógico, es más suave el trabajo”. De igual forma, Ofelia agregaba: –La mayoría de los paisanos quieren vivir como las personas blancas porque son flojos para trabajar... en la vida del blanco todo es fácil, todo lo tienen debajo de la cama, en cambio en la selva toca trabajar muy duro! Trabajar una chagra, mijita, no es tan fácil!

Más que dar por sentado este discurso idealizado y auto-subordinado del mundo de los no-indígenas es importante analizar la forma en que la ciudad, como espacio físico, se fue dotando de una fuerte carga simbólica. Esta está conjugada en la noción de –ser alguien en la vida”, una figura retórica recurrente a la hora de explicar los proyectos personales que

llevaron a las personas a considerar, en un momento dado, la posibilidad de partir de las comunidades.

Esta noción se refiere en primer lugar al hecho de obtener un trabajo remunerado. A diferencia de los sistemas productivos tradicionales que no generan excedentes de capital, la ciudad comenzó a imaginarse como un lugar que permitía mejorar permanentemente las condiciones económicas y distinguirse de la situación de parientes y amigos, tanto para hombres como para mujeres:

–La gente en vez de estar ahí sólo naciendo, creciendo y reproduciéndose mejor que trabajen! Que sean alguien en la vida” (N.E., mujer uitoto, proveniente de la Chorrera, Bogotá 2011)

–En la ciudad hay oportunidades. Usted siempre encuentra algo que hacer. Incluso con un trabajito cualquiera usted ya puede hacerse una plata. En cambio en la comunidad no hay nada. Si usted no puede comprar yuca o plátano usted no puede comprar jabón o arroz, mientras que en la ciudad todo eso se encuentra a la vuelta de la esquina” (G.M, hombre bora, proveniente de Providencia, Bogotá 2003).

En segundo lugar esta noción tiene que ver con hacerse a un determinado capital material, que no se refiere tanto a bienes inmobiliarios (–tener una casa propia”) como a bienes de consumo personal y doméstico. Es decir que no incluye necesariamente una percepción de planificación a futuro tanto como una mejora inmediata de los estándares de calidad de vida.

En tercer lugar, –ser alguien en la vida” plantea generalmente una oposición entre las actividades del mundo indígena – trabajo agrícola, actividades rituales, trabajo doméstico- y las de los no-indígenas. Sin embargo el espectro de actividades que esta noción vehicula es altamente reducido, refiriéndose particularmente a los empleos de prestación de servicios y de diferentes formas de comercio más que a cargos de responsabilidad pública, profesiones liberales o científicas. Para los indígenas tales actividades, que dependen de un cierto capital educativo, permiten adquirir capital social, el mejor garante de un tipo idealizado de movilidad ascendente. Una mujer uitoto residente en la Chorrera nos decía:

–Mi hermana, la que está en Bogotá como que trabaja en un almacén! Y eso es bueno porque sólo los que son así estudiados pueden trabajar en almacén. Usted puede empezar haciendo trabajitos así, en casas y eso, pero si luego ya va agarrando confianza, el comportamiento de uno como que le sube y la confianza también. Entonces ya de pronto le dicen a uno venga a trabar aquí, no ya en las ollas sino en el almacén” (M.F, mujer uitoto, residente de la Chorrera 2007)

Juan Álvaro Echeverri (2008), en su artículo –De chagrera a secretaria” reflexiona críticamente sobre esta oposición entre actividades indígenas y no indígenas motivada, en gran parte, por la acción de la escuela. En él, el autor muestra hasta qué punto la construcción de la hegemonía blanca-mestiza determina los proyectos y aspiraciones de un buen número

de mujeres amazónicas en cuya percepción sus hijas *están condenadas* a ser chagreras o *tienen la posibilidad* liberadora de ser secretarías.

C. *La bonanza de la Coca*

—La naturaleza propia de las atracciones consisten que tientan y seducen sólo entanto nos hacen señas desde esa lejanía que llamamos futuro” (Bauman 1999)

Abordar el tema del auge del narcotráfico en la región amazónica que tuvo lugar desde finales de los años 70 implica abrir una ventana de gran complejidad; reconstruir tan sólo los factores sociales, económicos o políticos que convergen para explicar el por qué de su anclaje en este punto geográfico representaría, de por sí, un capítulo aparte en cualquier investigación sobre la Amazonia que quiera darle una justa importancia a este fenómeno⁵⁵. En esta medida, en aras de continuar con el hilo conductor de este capítulo nos limitaremos a resaltar sólo algunos de los puntos de entrada posibles a este hecho social que transformó de manera contundente la realidad de la región del Caquetá- Putumayo, el hogar de la Gente de la coca, la yuca dulce y el tabaco. Es justamente esta oposición entre dos sistemas radicalmente opuestos de representación acerca de la naturaleza y del uso de la misma planta lo que hace paradójico que dicho auge haya tenido tanta fuerza allí, en donde la sociedad fundamenta su cohesión en los valores asociados a ella. De hecho, para los hombres mayores entrevistados durante el trabajo de campo la bonanza se interpretó como un cambio fundamental en la esencia de la coca: esta ya no denotaba una palabra de calma, de tranquilidad y de armonía sino que se convirtió en palabra que ofende, que enfrenta padres, hijos y hermanos; en una frase, se convirtió en —palabra caliente”. A causa de esto llegó la muerte sin necesidad, la enfermedad, el conflicto y los actores armados. Los ancianos, conscientes del daño que el mal uso de la coca estaba produciendo, se comprometieron en 2002 a no permitir la profanación de su planta sagrada, —la venta de su pensamiento” (Pineda 2006:153).

Más allá de preguntarnos por las implicaciones filosóficas de este uso radicalmente diferente de la planta de coca intentaremos desagregar algunos de los aspectos sociales que fueron determinantes en la consolidación de esta actividad. Nos interesan especialmente las expectativas laborales de género y la difusión de imaginarios, códigos y formas de consumo

⁵⁵ Es necesario aclarar que en el actual contexto político y social colombiano, en donde las políticas antidrogas promovidas por los Estados Unidos han equiparado toda forma de cultivo de la coca a una afrenta a la seguridad transnacional, el tema del cultivo —legal” de la coca resulta ser un asunto particularmente espinoso de tratar; más aún, si se tiene en cuenta que este auge extractivo significó la transgresión a los contenidos filosóficos que, como hemos mencionado ya, hacen parte fundamental de la socialidad de la *Gente de Centro*. Por ende pocas personas accedieron a dar detalles sobre su participación en la bonanza.

de la cultura popular colombiana, dos factores determinantes en el fenómeno migratorio de la *Gente de Centro*.

Antes de adentrarnos en los hechos, es importante aclarar que el cultivo con fines económicos e ilegales de la coca no tuvo una justificación modernizante en sí. Sin embargo, al igual que los anteriores proyectos se inserta dentro una lógica que si puede considerarse moderna: el extractivismo destinado a un mercado transnacional. Este se sirvió de la utilización estratégica de una mano de obra racial y étnicamente diferenciada, se introdujo en las dinámicas del capitalismo global y construyó una serie de discursos sobre la naturaleza basados en su ilimitable productividad a expensas de su relación con los seres humanos. Pero además, la bonanza coquera constituye una conexión definitiva con la globalización. De acuerdo con Palacio, si bien en las bonanzas de quina y caucho las conexiones más significativas fueron sobretodo externas, con la coca, la Amazonia recuperó el contacto globalizador y empezó a conectarse con diversas regiones del mundo, con las regiones vecinas y sobre todo con el país mismo (2007:15). Sin embargo el carácter ilícito de este factor de conexión y dinamismo de la Amazonía colombiana sólo empeoró las condiciones de los grupos sociales allí presentes; incrementó la inestabilidad social, política y económica e hizo de la región el caldo de cultivo de otros problemas; estos incluyeron la expansión de los cultivos hacia territorios estratégicos como los de los pueblos indígenas, el empobrecimiento acelerado de las poblaciones y la progresiva pérdida de capacidad de autorregulación de los ecosistemas.

1. La bonanza en palabras propias

Eudocio Becerra⁵⁶, profesor uitoto proveniente de San Rafael del Encanto, cuenta que en 1978 comienza lo que él denomina “la persecución por la semilla de coca”. En ese entonces las primeras personas extrañas a la comunidad, “los mafiosos”, llegaron a los cicales de los indígenas para contratar mano de obra, buscar intermediarios y en muchos casos, obtener por la fuerza las semillas, las hojas o las parcelas de tierra. Esas habían sido áreas de cultivo tradicional desde tiempos inmemoriales; por esta razón presentaban ventajas estructurales, primero por la existencia previa de los recursos y, segundo, por su situación periférica, lejos del control del Estado, pero a su vez estratégica, en las zonas fronterizas cercanas a los ejes fluviales transnacionales.

Pronto, no fue sólo la hoja la que fue comercializada, sino también la pasta “base de la cocaína” que los indígenas aprendieron a procesar ante la coacción de los traficantes y la

⁵⁶ Comunicación personal, febrero de 2010

promesa de los rápidos ingresos que esta actividad traía consigo. La familia de María, por ejemplo, recibió un “crédito” de los narcotraficantes. Estos dieron todos los insumos necesarios y adelantaron a la familia 1.500.000 pesos con los que compraron ganado, ampliaron sus tierras y se hicieron a un sinnúmero de mercancías. Al morir su padre, sus tres hermanos tuvieron que ir a las fincas cocaleras a trabajar sin sueldo para pagar lo que aún debían. Rosa, por su parte, recuerda que la casa de su tío, convertida en *cocina*, se llenó de barriles metálicos en los que yacían sustancias misteriosas. La chagra familiar se redujo al mínimo para cubrirse lentamente de plantas de coca. En aquel entonces ella tenía sólo 6 años y poco entendía de lo que estaba ocurriendo en su comunidad. Sin embargo recuerda con precisión que una de sus compañeras de escuela, de quien se sabía que su familia se había dedicado por completo al negocio de la coca, empezó a asistir a las clases:

—vestida con batas de boleros, zapatillas blancas de las que yo vine a conocer en la ciudad y ¡hasta medias!... así como las hijas de los ricos. La niña, con uno o dos años más que yo, sacaba rollitos de billetes de su bolsillo y eso nos parecía tan raro porque cuando uno era chiquito de pronto los papás o los hermanos tenía billetes, pero no los niños, no sin permiso o sin que lo mandaran a uno a algo. Yo nunca había tocado un billete. Y ella iba a la tienda que acababan de abrir y compraba muñecos, carritos plásticos y unos dulces rojos mientras los otros niños y yo la mirábamos boquiabiertos, muertos de rabia” (mujer uitoto, proveniente de la Chorrera, Bogotá 2011).

Martha, de 8 años, vivía en Leticia porque su familia, originaria de la Chorrera se había trasladado allí a causa de una enfermedad que afectó a su padre. Tras su recuperación, éste había encontrado trabajo como mayordomo de los curas del internado leticiano. A mediados de los ochenta, llegó en una embarcación un sobre destinado a su familia que contenía una grabación. Sorprendidos oyeron la voz de su tío quién los animaba a volver a la comunidad, ahora que él tenía *finca* grande, que la bonanza estaba en todo su esplendor y que incluso tenía una grabadora para hacer este tipo de casetes. El padre de Martha, sin dudarlo dos veces, renunció a su trabajo, sacó a sus ocho hijos e hijas de la escuela y se embarcó de vuelta a la Chorrera con la esperanza de beneficiarse de la prometedor actividad. No contaba su padre con que, para el momento de su llegada, la familia estaba dividida por los conflictos económicos y la bonanza mostraba poco a poco su cara oculta.

En espacio de diez años “la coca se fue de los indígenas” nos cuenta Eudocio. Aunque las familias se dedicaron únicamente a cultivar la planta, ésta estaba destinada en su totalidad a cubrir la demanda del mercado. Así “los abuelos se quedaron sin nada para mambear, ya no se hacían bailes a causa de la escasez de comida y ni siquiera chagras. La gente dejó de trabajar y es por esto que cuando la bonanza se fue acabando la gente ya no tenía con qué comer. La situación se deterioró rápidamente. Entre los principales problemas que la bonanza produjo

Eudocio señala: la dependencia de los indígenas a los bienes de consumo y al dinero; el cambio de comportamiento de las mujeres que se vieron rápidamente involucradas en la prostitución, cuando no resultaron embarazadas y abandonadas por los patrones cocaleros; la dispersión de las comunidades a causa de la migración de los jóvenes y familias que se van a trabajar “raspando hoja” en las grandes fincas o como peones en Puerto Leguizamo, entre otros epicentros de la colonización. Finalmente, el debilitamiento de las autoridades tradicionales que perdieron toda autonomía y autoridad sobre sus territorios y poblaciones.

Hacia mediados de los 80 el ejército instauró bases militares (en Araracuara por ejemplo) y retenes en el río Putumayo para intentar regular el tráfico de insumos, de hoja de coca y de pasta para la cocaína. La situación era prácticamente incontrolable y un clima de violencia se instauró en el sur del Predio Putumayo. Eudocio cita imágenes de cadáveres bajando por el río Putumayo rellenos de coca, entre otras estrategias de los carteles narcotraficantes para evadir el control militar. Para esta época un kilo de pasta de coca llegó a costar 1.000.000 de pesos.

Vicente recuerda con amargura este momento en que decae la actividad cocalera en la zona de la Chorrera. En su casa sus padres se vieron en serios aprietos para sostener a la numerosa familia; la gente decía que el negocio de la coca se había desplazado hacia la margen superior del río Caquetá. Aburrido de la precaria situación de su casa, a los diez años se escapó del colegio de la Chorrera y caminó por los estrechos caminos selváticos hasta llegar a Araracuara. De allí remontó el Caquetá y se enlistó en las cuadrillas de “raspachines” que trabajan en una de las grandes fincas cocaleras que pululaban para entonces. Hoy, cuando sus hijos tienen aproximadamente esta misma edad exclama con sorpresa ¡Yo era un niño! Pero luego explica que en realidad nunca se sintió vulnerable o incapaz de realizar la ardua tarea de extraer durante largas jornadas la hoja de coca. Por el contrario, su baja estatura y su resistencia fueron garantía de agilidad por lo que se convirtió en uno de los raspachines más afamados de su grupo. “Sacaba hasta 50 arrobas de hoja en un día”! Luego agrega “no sé como logré salir de ahí; ese no es lugar para un niño...usted no sabe las cosas que yo tuve que ver...Trago por todas partes...pero como que las mujeres de ahí y la misma gente me cuidaban, como que les daba pesar verme sólo y nunca me faltó nada ni me pasó nada. Eso sí, yo me hacía mi buena plata! Mucha plata! Con eso yo hasta le mandaba a mi familia cuando volvía por ahí de vacaciones, o me iba pa’ Puerto Santander, La Pedrera o Villavicencio que era lo que me gustaba, a gastarme el sueldo a mi antojo en los supermercados y almacenes”.

En estos testimonios podemos ver la diversidad de percepciones que se tuvo sobre la bonanza y sobre todo sus diferentes intensidades y temporalidades en la región. En este sentido es importante recalcar que mientras en la parte sur del actual resguardo Predio Putumayo la

bonanza se mantuvo hasta finales de los 80, en la zona norte, en inmediaciones del río Caquetá esta misma actividad se prolongo prácticamente hasta los años 2000, ya no a cargo de grupos narcotraficantes aislados sino de las FARC, como parte de su estrategia de financiamiento de la guerra.

2. Nociones de pobreza y “empoderamiento” para todos

Uno de los efectos más interesantes en el análisis de la participación de la *Gente de Centro* en la bonanza de la coca tiene que ver con la transformación de la noción de pobreza. Como mencionamos brevemente más arriba, cada uno de los ordenes modernizantes examinados antes –progresista y desarrollista- implicó una definición particular de la pobreza que fue en muchos casos reapropiada y movilizada por los mismos indígenas. Aunque en el primero de ellos el concepto no tiene la misma fuerza, el discurso del progreso se fundó sobre la idea de una serie de carencias que podemos calificar como colectivas y que se manifestaban en el atraso de la población indígena con respecto a toda una gama de componentes que se consideraban entonces como fundamentos de un modo de vida adecuado, en términos de salud, de higiene y de moralidad. La carencia de estos elementos se interpretó entonces como algo intrínseco a las poblaciones y la caridad se postuló como una medida recurrente para dar solución a esta condición. En esta dirección, uno de los recuerdos más presentes sobre la acción de los misioneros y misioneras es que –si a uno ellos lo estimaban, le regalaban ropita, una comidita por ahí, porque les daba pesar vernos así, pobres, como éramos” (M.F, mujer uitoto, La chorrera, 2007)

En el orden desarrollista, cuando el concepto de pobreza adquiere todo su protagonismo, los indígenas entran a formar parte de un sistema abstracto de medición global que los representa como carentes de estándares de bienestar, pero esta vez definidos en términos de acceso a elementos que empiezan a considerarse como derechos de todos los seres humanos. Esta definición es, una vez más, colectiva, pero más que hacer parte de la naturaleza de estas poblaciones se explicó como resultado de una serie de desequilibrios estructurales del sistema capitalista y del proceso de industrialización –urbanización tardía de este lado del globo. Las acciones se enfocaron entonces en mejorar o por lo menos garantizar el acceso al agua potable, la salud, entre otros.

Esta versión de la pobreza cedió paso a otra durante la bonanza de la coca. Proponemos aquí, a manera de hipótesis, que en el orden instaurado por el extractivismo cocalero la pobreza pasa de ser una noción abstracta a ser una experiencia vivida, concreta y altamente individualizada. Vivida en la medida en que deja de ser impuesta –desde arriba” –con base en

estándares que no necesariamente eran significativos para la población- y se integra a una percepción de la desigualdad “desde abajo”, es decir basada en la experiencia empírica de la carencia de ciertos bienes y de la menor posibilidad de agencia, con respecto a lo que ocurría con otras familias e individuos cercanos. En otras palabras, el carácter *vivido* de la pobreza implica una noción de proximidad que permitió establecer comparaciones entre las personas, ya no desde diferentes regímenes de alteridad –los blancos frente a los indígenas, por ejemplo- sino entre los mismos miembros de la comunidad. Recordemos que durante la bonanza el paisaje se cubrió de “objetos de deseo”: el motor fuera de borda, en las comunidades del río y sus afluentes, la motosierra o la grabadora –a través de las cuales las industrias culturales globalizadas empiezan a tener un papel determinante (Grisales 2000: 83).

Para Germán Grisales la bonanza coquera se manifestó concretamente en “consumismos inauditos, integraciones grotescas y podría decirse que sus desmesurados ingresos contribuyeron a globalizar la adquisición y uso de casi tantas mercancías del mundo, en tan corto lapso de tiempo, como durante una buena parte de la época de las caucherías” (2000:80). Si bien compartimos con el autor este punto de vista, más que constatar una vez más los nefastos efectos de los sistemas extractivos en esta zona del mundo, queremos resaltar un aspecto que ha sido poco tratado y que resulta aquí particularmente interesante: la percepción de “empoderamiento para todos” que dicho auge fomentó, especialmente entre la población joven (que en nuestras categorías occidentales sería calificada como infantil). Con esto nos referimos a que, en el marco de la economía de la coca, la pobreza se entendió para muchas familias y jóvenes indígenas como una condición que podía ser modificada por los mismos individuos, sin importar su corta edad, su condición de género o su cercanía con los actores no-indígenas de la región (funcionarios, religiosos, etc). Esto, a través de la diversidad de actividades remuneradas que ofreció la producción cocalera y la consecuente adquisición de todo tipo de bienes materiales que sirvieron como símbolos inmediatos de distinción y de asenso social. Se relata así que a comienzos de los ochenta un kilo de hoja de coca podía costar hasta 500 pesos. “Eso era mucha plata! La gente compraba de todo!” . Incluso Roberta Pineda recoge testimonios en los que los jóvenes de las inmediaciones de Araracuara estuvieron dispuestos a pagar importantes sumas de dinero por una danta o un cerillo, que tradicionalmente se obtenían por medio de un intercambio ritual de coca y ambil (2006:153). Por supuesto, este sentimiento de empoderamiento fue tan efímero como el auge extractivo mismo, con su momento de florecimiento e inevitable crisis. En palabras de un indígena de la Chorrera, “cada bonanza es un principio pura belleza y alegría”.

Aunque no podemos hacer generalizaciones, quisiéramos traer a colación el caso de dos mujeres. La primera trabajó extrayendo la hoja de coca, junto a sus hermanos y hermanas, cuando tenía 10 años. Según su propio testimonio:

Yo trabajaba para un señor, mejor dicho toda mi familia trabajábamos para él, en sus fincas, en lo de la coca. Y él quería hartó a mi papá, porque él solo trabajaba así con la gente que quería. Él me dijo que como me veía que yo era guapa que por qué no me iba para Leticia a trabajar de empleada doméstica donde la hermana de él. Yo ni sabía que era eso de empleada domestica. Él era un mafioso, el único mafioso de la Chorrera propiamente; él era el señor de la tienda grande, de la única tienda porque antes de esa época solo se podía comprar poquitico. Y el señor me dijo eso y yo con esa ilusión de irme a la ciudad! Porque yo veía que todas las chinas que se iban a Leticia con plata pues regresaban a los ocho días todas bonitas! Crespas! Con ropa nueva! Llevaban tantos panes, un pan tan rico! Y yo no me iba a quedar atrás. En esa época nosotros vendíamos la pasta de la coca y nos daban harta pero harta plata. Y nos la daban a cada uno pa que viéramos en que la gastábamos. Tanto recogimos que mis papás tenían crédito en la tienda de hasta millón quinientos! Vacas y todo teníamos! (N.E. mujer uitoto proveniente de la Chorrera, Bogotá 2012).

La segunda se desplazó junto a su familia a finales de este auge extractivo a trabajar en una finca cocalera en Puerto Limón, departamento del Putumayo. Ella aclara que este proyecto fue idea de su esposo, quién se desempeñaba como guía para los no indígenas y conocía bien los caminos que conectan la selva y sus diferentes enclaves. En una finca les ofrecieron trabajo a todos, a ella, a su esposo y a sus dos hijos jóvenes. Ella trabajó un tiempo recogiendo la hoja de coca. Luego, se ofreció como cocinera. De su experiencia en este lugar recuerda que el trabajo era muy duro: *“a las tres de mañana está usted parando sus ollas, a las cinco tiene que estar el café pa’ los que se van a trabajar y usted no tiene descanso porque después del desayuno, usted lava su loza y ya está parando para el almuerzo. Un almuerzo usted les sirve y ya tiene que estar lavando la loza, y para cincuenta hombres que raspan todo el día”*. A pesar de las arduas condiciones de trabajo, remarca, ante todo, que fue esta labor la que le dio para *“conseguir sus cositas”* y la que hizo que sus hijos salieran adelante.

Con la mención de estos ejemplos no estamos obliterando las relaciones de servidumbre y coerción que caracterizaron el auge cocalero ni las profundas escisiones que este produjo en las comunidades indígenas. Lo que queremos sugerir es que en este, quizás más que en otros ciclos extractivos de bonanza, es posible rastrear la participación sumamente activa de las mujeres así como sus percepciones frente a una actividad, que a diferencia de otras disponibles en el mismo momento histórico, representó una fuente *“momentánea pero favorable- de mayores ingresos y de acceso generalizado al dinero y a toda una serie de bienes asociados al “bienestar”*, además de ser otro vehículo de enganche hacia el servicio domestico en las ciudades.

3. Códigos de clase y de frontera

Otro aspecto importante de la bonanza coquera que tuvo influencia en los subsecuentes procesos migratorios de la *Gente de Centro* fue la difusión de elementos y formas de consumo ligadas a lo que -parafraseando a Renato Ortiz (2004)- podría denominarse como *memoria nacional-popular*. Como ya mencionamos antes, el auge extractivo de la coca conectó de nuevo a la Amazonía con circuitos comerciales y económicos transnacionales y globales. Sin embargo, un elemento particularmente remarcable en este proceso es el relacionado con las articulaciones de tipo -cultural?. Tal como lo recoge el sociólogo brasilero en su análisis de la mundialización de la cultura, se trata aquí de la difusión de un conjunto de valores, estilos, formas de pensar, que se extiende a una diversidad de grupos sociales vistos hasta entonces como aislados en sus propios destinos (2004:30). ¿En que se manifiesta esto concretamente? En primer lugar, en la propagación de una ética del consumo que, lejos de derivar solamente de las necesidades económicas reales de las comunidades amazónicas, privilegia la -inutilidad? sobre el *valor de uso* de un sinnúmero de bienes, especialmente aquellos asociados a las telecomunicaciones, al entretenimiento y al cuidado personal. En segundo lugar en la identificación cada vez más cercana con modelos de socialización y referentes culturales inscritos en la llamada -cultura popular nacional?: la música vallenata, el fútbol o las telenovelas, por no citar que los ejemplos más recurrentes. Y en tercer lugar, en la definición de una cultura transnacional amazónica que, a través de elementos de consumo como el alcohol (cachaza brasilera) y la música (techno-cumbia peruana, forro y pagoji del Brasil) fueron dando materialidad a una identidad regional particular.

En el caso de las mujeres es importante tener en cuenta que la bonanza trajo una oferta de bienes exclusivamente orientados al consumo femenino, tal como ha sido señalado por Stephen Hugh-Jones para el área del Pirá-Paraná (1988b). Tal oferta superaba ampliamente lo ofrecido en las tiendas de la misión e incluía: maquillaje, accesorios de belleza, joyas, ropa interior, entre otros. Esto fortaleció el ideal estético de la mujer blanca, urbana e hipersexual y generalizó el deseo de toda una serie de símbolos de feminidad que hasta entonces no estaban tan fuertemente arraigados. Romulado recuerda:

-on la llegada de los colonos, de las prendas, de los coloretos, de las pestañinas, del espejo, llegó la vanidad y ya la niña no quería ensuciarse la mano en la chagra, ella prefería irse para la ciudad? (hombre uitoto, proveniente de Araracuara, Bogotá 2003).

¿Puede entenderse esto como una versión renovada de la fascinación por la mercancía que caracterizó el periodo al que los mismos indígenas llaman -el camino del hacha? aunque no contamos con los elementos suficientes para conducir un análisis como el que ha hecho

Stephen Hugh-Jones (1988b), Christian Gros (1991) o el ya clásico texto de Mireille Guyot (1979) sobre la trayectoria de los bienes manufacturados y la manera en que los grupos amazónicos reinterpretaron elementos materiales de consumo en el marco de sus propias cosmovisiones, podemos sugerir que esta marea de motores, grabadoras, plantas eléctricas, accesorios de belleza e ideales de vida generó, para hombres y mujeres, un “objeto de deseo globalizado” que se insertó en los proyectos individuales y colectivos de toda una generación de indígenas. De acuerdo con Castro y Restrepo (2008:15) quienes retoman los planteamientos marxistas, estos “objetos quimera” funcionan a la manera de espejos en los que los individuos se reconocen a sí mismos como sujetos. De allí la efectividad de este mundo ilusorio de la forma-mercancía que tiene la capacidad de convocar, de interpelar, de seducir a los sujetos, llevándolos a represar un papel determinado dentro del escenario capitalista. Pero de igual forma y retomando al ya citado Hugh-Jones (1988b) “Esta “atracción” no es simplemente una respuesta ciega y mecánica frente a una manipulación social foránea y leyes suntuarias impuestas, como tampoco la reacción recíproca frente a los avances forzados sobre receptores reticentes para garantizar su endeudamiento futuro. También se trata de una demanda que tiene sus propias razones internas y que da forma a la oferta”.

Siguiendo con lo anterior, la mayoría de mujeres que tomaron la decisión de partir en los 80 había interiorizado la definición de pobreza, no sólo como un estado de carencia que las situaba en una posición de subordinación con respecto a los no-indígenas, sino también en términos de pertenecía a un grupo social que se extendía más allá de las fronteras étnicas. En otras palabras, los códigos de consumo que se difundieron ampliamente en ese entonces reforzaron un sentimiento de cercanía, de proximidad con otros actores diferentes a los que hasta entonces habían circulado en el Predio Putumayo, códigos que más adelante se tradujeron en identificaciones de clase social. Sostenemos así que buena parte del “éxito” de la migración indígena hacia las ciudades en este primer periodo tuvo que ver con la posibilidad de compartir con los actores de la sociedad de destino una memoria colectiva global cuyos referentes se colaron por los radios, grabadoras y televisores, pero también a través del contacto con los colonos, trabajadores y demás actores llegados con la bonanza coquera. Este conjunto de referentes de consumo cultural dieron, de alguna manera, un soporte más concreto a las diferentes “comunidades imaginadas” de la que los hombres y mujeres indígenas hacían parte en este momento: la nación definida desde el progreso y el desarrollo, la zona cocalera conformada por el piedemonte amazónico y la zona fronteriza que se extendía, por medio de las redes de transporte del narcotráfico, hasta Brasil y Perú.

III. La experiencia pionera

A. Legitimidad, posibilidad y deseo

Con este largo recorrido por algunos de los ordenes ideológicos que confluyeron en los años ochenta y que se tradujeron en la difusión de una *lógica de la exclusión* especialmente determinante para las mujeres, hemos querido mostrar cómo, en un momento dado de la historia de la *Gente de Centro*, la migración femenina se hizo legítima, posible y sobretodo deseable.

En efecto, la puesta en marcha del proyecto progresista en el Predio Putumayo, a través de instituciones como la Colonia Penal y los Internados de misión, hicieron legítima la salida prioritaria de las mujeres. Como explicamos más arriba, este orden propagó una serie de referentes y marcos de sentido que permitieron a los y las indígenas adoptar el español (hablado y escrito) como lengua principal, la religión católica con todos los sincretismos y adaptaciones del caso, familiarizarse con el dinero y con el trabajo remunerado como un ideal de vida. Además de esto, a través de la educación y de la catequización se promovió una especialización aún más tajante entre los saberes femeninos y masculinos, especialización que encontró correspondencia en la oferta de trabajo doméstico en las ciudades que los funcionarios, científicos y otros actores promovieron en la región.

Tal coyuntura motivó, además, la superposición de dos regímenes patriarcales que asignaron a la mujer los espacios domésticos y de reproducción social, pero otorgándoles un valor cultural desigual. En este sentido, es importante remarcar que la legitimidad del proyecto migratorio femenino no responde únicamente a la arremetida ideológica de actores foráneos como la iglesia católica y la escuela. Dicha legitimidad encontró asidero en el sistema de organización social indígena que, como no lo explica un líder, considera que:

~~de~~ todas maneras la mujer debe salir fuera de la cultura, eso tiene un origen cultural muy antiguo. Nosotros no somos sociedades cerradas, no queremos que ni el pensamiento ni la cultura se cierren. Nosotros creemos que todo debe ser complementado, la coca sin yarumo no funciona, el ambil sin sal de monte no funciona. La mujer se mueve y el hombre debe ser más estático, si no, no funciona” (T.R. hombre Uitoto proveniente de Araracuara, Bogotá 2003).

Ahora bien, en el marco del proyecto desarrollista la salida de las mujeres se hizo una alternativa posible. Su mayor viabilidad tuvo que ver sobretodo con el complejo entramado de redes sociales que se fueron fortaleciendo entre las familias indígenas y los centenares de actores que la puesta en marcha del desarrollo trajo consigo. Estas relaciones desembocaron en muchos casos en el enganche, un sistema de captación de mano de obra que funciona por medio de intermediarios o agentes reclutadores. Por lo general, esta modalidad incluye el adelanto de dinero al futuro trabajador o trabajadora, cantidad que será descontada de sus posteriores ingresos. El trabajador constata tarde o temprano que para pagar la deuda no tiene otra opción que trabajar en las condiciones establecidas por el enganchador, generalmente sin posibilidad alguna de cambiar de empleo o de demandar una mejora de las condiciones laborales. —El enganche es, en ese sentido, un sistema de captación de la mano de obra que implica la pérdida de la libertad del trabajador y ocurre en contextos donde no existe un mercado laboral desarrollado” (Bedoya y Bedoya, 2005:4). En nuestro caso, el adelanto no consistió en una suma de dinero como tal sino, sobre todo, en el pago de los costos del viaje, para entonces supremamente elevados puesto que no existían vuelos comerciales regulares entre esta región amazónica y el resto del país. Por supuesto, la mayoría de estos acuerdos realizados entre los funcionarios y las familias, pero sobretodo con las propias mujeres que tomaron por su propia cuenta esta decisión, dieron lugar a todo tipo de abusos y vicisitudes. No obstante, una buena parte de las mujeres que partieron bajo esta modalidad remarcan que sus cortos ingresos eran mayores a los que hubieran podido obtener en la región, razón por la cual no existe una visión crítica sobre esta práctica laboral:

—Y llegué primero a Leticia, a donde unos señores de Neiva, Huila. Yo tenía 10 años. El día que el avión se fue de Chorrera mi papá le dijo al patrón que me quería llevar con él —y te recomiendo la niña; ella no sabe trabajar en eso del servicio domestico pero ella es bien guapa”. Supuestamente yo me iba 6 meses y en el *paz y salvo* que hizo el corregidor pa que yo pudiera irme decía bien clarito: la niña sale a servicio doméstico y a complementar sus estudios y debe volver en junio. Allá llegué a Leticia a la casa de los señores. A los dos días ya me puse a llorar porque extrañaba a mis papás y me dijeron que tenía que esperar los seis meses. La señora me trató bien ¡eso sí! En una mañana me enseñó a hacer el oficio y al otro día yo ya sabía todo, hasta la olla pitadora! Pero yo lloraba mucho porque no me dejaron estudiar. . y es que no me dejaban ni asomar a la puerta, ni ver a mis amigas. Yo lloraba porque no me dejaban ver a mis paisanos. Pero ella me quiso mucho, me regalaba zapatos y chancletas aunque no me daba descanso ni los domingos y no tenía libertad pues!. Un día yo me volé por la ventana y me fui a trabajar a donde otra señora. Yo sabía ya tender cama mucho más organizado que ellos! Ya después yo no volví más a Chorrera. Un día en una fiesta una paisana me dijo —¿tú quiere irse a Bogotá?” una señora le paga el pasaje y todo. Yo dije, pues sí! No me importa cuanto me pague con tal de irme a la ciudad! Yo sabía que había harto paisano mio en Bogotá y me fui a hablar con la señora. Yo toda contenta! La señora tenía negocios en Leticia y ella estaba allá, me compró vestido y mi pasaje en Intercontinental. Cuando yo llegué a Bogotá de Leticia, en 1983, me remitieron ya con tiquete y trabajo pa trabajar con la hija y con una niña pequeña. Yo tenía 15 años y me pagaban bien! El sueldo era de 3.000 pesos, y eso era mucha plata! Yo me compraba zapatos, me mandaba a ondular el pelo, de todo!” (N.E. mujer uitoto proveniente de la Chorrera, Bogotá 2012)

Así recuerda nuestra entrevistada su propio enganche, sin encontrar contradicciones entre el buen trato que dijo recibir y el hecho de que la mantuvieran encerrada y sin estudio e incluso, en su relato capitalino, sin tener en cuenta que para entonces el salario mínimo era de 11.000 pesos. En esta misma dirección, Gertrudis, quien salió de su comunidad en el 79, cuenta

—Yo llegué a donde la mamá del doctor, ella ya me había pagado el pasaje y un saquito de lana para el frío. Tenía una casa de tres pisos, grandísima. Ella era buena gente, para qué. Lo malo es que ella tenía una distribuidora de cerveza y allí trabajan como ocho muchachos más. Eso fue lo que el médico no me dijo, que me iba a tocar cocinar para toda esa gente”! (G.M. mujer matapí, proveniente del Río Mirití, Bogotá, 2003)

La falta de claridad sobre las tareas que debían realizar las jóvenes mujeres en las casas donde fueron empleadas, sobre la forma en que debían retribuir la inversión que las familias capitalinas había hecho en su transporte y sobretodo, sobre el salario que recibirían a cambio de sus labores, fue una de las estrategias más comunes en la instauración de este modelo de empleo sobre el cual las mujeres no manifestaron descontento.

Por supuesto, las redes sociales no sólo actuaron favoreciendo el enganche laboral y la auto-subordinación de las futuras empleadas domésticas. Las relaciones de amistad entabladas desde las comunidades también sirvieron para proveer un contexto de seguridad para los que tenían como proyecto partir hacia las ciudades. Gertrudis aclara —yo en Bogotá tenía una sola amiga, ella había sido Monja en el Mirití y ella me había dejado la dirección por si alguna vez yo iba a la ciudad y necesitaba algo”. Hombres y mujeres se beneficiaron por igual de dichas redes que proporcionaron una ayuda vital en los primeros meses de la vida de los pioneros migrantes. Incluso varios hogares de una misma familia promovieron la contratación de varias hermanas o parientes indígenas favoreciendo la creación de redes sociales fuertes en los lugares de destino.

Por último, a través del proyecto extractivista cocalero, la migración laboral hacia las ciudades adquirió matices utópicos, convirtiéndose en una fuente sin precedentes de expectativas y deseos. En el marco del consumo desmedido y de mayor circulación de dinero descrito anteriormente, la ciudad sirvió como punto de confluencia de múltiples imaginarios de bienestar.

B. Experiencias desiguales

Teresa

Teresa salió a los 10 años de la Chorrera a principios de los 70. Duró 5 años navegando como única empleada de uno de los barcos de comerciantes que aún recorren los ríos

amazónicos vendiendo víveres, herramientas, cacharros de latón, entre otros codiciados enceres que no ceden frente a las inclemencias del clima selvático. Fue una señora blanca-mestiza, esposa de un funcionario de la policía enviado a la Chorrera, quién la convenció de partir, pues el dueño del barco, originario de Puerto Asis, necesitaba una ayudante en los oficios de la tienda-embarcación. Teresa ya trabajaba para ella ayudándole en la casa recién construida en el incipiente caso urbano del pueblo. En opinión de la señora, la familia de Teresa, empobrecida por las desfavorables condiciones de entonces, no tendría como asegurar su subsistencia. Aunque tenía miedo del trabajo en el barco cacharrero, la posibilidad de enviarles remesas a sus parientes la sedujo, aún siendo una niña, especialmente la idea de comprar electrodomésticos para que sus familiares pudieran comenzar la venta de algún producto manufacturado. Una vez arreglado el trato entre la señora y el marinero Teresa escapó de su casa, se embarcó y no regresó nunca más.

La inevitable pregunta por las intenciones del marinero viene a la conversación y Teresa, con mirada picara, dice que, aunque era inocente y nadie le advirtió sobre lo que podría ocurrirle, se las arregló para escapar de los avances que no se hicieron esperar. Teresa tenía quince años y el marinero 35 cuando este contrató a otra joven indígena para que le ayudara en el barco. En medio de esta amistad naciente, descubrió, a través de las historias de su compañera, los misterios de la adolescencia. Entonces decidió escapar del barco una vez este llegó a Puerto Asis. Allí Teresa conoció a Alfredo, un comerciante mestizo con quien decidió casarse. Tras algún tiempo pasado allí con su familia política, la pareja llegó a Leticia en 1976.

Nancy

Nancy perdió a su mamá cuando era apenas una niña. Sin embargo, como vivía en el casco urbano de la Chorrera no estudiaba bajo la modalidad del internado. Por esta razón las religiosas de la Madre Laura se encargaron especialmente de ella, asignándole labores suplementarias para que se quedara más tiempo en el colegio una vez finalizadas las clases. Pronto, las monjas consideraron inapropiado que un hombre sólo educara a una niña que empezaba a ser adolescente. Como era apreciada en el plantel educativo por su obediencia y disposición para el trabajo, las monjas tomaron la decisión, en 1975, de hacerla contratar, como aseadora y cocinera, en el internado de Puerto Nariño. El día de su partida fue uno de los más duros de su vida. Su padre fue informado apenas unos días antes que Felisa se iría de la Chorrera. Ella misma no entendía muy bien lo que sucedía hasta que la madre superiora le dio unos minutos para despedirse de sus familiares, le entregó una bolsa con dos mudas de ropa y le dijo que a partir de ahora sería ~~al~~ "alguien en la vida". Aunque fueron momentos difíciles dice no sentir rencor contra las monjas quienes actuaron en su beneficio. Una vez en Puerto Nariño Felisa conoció a un profesor que se enamoró de ella. El la sacó de allí, la apoyó financieramente para que emprendiera estudios en el magisterio y se casó con ella, radicándose en Leticia.

María

Creció en una familia numerosa. En la semana iban al internado y el fin de semana debía ocuparse de las labores productivas de su casa. Recuerda que su padre era supremamente estricto, no le permitía ir a bailar al pueblo o dedicarse a otras actividades que no fueran las de su hogar y las de la chagra. Cuando llegó la bonanza, su familia se dedicó al cultivo y al procesamiento de la hoja de coca. Sus siete hermanos y ella trabajaron durante varios años ~~raspando~~ "raspando" la hoja de esta planta por encargo de un ~~rafioso~~ "rafioso" de la región. Todos abandonaron las clases en el internado ante las inminentes ganancias de esta actividad y la necesidad de concentrar toda la mano de obra disponible. El dinero era repartido entre todos, incluso entre los más jóvenes. Un día su hermana consiguió trabajo como cocinera en el internado. Al ver que ella realizando actividades domésticas podía

ganar dinero, tomó la decisión de irse a Leticia. Muchas niñas viajaban entonces y regresaban con el cabello rizado y zapatos de tacón. Ella no quería quedarse atrás. El —mefioso” para quien su familia trabajaba le propuso irse a trabajar para su familia en esta ciudad. Su papá estuvo de acuerdo con su salida siempre y cuando retomara los estudios en la ciudad pues ella había cursado hasta el grado segundo de primaria. Era el año de 1983 y ella tenía 14 años. En el permiso que el corregido firmó para dejarla salir de la comunidad se estipulaba que ella salía a trabajar en el servicio doméstico y a complementar sus estudios, pero que debía regresar trascurridos seis meses. María cuenta entre risas que ella nunca había escuchado la palabra servicio doméstico ni sabía lo que significaba. Soñaba sí con la ciudad y con la posibilidad de hacer mucho dinero. El vuelo llegó a las ocho de la mañana. Su padre dijo al —mefioso” que ella no sabía trabajar —cosas de blancos” pero que era —gapa” como toda su familia. Una vez en Leticia, la señora de la casa le enseñó los oficios que debía desempeñar. Aunque muy pronto empezó a extrañar a su familia y expresó su deseo de regresar, le dijeron que no podría hacerlo antes de los seis meses estipulados. Cuenta que recibió un trato amable aunque nunca pudo estudiar y su salida de la casa no era permitida sin alguien de la familia no la acompañaba. Trascurrido el tiempo convenido, María regresó, pero sólo duró un par de días en La Chorrera, antes de empezar un nuevo trabajo que había conseguido en casa de otra familia leticiana. Tras unos años en Leticia se trasladó a Bogotá —enganchada” desde la capital por una señora que tenía propiedades en ambas ciudades.

Gladys

Gladys, como Nancy, es huérfana de madre. Por esto nunca aprendió los oficios de la chagra. En 1985 obtuvo las mejores calificaciones del internado. Así ganó una beca para estudiar los últimos años del bachillerato en un colegio rural de Cundinamarca, manejado por otra congregación cercana a la de las Madres Laura. En el colegio encontró a otras compañeras indígenas. Sin embargo entró en conflicto con una profesora americana que, en su opinión, maltrataba a las estudiantes indígenas. Por esta razón abandonó el colegio y fue a Bogotá a buscar a su hermano mayor, quien acababa de llegar para estudiar derecho. Su padre, al saber que ella había abandonado los estudios dejó de enviarle el poco dinero que tenía para sobrevivir. Una compañera Arhuaca la alojó entonces en su casa mientras ella encontraba la manera de terminar el bachillerato. No obstante Gladys comenzó a sufrir acosos sexuales de parte del hermano de su amiga, por lo que tuvo que abandonar la casa sin dar mayores explicaciones. Ese mismo año una de sus primas había llegado de la Chorrera para trabajar en —casa de familia”. Durante las vacaciones de su prima, Gladys la reemplazó —más para acompañar que para trabajar”, aclara. La familia se encariñó con ella y la ayudaron a terminar los años de colegio que le faltaban y a iniciar un curso de contabilidad. En 1993, se independizó y alquiló una casa en la que recibió a otros jóvenes indígenas que intentaron probar suerte en Bogotá.

Entre las muchas experiencias pioneras de mujeres jóvenes indígenas, estos cuatro casos nos parecen representativos de la confluencia de factores que hicieron que un momento dado un número importante de mujeres partiera de las ciudades para establecerse de manera —permanente” en las ciudades. En todos ellos podemos ver las diferentes modalidades que tomó el enganche laboral, la acción decisiva del internado indígena y de los misioneros y religiosas de las congregaciones católicas que estuvieron a su mando. Es interesante anotar las diversas y ambivalentes estrategias de —apoyo” a las estudiantes indígenas que estos actores pusieron en marcha y que incluyeron becas de estudio tanto como contratos de trabajo no calificado en otras instituciones religiosas. Aunque no se precisa en los testimonios aquí citados, esto tuvo que ver con el prestigio de los clanes y familias indígenas de las mujeres y

con su cercanía a los internados de misión. Es decir que existe una correlación entre las pocas mujeres a las que los internados becaron para estudiar y su pertenencia a familias que ocupaban cargos de prestigio político y social dentro de la comunidad. También se hace evidente las muchas caras que tomó la subordinación femenina, desde la sombra constante del acoso sexual hasta las limitadas posibilidades de trabajo y estudio que redujeron las alternativas de las mujeres al servicio doméstico y a los oficios no calificados.

Aunque hemos dado prioridad al caso de las mujeres, los hombres también tuvieron una participación importante en la movilidad hacia las ciudades. Sin embargo, para esta primera época, la movilidad de los hombres, promovida en muchos casos por los misioneros, antropólogos, científicos y funcionarios fue sobre todo temporal y se entendió como una inversión en pro de la ganancia de capital económico y social para las comunidades. Catequistas, informantes y futuros líderes políticos fueron así promovidos por estos actores para desplazarse por temporadas a la capital del país, a Leticia o a las instituciones educativas aledañas a estas ciudades. Para las mujeres, en cambio, la decisión migratoria se enmarcó en otros factores que, como vimos, se sitúan en una tensión constante entre coerción y agencia individual, entre el modelo indígena de virilocalidad y el sentimiento de empoderamiento que significó para ellas su partida a la ciudad. Es interesante anotar que desde el comienzo de la migración se designan trayectorias diferentes entre aquellas mujeres que salieron directamente a trabajar y aquellas que tuvieron la oportunidad de cursar algunos años más de educación secundaria.

En términos del proceso de movilidad, podemos observar como Leticia y Bogotá se constituyen como destinos frecuentes, aunque la capital del departamento del Amazonas actuó sobretodo como un trampolín hacia los destinos del interior del país. No obstante el transporte fluvial jugó un papel determinante en estas primeras experiencias, en 1982 un batallón de ingenieros del ejército nacional emprendió la construcción de una pista de aterrizaje que sería terminada algunos años después. Esto significó la entrada definitiva de los militares a la región –factor que retomaremos en el próximo capítulo- y sobre todo una conexión más eficiente entre la región y la capital del país.

Conclusión

En este capítulo mencionamos, cómo, tras un largo periodo en que la exterioridad, la riqueza y la asincronía marcaron la definición de la Amazonia como –el patio trasero de las naciones

latinoamericanas” la extracción del caucho representó una primera conexión importante que hizo de esta región, y especialmente del Predio Putumayo, una zona “remotamente global”, para utilizar la expresión de Charles Piot (1999). Al ritmo de la extracción del preciado látex se consolidaron las metrópolis amazónicas, se expandió una cultura de consumo, se definieron los difusos límites de los Estados nacionales, la selva se fue poblando poco a poco y las relaciones inter-étnicas entre las variadas poblaciones densificando. Para la *Gente de Centro*, cuyo encuentro con la “sociedad de las mercancías” se dio en el marco de intercambios económicos altamente desiguales y violentos, la desconfiguración política y económica de sus estructuras sociales y la dispersión en el territorio amazónico, sentaron las bases de su entrada a la nación.

Sin embargo, para entender lo ocurrido durante los años subsecuentes al caucho se hace necesario tener en cuenta la confluencia de diferentes proyectos de integración que tuvieron sus ritmos y sus lógicas propias, así como una compleja red de relaciones entre los indígenas y los diferentes actores cuya influencia se consolidó bajo cada uno de estos proyectos. Intentar profundizar en las razones que llevaron a las mujeres y hombres jóvenes a partir definitivamente de las comunidades amazónicas nos lleva a afirmar que no se trata solamente de un conjunto de factores que mellaron la coherencia de un mundo intocado, a la manera del “imaginario insular de la cultura” con el que la etnografía clásica dio cuenta de los fenómenos de cambio cultural en los grupos del bosque húmedo tropical. La confluencia de nociones indígenas y no indígenas de trabajo, de modelos patriarcales y las propias respuestas diferenciales de los hombres y las mujeres de las comunidades a principios de los ochenta tuvo igual importancia en hacer de la migración un proyecto viable, posible, legítimo y deseable.

Hemos querido mostrar, así mismo, cómo los hombres y especialmente las mujeres indígenas, inmersos en este gran proyecto de ‘inducción’ forzada en los moldes del proyecto de modernidad capitalista (Escobar 2003), partieron bajo una lógica de subordinación. Sin embargo ésta no se constituye como una relación de dominación unidireccional. Por el contrario, las aspiraciones de los y las jóvenes migrantes toman sentido en la articulación de sentimientos de afecto y reciprocidad, de imágenes idealizadas del “mundo del blanco” pero también de una aguda conciencia de querer cambiar de destino, utilizando de la manera más estratégica posible el estrecho margen de acción disponible dentro de las relaciones de poder que se configuraron dentro de las redes sociales establecidas con los diferentes actores de la región.

Capítulo 3. La migración indígena bajo el marco multicultural: de la exclusión a la desigualdad

Introducción

El llamado “giro multicultural” en América Latina ha sido una de las transformaciones más importantes en los modelos de gestión de la diferencia en sociedades donde la diversidad cultural ha sido sinónimo de profundas desigualdades sociales. En su momento, el reconocimiento de las minorías étnicas y raciales como sujetos de derechos políticos, territoriales y educativos se interpretó como una significativa ruptura en lo que hasta finales del siglo XX había sido el proyecto político e ideológico de construcción de los Estados-nación en este lado del continente: el mestizaje y sus subsecuentes políticas de asimilación. De la definición del “otro” como radicalmente diferente, el multiculturalismo acogió al “otro” como diverso, enfatizando la particularidad “cultural” de las minorías y el carácter “incluyente” de las naciones latinoamericanas del siglo XXI, en un escenario de conflicto histórico entre el Estado y la sociedad civil.

En este capítulo indagaremos por el contexto en el que se afianzó el proceso migratorio hacia Bogotá, Leticia y otras ciudades, en el mismo momento en el que el Predio Putumayo fue reconocido como resguardo indígena y que las políticas multiculturales entraron en vigor. Bajo este contexto cabe preguntarse ¿Significó la aplicación del multiculturalismo una transformación en las dinámicas migratorias que se habían iniciado en los 80? ¿A medida que variaron las representaciones sobre lo indígena cambió también el proyecto de movilidad de los migrantes del Predio Putumayo? ¿Se modificaron los motivos de la decisión migratoria de los hombres y mujeres ahora que la región se consolidó como territorio étnico formalmente reconocido? Para responder a estas preguntas abordaremos, de forma comparativa, dos décadas de movilidad indígena, los años noventa y los años dos mil.

Con el fin de comprender la propuesta analítica que organiza este capítulo retomaremos la distinción que Boaventura de Sousa Santos (1995) propone entre los conceptos de *exclusión* y de *desigualdad*, esto con el fin de discernir el tipo de relaciones que prevalecieron en la región del Predio Putumayo y la manera como el proyecto migratorio de los hombres y mujeres indígenas se inserta en ellas. Para este autor, la desigualdad y la exclusión son sistemas jerárquicos de integración, de pertenencia social, que presuponen un poder centralizado (el Estado, el capitalismo, etc). Estos tienen distintos grados y distintos principios de funcionamiento; aunque, en su definición formal como tipos ideales, la desigualdad es un fenómeno socio-económico y la exclusión se acerca más a lo cultural-

social, en la modernidad capitalista ambos sistemas se entrecruzan y se refuerzan mutuamente. En su lúcida argumentación, Santos expone que en la desigualdad quien está abajo en la escala jerárquica está, de todas formas, adentro del sistema social y, su presencia y mantenimiento en esta posición resultan indispensables. Para esto la desigualdad posee mecanismos de “integración subordinada” que permiten la reproducción de este orden. El más poderoso y antiguo de estos mecanismos es el trabajo; sugerimos aquí que en el caso de la *Gente de Centro* otro mecanismo altamente eficaz ha sido la educación.

Por su parte, la exclusión se basa sobre la idea de que quien está abajo está afuera del sistema, un afuera definido en términos esencialistas (racial, sexual, étnico). La exclusión es pues un proceso histórico a través del cual una cultura, por medio de un discurso de verdad, rechaza a ciertos grupos, a ciertas conductas, a ciertos sectores. La misma cultura establece un límite más allá del cual sólo hay transgresión. En este sentido, en la base de la exclusión hay un modo específico de dominar la disidencia y la diferencia que se legitima a través de sólidos dispositivos de saber –poder. La única forma de integración pasa por un difícil proceso de normalización que se ataca precisamente a eliminar esta diferencia. En el capítulo anterior exploramos la confluencia de factores que incidieron en la conformación de una *lógica de la exclusión* bajo la cual las mujeres jóvenes de Araracuara, La Chorrera y El Encanto salieron en prioridad de sus comunidades para instalarse en la ciudad. Como mencionamos, la conjunción de ordenes modernizantes creó las condiciones de posibilidad y de legitimidad para que las mujeres y hombres indígenas tomaran la decisión de partir en el marco “normalizador” de las misiones religiosas y de otros actores que tuvieron una influencia particular hasta los años 80.

Proponemos aquí que, a partir de finales de los noventa, cuando la migración se diversifica en términos de los destinos, de los proyectos y de la propia población migrante, la movilidad sigue una *lógica de integración diferencial* que tiene que ver con la definición de los indígenas ya no tanto como excluidos sino como desiguales. Aunque por supuesto ambos conceptos están íntimamente ligados, analizarlos de manera independiente nos permitirá comprender las transformaciones del proceso migratorio y sobretodo de las percepciones de los mismos actores frente al hecho de alejarse de sus comunidades para comenzar una nueva vida en las ciudades.

A lo largo de este capítulo veremos que la consolidación de la migración indígena en proveniencia esta región amazónica así como la progresiva transformación de la lógica migratoria (de un sistema de exclusión a otro de desigualdad) está estrechamente relacionada con dos factores: de un lado los procesos de vinculación y (des)vinculación regional que

trajeron consigo la aplicación de las políticas multiculturales y especialmente la descentralización político administrativa del país. De otro lado, la apropiación por parte de los hombres y mujeres del Predio Putumayo de categorías de subjetividad como las de “juventud” e “indigenidad global”. Como veremos, la comprensión de este proceso requiere diversificar los niveles de análisis. En esta medida debemos aquí de-centrar la mirada hacia escenarios que comienzan a dibujarse bajo estas nuevas lógicas: el resguardo, las comunidades indígenas y a un nivel más reducido, los proyectos de los propios individuos.

I. El predio Putumayo: procesos organizativos y nuevas formas de vinculación nacional

—En la época en que yo salí de Chorrera habían como tres calles y el internado; también una iglesita. Ya circulaban los billetes de 20, 50, 100 y 200 pesos pero no había mucho para comprar. La gente no vivía todavía en el pueblo.” (P.K., hombre uitoto de la Chorrera residente en Leticia, 2009)

—Habían sólo cinco casas y una sola tienda, muchas familias vivían lejos del pueblo. Sólo íbamos a misa y a los partidos de fútbol, pero lo que ahora se llama “Centro” eran así unas pocas callecitas” (E.P., mujer uitoto proveniente de la Chorrera, Bogotá, 2010)

La comunidad que dejaron las pioneras migrantes y que nos describen estos cortos testimonios de quienes salieron de la Chorrera a finales de los 70 poco tiene que ver con aquella de la que se fueron los hombres y las mujeres a principios de los 90. En apariencia no mucho había cambiado durante estos veinte años. A finales de los 80 este poblado sobre el río Igará-Paraná carecía aún de muchos de los servicios básicos como alcantarillado o electricidad. Un precario puesto de salud hacía las veces de hospital. Su estructura urbana no sobrepasaba algunas calles y las familias continuaban viviendo, en su mayoría, dispersas en el territorio contiguo al asentamiento principal, bajo una influencia todavía importante de las órdenes religiosas. Lo mismo ocurría en Araracuara y el Encanto. A pesar de que la población se había diversificado y concentrado en Puerto Santander o alrededor de la base militar, estos puntos centrales sobre los ejes fluviales distaban aún de ser clasificados como incipientemente urbanos. Cesar así lo recuerda: —En el 87 Chorrera no era ni siquiera como es ahorita, ahorita parece un pueblo. Antes era un caserío”.

Imágen 2. La Chorrera antes y después: vista aérea.



Fuente: Fotografía 1 tomada de Nofuiko, 50 años de Internado en la Chorrera (s.f) y fotografía 2 Hairan Sánchez

A pesar de su apariencia y relativa homogeneidad, a nivel social, un verdadero clima de efervescencia daba testimonio de otra serie de transformaciones. Como ya lo hemos mencionado, en 1988 el presidente Virgilio Barco selló negociaciones con la Caja Agraria y se desplazó hasta la sede de la antigua Casa Arana para hacer entrega oficial del Predio Putumayo, ahora convertido en el resguardo indígena más grande del país⁵⁷. Este acto ponía fin a un debate que, desde 1986, había reagrupado a las organizaciones indígenas, los

⁵⁷ En Colombia, los resguardos son entidades territoriales protegidas, de uso colectivo de los grupos autóctonos y de su entera posesión salvo el subsuelo y sus recursos. La ley los define como imprescriptibles, inembargables e inalienables, disponen de su propio gobierno, materializado en la figura del cabildo, así como el derecho a juzgar sus habitantes según sus propios usos y costumbres.

miembros del gobierno, los abogados e “indigenistas” del momento (Echeverri 1997: 82). Aunque apenas empezaba a perfilarse las transformaciones que llevarían al cambio de Constitución y de proyecto de Estado-Nación, la creación de los grandes resguardos de las tierras bajas colombianas daban buena cuenta de lo que se venía gestando a nivel nacional, mientras que en las propias comunidades una serie de procesos organizativos intentaban hacerle frente a las nuevas realidades que el fin de la década traía consigo.

A. La creación del resguardo y las trayectorias migrantes

Siguiendo a Christian Gros (2005:33), la titularización del Predio Putumayo hizo parte de un vasto programa gubernamental de reconocimiento de territorios colectivos para poblaciones que presentaban diferencias fundamentales con respecto a las que, en otros departamentos centrales del país, se habían alzado en movimientos de lucha y de recuperación de tierras varios años atrás. A diferencia de los Nasa, Guámbianos o Yanaconas, nadie ponía en duda la “identidad netamente indígena” –por oposición a campesina- de los pobladores del bosque húmedo tropical. En la región andina, los resguardos, como propiedad colectiva del territorio, contaban con una trayectoria histórica que se remonta al período colonial. Allí los indígenas apropiaron ambas instituciones – resguardo y cabildo- como estandartes de su lucha. Por el contrario, los grupos amazónicos, habitantes de los márgenes de la nación, nunca habían vivido bajo la figura de los resguardos coloniales o de los pueblos de indios. Por esta razón, la formalización de los resguardos, lejos de significar solamente un reconocimiento territorial, trajo consigo el reto de crear una “comunidad política” dotada de una autoridad indígena con poderes administrativos reconocidos y designada localmente según “los usos y costumbres”. El Estado, hasta ahora fundamentalmente ausente de estas zonas, le apostaba así a un nuevo tipo de legitimidad por lo que “los resguardos entraron a ser una parte fundamental de la organización político-administrativa de la nación sobre la cual el Estado debía poder contar” (Gros, 2005,34).

Por supuesto, para sociedades cuyo sistema organizativo era fragmentario y descentralizado, la adopción del sistema de cabildos, asociada a la gestión de los resguardos, no fue una tarea fácil. En su trabajo doctoral, Roberto Pineda (2006) ha resaltado las dificultades del proceso organizativo de las comunidades del Predio Putumayo que, en sólo unos años, debieron modificar el conjunto de sus estructuras socio-políticas para organizarse bajo la figura del cabildo y cumplir con los nuevos requerimientos establecidos por el Estado colombiano; entre estos, la formulación de *planes de vida* y la planificación de la inversión de los recursos de transferencias, es decir los dineros que el Estado asigna a los resguardos en tanto entes

territoriales autónomos por concepto de la participación en los ingresos corrientes de la nación.

Hasta entonces, el sistema de gobierno tradicional se basaba en una estricta jerarquía, con clanes totémicos subordinados social y ritualmente entre las malocas. Tan sólo en la zona de la Chorrera existían aproximadamente 84 clanes Uitoto, 25 clanes Okaina, 8 clanes Muinane y 25 clanes Bora que se relacionaban entre sí a través de sus máximas autoridades: los jefes de cada clan (Azicatch 2008: 32). A esto debía sumársele el sistema de administración territorial nacional que impuso la figura del corregidor –tardíamente ocupados por indígenas- como máxima autoridad, y los puestos de poder local fomentados por la iglesia católica, como el de catequista⁵⁸. Bajo las nuevas condiciones políticas surgieron organizaciones más amplias que coincidían con el área de influencia de cada internado indígena. La Confederación Indígena del Alto Amazonas –COIDAM- se ocupó del área del internado de Chorrera mientras que el CRIMA, cubrió el de Araracuara (Echeverri 1997:82). Desde estas grandes organizaciones que reagrupan a su vez a otras más pequeñas (COINZA, AZIMPA, OIMA, COZICH) se empezó a gestionar el reconocimiento legal del territorio usurpado desde finales del siglo XIX (Azicatch 2008: 37).

Un dirigente político proveniente de Araracuara, cuenta que el momento en que comenzó “la lucha por la tierra” una nueva clase dirigente empezó a formarse:

—Ene ese tiempo estaba la lucha por el reconocimiento de tierras, Predio Putumayo, y todos esos problemas serios de tierras. Yo tenía la facilidad porque me encantaba mambear, escuchar la palabra de los viejos, pero también colaboraba escribiendo, yendo a todas partes a escribir lo que oía. De Araracuara a Chorrera, 180 km., para mí no era nada! (...). Al principio yo no quería meterme en eso; logré estar un tiempo en mi vida personal, como unos seis meses, la chagra, el mambeadero, la casa, escribir. Pero resulta que hay veces hay injusticias, que las corporaciones, las entidades, mucha gente quería hacer cosas que estaban en contra de la voluntad de la gente y ¡ de ahí nunca más salí! fui secretario del cabildo, gobernador del resguardo, secretario del CRIMA, después fui presidente...todo un proceso en el que empezamos a participar varios compañeros” (T.R., hombre uitoto, proveniente de Araracuara, Bogotá, 2003)

Con la nueva estructura política promulgada en los noventa el poder local se dividió en dos: los *caciques*, cargo que siguió siendo ocupado por los “abuelos” en función de su desempeño en prácticas sociales y rituales “tradicionales” mientras que los puestos del *cabildo* y de las organizaciones los ocuparon progresivamente hombres jóvenes, bilingües y con un nivel superior de educación al de sus antecesores. Tal como ha sido relatado para la mayoría de

⁵⁸ Un antecedente organizativo del actual cabildo se registra hacia finales de los setenta cuando se creó en la zona la institución del Consejo Indio. Esta rigió entre 1979 y 1985 y contaba con un presidente, un vicepresidente, un secretario, un fiscal y dos voceros. No obstante, no tuvo los resultados esperados por su falta de validez jurídica y por el contexto social de entonces, poco propicio a este tipo de iniciativas.

procesos organizativos de los grupos étnicos del país, esto se tradujo en la intensificación de lo que ha sido llamado la burocratización de la representación política indígena, es decir el tránsito de formas locales y tradicionales de organización a unas más estructuradas, basadas en nuevas jerarquías y en la designación de cargos específicos (del Cairo 2010:190). En este contexto surge una clase dirigente cuyas competencias más valoradas fueron las de actuar como intermediarios entre las sociedades indígenas y el Estado.

¿Cómo influyeron estas dinámicas en los procesos migratorios que se habían iniciado para entonces? En los años que siguieron a la formalización del resguardo y a la creación de las diferentes estructuras políticas locales no podemos hablar de un vínculo directo y evidente entre estas reformas estructurales en la región del Caquetá-Putumayo y la movilidad de los y las jóvenes indígenas de esta misma zona. De hecho, entre los testimonios recolectados de quienes partieron entre 1988 y 1995 rara vez se hace alusión a los cabildos, a las organizaciones zonales o al cambio de Constitución a pesar de que directa o indirectamente, se vieron concernidos por estos factores. Esto nos lleva a reflexionar sobre el alcance de los procesos de transformación social y los ritmos en la difusión de las ideas de “responsabilidad y compromiso comunitario” que el nuevo proyecto de resguardo traía consigo. ¿Significó la partida de los y las jóvenes en este contexto un rechazo manifiesto al proyecto político-territorial en el que se veían ahora involucradas sus comunidades? ¿Tomaron esta decisión migratoria ignorando lo que estaba ocurriendo a nivel regional? ¿Hacer parte del resguardo y de sus cabildos se perfiló como una opción “más que administrativa” para aquellos que no pertenecía a la naciente burocracia indígena? ¿Qué tan importante resultaba este proyecto frente a las posibilidades que entonces parecía ofrecer la ciudad?

Aunque la respuesta a estas preguntas ameritaría una reflexión más profunda, nuestra investigación nos permite afirmar que se trató más de una cuestión de falta de afianzamiento de este discurso que de una posición consciente de oposición al mismo, por lo menos en los primeros años de constitución del resguardo. Bajo el marco de una *lógica de la exclusión* todavía preponderante, los resultados de estos cambios y sobretodo la apropiación por parte del conjunto de la sociedad de la retórica organizativa tardaron, en efecto, varios años más, especialmente en el caso de las mujeres que se vieron en un principio excluidas de la participación directa en los cargos de responsabilidad de estas nuevas instituciones y escenarios políticos. Así, de acuerdo con las entrevistas realizadas, a principios de los noventa muchas personas no tenían claro a qué cabildo pertenecían ni tampoco la función de los diferentes representantes de estas organizaciones. Esto se modificó algunos años más tarde, cuando el Sistema General de Participación establecido por la Ley 715 del 2001 (y conocido

como Sistema de transferencias) motivó una organización más eficiente de los cabildos; así, las comunidades tuvieron que tomar posición frente a la migración creciente a las ciudades, sobre todo la de los hombres que como veremos, se considera menos legítima y deseable que la de las mujeres.

En términos de la experiencia cotidiana, lo que fue perceptible para las familias fue, en primer lugar, la implicación de algunos de sus miembros (por lo general ya vinculados o pertenecientes a familias con alguna experiencia en cargos de liderazgo) en estos nuevos cargos. Tal como lo recuerdan Pineda, Echeverri y Tobón los líderes se capacitaron con el apoyo de las instituciones presentes en la región separándose progresivamente del resto de la comunidad en función de sus capital educativo y social; en segundo lugar, la modificación de las rutinas de las comunidades hasta el punto que la Chorrera adquirió el mote de “Puerto Reunión” y por último, la centralidad creciente de Araracuara y La Chorrera, ya no solamente como pueblos de misión sino como sedes de las nacientes organizaciones. A esto se sumó la regularización del transporte aéreo entre Chorrera y Araracuara, Leticia y Bogotá, conectando estos territorios a la manera de un esquema piramidal que, en palabras de Echeverri, iba de la posición más baja a la más alta del ordenamiento territorial y político del país (1997).

Lo que resulta más sobresaliente para nuestro interés es que este contexto de demanda territorial aumentó considerablemente la movilidad de los líderes hombres –muchos de los cuales ya habían salido de las comunidades en el marco de las becas educativas gestionadas por los internados para cursar la educación secundaria- pero también sentó ciertas condiciones favorables a la movilidad de las mujeres líderes. En efecto, un aspecto interesante y poco estudiado de este proceso fue el acompañamiento que hicieron algunas mujeres en la demanda por el resguardo y que se constituyó en un antecedente importante de su futuro desempeño en las organizaciones y partidos políticos.

Clemencia Herrera, candidata al congreso en las elecciones de 2008 y residente en Bogotá desde mediados de los 90, relata que su vocación de líder se afianzó cuando, en compañía de su abuelo, recorrió el Igará-Paraná para acompañarlo a divulgar en las comunidades más alejadas la necesidad de organizarse y de adherir a este proceso de reclamo de tierras a la Caja Agraria. De este viaje aprendió “como hablarle a la gente” y se familiarizó con los problemas de los diferentes asentamientos del Predio Putumayo. De igual forma, en el caso de otra reconocida líder indígena de la capital, su padre y abuelo fueron figuras destacadas durante este proceso. Esto nos permite ver cómo los destinos de las mujeres “empleadas de servicio” que partieron enganchadas desde sus comunidades y los de las mujeres líderes (que retomaremos en profundidad más adelante) empiezan a separarse desde la comunidad y,

paradójicamente, en el mismo momento. Aunque se trata de una minoría dentro de la población migrante e indígena en general⁵⁹, su caso es particularmente importante dentro de la historia del proceso de movilidad porque marca una ruptura con el modelo de subordinación que vimos anteriormente y señala otras trayectorias posibles, caracterizadas por una mayor valorización de los conocimientos y capacidades de estas mujeres que hacían parte, en su totalidad, de familias con una historia consolidada en el liderazgo político y en las actividades rituales.

Estas mismas mujeres participaron, en 1993, en la fundación del colegio Casa del Conocimiento. En ese año, el fondo de solidaridad de la presidencia de Colombia adquirió el inmueble que había pertenecido a la Casa Arana y luego a la Caja Agraria. La gobernación del Amazonas pensaba destinar estas instalaciones a un proyecto turístico. Sin embargo, Clemencia junto con otros jóvenes que empezaban a destacarse en la escena regional convocaron una reunión con los ancianos y propusieron la creación de un colegio para bachillerato por fuera de la tutela de las religiosas del internado. En oposición a esta institución, plantearon la necesidad de fortalecer una educación en la hermandad entre hombres y mujeres. Además de estas importantes transformaciones, veremos más adelante como el surgimiento de este colegio y de su proyecto educativo tuvo mucho que ver no sólo con el “peregrinaje” de los líderes sino también con el surgimiento de un nuevos proyectos migratorios que tuvieron como protagonistas principales a los hombres jóvenes.

B. Proyectos de (re)territorialización y de comunalización frente a la migración

Si bien no existe una correlación directa entre el surgimiento de las diferentes organizaciones políticas (cabildos y organizaciones zonales) y el hecho de que los indígenas tomaran la decisión de partir, el proyecto político de las organizaciones desde finales de los 80 sí influyó en la manera como se conceptualizó la movilidad indígena hacia las ciudades, en particular en el caso de los hombres quienes, a partir de principios de los 90, empezaron a salir de las comunidades al mismo ritmo que lo habían hecho las mujeres. En un principio su decisión migratoria se enfocó hacia los mismos objetivos que las pioneras: trabajo remunerado y eventualmente la posibilidad de terminar la educación secundaria. Empero, a diferencia de estas primeras habitantes de la ciudad que no contaban con ningún apoyo fuera de sus familias

⁵⁹ En nuestro estudio, de 50 mujeres entrevistadas en Bogotá y Leticia sólo 7 se desempeñan en cargos de liderazgo político en organizaciones locales o regionales. Profundizaremos sobre el tema del liderazgo femenino en el capítulo 5.

de “enganche”, los hombres aprovecharon estratégicamente la previa instalación de las mujeres familiares o compañeras sentimentales. Estas facilitaron de muchas maneras la partida de los hombres tal como lo evidencian estos testimonios:

—y pude salir para Bogotá porque mi hermana ya estaba acá. Ella fue la que me dio la oportunidad de estar acá en la ciudad, ella me recibió, me envió el pasaje y hasta me ayudó a conseguir lo de la matricula para estudiar el décimo grado de bachillerato. Eso fue en 1994” (G.M. hombre Bora, proveniente de Providencia, Bogotá, 2003)

—Y estaba enamorado de una muchacha que se había venido a trabajar por acá en la ciudad, en casa de familia, ella era doméstica. Allá en Chorrera cuando éramos novios ella me había dicho: yo voy adelante y yo te mando un pasaje. En ese tiempo creo que el pasaje costaba como \$90.000, por allá en 1993. Y así fue, allá me llegó el pasaje y yo me vine. Ahora la gente va y viene pero en esa época la situación era muy difícil. Ella me había ido a recoger porque ya tenía más o menos idea de cómo funcionaba esto aquí. Mis papás no estaban de acuerdo porque yo no tenía familia en Bogotá. En esos tiempos tenía que venir uno recomendado, que fulano de tal va para allá, que cuidado y lo agarra el ejército y todas esas cosas” (G.J. hombre uitoto, proveniente de la Chorrera, Bogotá, 2003).

Entre tanto, en las comunidades, como bien lo analizan Pineda (2006) y Echeverri (2000) el ordenamiento territorial se definió como uno de los ejes centrales de la acción de las organizaciones indígenas; esto en concordancia con lo estipulado por el Estado pero también con su propio proyecto identitario que debía encontrar alternativas viables de cohesión para esta inmensa región poblada por grupos disimiles y lejanos espacialmente. La gestión, la delimitación y la definición de reglas de uso de un territorio entendido como un espacio legal, económico, histórico y simbólico se erigieron en prioridades para los diferentes líderes. En palabras de Roberto Pineda, ser indígena volvió a definirse, como en tiempos coloniales, a partir de la pertenencia a una comunidad indígena organizada en cabildos, pero sobretodo en función del usufructo de una tierra colectiva en la cual debía manifestarse su trayectoria histórica e inscribirse su cultura (2006:140). Al mismo tiempo, el proceso organizativo integró poco a poco lo que Eduardo Restrepo llama “tecnologías de invención y formas de visualización de los grupos étnicos” (2008:118). Los talleres, las reuniones, los planes de vida y la cartografía fomentada por las ONGs, fundaciones y representantes del Estado fueron construyendo activamente las nociones mismas de territorio, tradición, comunidad, cultura e identidad, interviniendo simultáneamente en el plano de las subjetividades y percepciones individuales y colectivas sobre sí, sobre los otros y sobre el entorno social y natural (Restrepo 2008:140).

Unida a esta voluntad de protección de las minorías étnicas, el Estado hizo avances simultáneos en una política de conservación, a través del sistema de áreas protegidas (Parques Nacionales Naturales, Reservas Nacionales y zonas de amortiguación). Estas formas de protección se sumaron a la ya existente Reserva Forestal de la Amazonia, creada a partir de

1959 y modificada por el Decreto ley 2811 de 1974, que otorgaba este carácter de “área protegida” a la totalidad de los bosques amazónicos (Echeverri 2002:2). Aquí el apoyo de ONGs, Instituciones de investigación y científicos que dieran legitimidad a este ejercicio fue definitiva. Las fundaciones Tropenbos, Puerto Rastrojo, Gaia Amazonas y la Estación Biológica Caparú, por ejemplo, dedicaron gran parte de sus esfuerzos a fomentar el manejo ambiental por parte de las poblaciones y el reconocimiento del conocimiento nativo. Aunque algunas de ellas continuaron enfocándose en los estudios biológicos básicos, la evolución política de los resguardos y las demandas de los indígenas moldearon la dirección sus acciones hacia la valoración y defensa de los derechos territoriales, la conservación de los recursos y el apoyo a proyectos de investigación realizados a partir de criterios locales (Echeverri 2002:6).

Sin reiterar lo que ya ha sido dicho en la literatura reciente con respecto a la ecuación identidad/territorio que este tipo de políticas públicas promovieron y reforzaron, es importante aquí hacer la distinción entre la *territorialidad* propia a la *Gente de Centro* y el proceso de *(re)territorialización* que se hizo necesario con la puesta en marcha del Resguardo. Siguiendo a Hoffmann, la primera se asocia con prácticas culturales específicas que alimentan y se alimentan de las diferencias étnicas, pero no por eso corresponde a territorios concretos y fijos. “La territorialidad se sitúa entre dos polos: uno de tipo más objetivo, que remite al territorio denominado, asociado a poderes y formas de control que contribuyen a fijar sus límites y a institucionalizarlos [.. y otro], que jala hacia el individuo, a sus prácticas y a su forma de vivir el espacio geográfico” (Di Méo, 2000:46 en Hoffmann 2002:11). Por su parte, el proceso de *(re)territorialización* incluyó modalidades de percepción y de intervención en gran parte ajenas hasta entonces a las poblaciones locales. Retomando nuevamente los argumentos de Restrepo (2008), la cartografía, por ejemplo, lejos de ser una técnica neutral de descripción de lo real, introdujo un registro abstracto, objetivado y diferenciado del espacio propio de la modernidad:

“Las fronteras que trazan, los nombres que introducen, los patrones de desciframiento y de escala, la perspectiva y la bidimensionalidad, la codificación y abstracción, todo esto conjugado en una imagen resultante, en la que emerge por primera vez a los ojos de muchos pobladores locales un concepto de territorio, de *su* territorio colectivo, de su comunidad” (Restrepo 2008:126)

Podemos pensar entonces que en este proceso se reforzó la idea de una comunidad que debía permanecer, al menos en términos formales, unida en y a su territorio.

Es importante aclarar que la migración no se ha considerado en sí como un problema público para las autoridades políticas del Predio Putumayo; es decir que no ha tenido la misma

connotación ni ha fomentado el mismo tipo de intervención que otros fenómenos como el deterioro ambiental o el desempleo, este último definido desde hace varios años como el problema más grave que enfrentan las comunidades indígenas, en opinión de sus propios miembros y autoridades. No obstante ha generado posiciones encontradas entre los diferentes representantes de las comunidades. Un líder nos explicaba:

—Yno le veo problema a que la gente salga. Para mi esas son estrategias culturales de nosotros, hay que conocer la cultura de los blancos. De pronto eso nos hizo falta en la época de las caucherías, cierto?” (T.R., hombre Uitoto proveniente de Araracuara, Bogotá, 2003)

Pero en la mayoría de los casos esta se interpreta como un proceso que lleva a la pérdida de la “cultura” y atenta contra la cohesión de la comunidad, especialmente cuando esta toma un carácter definitivo:

—El caso de que los muchachos se estén yendo de la comunidad ha sido un factor que ha afectado la continuidad de la cultura porque los viejos se quedan sólo por allá en su mambiadero. Es una cosa muy similar a lo que pasó en la época de la cauchería, de la pesca y de todos esos auges que han pasado por allá. La gente se va a rebuscarse el pesito, el viejo queda sólo, la mamá queda sola y no tiene a quién enseñarle y eso ha causado un vacío enorme. A parte de eso los que llegan de la ciudad llevan mañas, llegan bailando salsa! Entonces la gente se daña” (F.M., hombre proveniente de Araracuara, Bogotá, 2003)

—Yosí creo que la migración está afectando porque si la gente se va así porque sí, la comunidad se va a quedar sin futuro, porque si son los muchachos los que se están yendo, entonces quién va a pelear más tarde por nuestros derechos?” (L.A., hombre andoque, proveniente de Aduche, Bogotá, 2003)

Estas divergencias en la posición frente a la migración tienen que ver, en primer lugar, con la misma filosofía de vida indígena desde la cual la auto-determinación, el autocontrol y la disciplina son valores fundamentales. Desde el pensamiento propio de la *Gente de Centro* una vez las personas han recibido las “palabras de consejo” son suficientemente auto-reflexivas para saber procurarse una vida de bienestar (producción de bienes materiales, salud corporal y bienestar intelectual/emocional) (Londoño 2004:89). De acuerdo con este esquema, la decisión de partir y sus implicaciones recae bajo la responsabilidad de cada individuo y nadie está en capacidad de decidir en su lugar si debe o no hacerlo. En segundo lugar, se relacionan con las experiencias de movilidad de los propios líderes, algunos bastante familiarizados con la ciudad y con opiniones diferentes frente a la vida urbana. Por último, están ligadas con los propósitos de quienes pretenden partir, pues en el único caso en que las organizaciones han apoyado directamente la movilidad hacia la ciudad ha sido en el de los líderes y recientemente en el de los estudiantes. Un joven líder y un curandero relatan:

Yo había cogido la gobernación del cabildo en los noventa, cuando tocó pelear por unas tierras que habían quedado excluidas del resguardo. Se había formado un problema grave. Y a mí me tocó todo eso. Yo terminé aburrido de todo, de resolverle los conflictos

a todo el mundo. Entonces uno como que quiere buscar otro ambiente no? Más sin embargo les dije a ellos [al cabildo] que iba a buscar otras oportunidades para hacer algo, que me iba a Bogotá. Ellos lo tomaron tranquilamente, me dijeron —nosotros lo apoyamos, le damos palabra de ánimo” (L.A. hombre andoque, proveniente de Aduche, Bogotá, 2003)

—y no se murió aquí ya vaya y muérase al otro lado” me dijeron a mí los viejos, pero es una forma de bendecir del anciano, como quién dice —y trabajó aquí pues vaya experimente”, en todo caso eso quiere decir no pierda, no vaya a ir a engañar, ni mucho menos a llevar otros ideales. Yo creo que ellos lo vieron como algo bueno, por lo menos desde la parte humana” (P.H. hombre uitoto, proveniente de Araracuara, Bogotá, 2003)

Ahora bien, esta posición de las autoridades frente a la partida de sus miembros suele definirse más claramente cuando se trata de un hombre o de una mujer. Como explicamos en el capítulo anterior, desde el modelo de organización social de la *Gente de Centro* la movilidad de las mujeres es parte de su —deber ser”, pues estas, a partir del momento en que constituyen sus propios hogares, entran a pertenecer al linaje de su esposo y deben, idealmente, residir a su lado. Tal como lo expresa Brandhuber (1999) para el caso de los Tukano, la partida de los hombres jóvenes, fue valorada de forma muy distinta, como lo ejemplifican estos testimonios:

—Amí mi papá me dijo: —sted se va a quedar aquí porque usted y yo somos uno sólo, yo soy una mata de tabaco, una mata de coca, y usted es una ramita que va a empezar a buscar el sol. Pude que quieras caminar y estirarte pero no te puedes alejar del tronco”... yo igual me fui.” (R.R. hombre uitoto, proveniente de Araracuara, Bogotá, 2003).

—Mi papá si me dijo a mí que no era conveniente que viajara a la ciudad. Uno, soy el único hijo hombre y además soy el último en la familia. Dos, nosotros somos gente de maloca. No todo el mundo puede tener maloca, los que son caciques únicamente, que conozcan bien como es que funciona eso. El dijo —usted se va por allá y se queda y quién sabe si lo volvamos a ver”...y así fue” (G.M hombre bora, proveniente de Providencia, Bogotá, 2003)

Vemos así como la migración de los hombres jóvenes comienza a ser percibida en términos de un —contra-proyecto cultural” pues, retomando a Camus en el caso guatemalteco, —este acto es leído como un reto extremo a la vida comunitaria y su proyecto, en el sentido en el que este nuevo perfil [el del hombre migrante] es difícil de asumir: es el eslabón de los jóvenes sobre el que se construye el futuro colectivo y es difícil concebir ese —traspaso‘ cultural fuera del —control‘ comunitario”(2008:35). Esto a excepción de los líderes y estudiantes cuya movilidad fue expresamente apoyada por las organizaciones políticas, como mencionamos más arriba.

Ante la inminente movilidad de los y las jóvenes indígenas que se consolidó gracias a las redes presentes en las ciudades, uno de los mecanismos de control que se pusieron en obra fue —el permiso”, un requerimiento que los futuros y futuras migrantes debían demandar a los corregidores y autoridades locales para poder salir de las comunidades. Durante los años 80 y 90, este autorizaba a ausentarse de la comunidad durante máximo seis meses, plazo que de no

ser cumplido podía traer como consecuencia la supresión de las personas del censo de las comunidades. Luego este plazo se amplió hasta tres años. Con la consolidación de las políticas multiculturales el permiso se transformó en “certificado de indigeneidad”:

—Si no quieren dejarlo ir las comunidades no le dan a usted el certificado. Uno tiene que tener un certificado de la comunidad para poderse ir. Si no se lo dan no es que usted no salga. Igual usted puede venirse, nadie se lo va a impedir, pero de todas maneras para muchas cosas en la ciudad usted puede necesitar el certificado, porque usted dice —“soy indígena” y entonces le preguntan —“entonces muéstreme los datos”. Ahí está! Usted tiene que tener unos papeles, como quien dice la libreta militar, pues también tiene que tener el certificado!. Igual hay mucha gente que sale así, huidos de la comunidad” (DM, hombre matapí, proveniente de Villa Azúl, Bogotá, 2003)

De lo anterior se desprende que la migración, a pesar de no ser considerada un asunto de política pública, si ha generado diversas posturas y mecanismos de control que han penalizado la migración de los hombres que no se desempeñan en cargos de liderazgo, estigmatizando su partida como una afrenta directa a la continuidad cultural.

C. Descentralización y multiculturalismo

La Constitución de 1991 es por supuesto el hito fundamental para abordar los vínculos entre los grupos étnicos y el Estado. Además del reconocimiento del país como un Estado Social de Derecho, la llamada Carta Magna aceptó la co-oficialidad de las lenguas indígenas, reconoció los territorios protegidos de estas poblaciones como entidades territoriales, dio cierta autonomía de gobierno y sobre todo, definió al país como pluriétnico y multicultural, dejando atrás —al menos formalmente- la concepción homogeneizante del Estado-Nación (Assies 2005). El multiculturalismo fue entonces definido como un conjunto histórico de programas políticos, de debates intelectuales y de experiencias prácticas que tenían como fundamento la idea de que las democracias modernas deben garantizar el reconocimiento justo de las diferencias culturales, reformando para ello sus instituciones y dando a los individuos los medios efectivos para cultivar y transmitir sus diferencias.

Como sabemos, en Colombia “el giro multicultural” se dio en la confluencia de varios factores y en respuesta a presiones internas y externas de diversa índole: la adopción de la democracia participativa; la influencia de los movimientos sociales cuyas demandas se fundaron en el reconocimiento de “identidades” que se pensaban poco viables o desaparecidas bajo los efectos de la modernidad; la generalización de un discurso científico que desde las ciencias sociales —especialmente desde la antropología- pugnó por la creación de “políticas de la identidad”, entendidas como reparaciones históricas a la invisibilidad de los grupos étnicos minoritarios; la crisis ambiental global y el surgimiento de movimientos ecologistas que designaron a los indígenas y a sus sistemas de manejo del territorio como “ecológicamente

amigables”; el apoyo a la participación indígena promovido por agencias de desarrollo internacional como el Banco Mundial o el Banco Interamericano de Desarrollo; y, así mismo, un corpus de legislación transnacional que, como el convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo –OIT- ratificado en 1989, estableció una serie de derechos que apuntaban hacia la autodeterminación indígena⁶⁰.

Sin embargo, para el proceso que aquí nos proponemos examinar, otro proyecto, cuyo origen es simultáneo al del resguardo Predio Putumayo, resulta de igual importancia: la descentralización político-administrativa que comienza en Colombia en 1986 aunque oficialmente sólo hasta 1988 se autoriza por primera vez el voto popular para ocupar cargos locales y departamentales. Esta apertura política se acompañó de una autonomía presupuestaria que permitió que las ciudades y departamentos ejecutaran sus dineros de acuerdo a la identificación de sus propias necesidades y prioridades.

La descentralización y sus diferentes mecanismos fueron el pilar de apoyo de otros proyectos más amplios, incluyendo el proyecto multicultural que unos años más tarde fue acogido por el gobierno colombiano. De aquí que, en acuerdo con Gros (2000), Hale (2002) y Boccara (2008), entre otros autores, la apertura del Estado, su vocación por reconocer derechos indígenas y cuestionar el orden jurídico establecido, en realidad parte de una voluntad mucho más profunda que incluye políticas de ajuste social y una reestructuración de la idea misma de ciudadanía. En Colombia, la descentralización estuvo, en primer lugar, ligada con la ideología del desarrollo puesto que en principio se pensó como estrategia para aliviar la pobreza y mejorar la participación de la población en los procesos democráticos. Como lo señala Gros (2000: 186) esta serie de disposiciones políticas y administrativas buscaba también recuperar espacios, regiones y poblaciones que estaban en proceso de marginalización para integrarlos nuevamente al espacio liberal y democrático. Pero sobretodo, el esfuerzo por dotar de autonomía a los territorios antes puestos bajo tutela del poder centralizado en la capital del país, tuvo que ver con el proyecto “neoliberal” al que se acogieron la mayoría de naciones latinoamericanas.

El neoliberalismo se ha acompañado generalmente de una estrategia de economía basada en la exportación, una apertura a la inversión extranjera, el relajamiento de obstáculos comerciales, la devaluación monetaria y el remplazo de servicios sociales universales por programas focalizados en sectores particularmente necesitados (Portes 1997 en Park y Richards

⁶⁰ Assies (2005:1) anota, además, otros factores que dieron visibilidad a los movimientos indígenas como la declaración del año y de la década de estos pueblos por la Organización de la Naciones Unidas en 1993 y 1994 respectivamente y, por último, la conmemoración del quinto centenario de la invasión española que dio lugar a encuentros internacionales y a programas especiales de reconocimiento.

2007:1319). En este sentido no se trataba solamente de incrementar la eficacia del Estado y abrir la economía al mercado internacional; el neoliberalismo conllevó también un “proyecto cultural” que buscó fomentar la creación de un nuevo tipo de ciudadano: invocando una “ética de la responsabilidad” se intentó moldear un ciudadano menos dependiente de la acción directa del Estado y a cargo de generar las condiciones de su propio bienestar (Hale, 2002). Así “se dejaron atrás las intenciones universalistas, aunque nunca realizadas, de emular los Estados de bienestar occidentales para remplazarlas con políticas de focalización, individualización y privatización” (Assies 2005:3).

El modelo de ordenamiento territorial que puso en obra la Constitución de 1991 afianzó este proceso primero, al erigir las antiguas intendencias y comisarias en departamentos y municipios y, segundo, al abrir la posibilidad a los resguardos existentes y territorios de las poblaciones locales de convertirse eventualmente en Entidades Territoriales Indígenas (ETIs). Bajo este modelo, el departamento del Amazonas quedó conformado por dos municipios: Leticia y Puerto Nariño, mientras el resto del territorio fue dividido en nueve corregimientos departamentales dependientes de un nuevo centro de poder: la capital del departamento del Amazonas. Esto tuvo repercusiones definitivas en los vínculos de la región del Predio Putumayo con el Estado colombiano. Aunque no podemos extendernos aquí en las particularidades de este complejo proceso, mencionaremos algunas de las principales transformaciones que repercutieron en las dinámicas migratorias.

En primer lugar, la iglesia perdió significativamente su poder político y económico sobre estos territorios puesto que estos entraron a ser gobernados por sus propias autoridades, en correlación con la administración municipal de Leticia y no ya con el Vicariato Apostólico, institución desde la cual se decidió durante más de medio siglo la suerte de los indígenas. Esto no significó que dejaran de estar presentes en las comunidades. Su influencia siguió siendo importante, especialmente en la educación, puesto que capuchinos y “Lauritas” siguieron ejerciendo como profesores, ahora contratados por el ministerio de educación nacional en las mismas instituciones que ellos habían construido y dirigido durante varias décadas. Sin embargo y aunque no ocurrió de la misma forma en la totalidad de los resguardos amazónicos, podemos afirmar que estos fueron perdiendo progresivamente su rol central en la economía indígena y en el monopolio de espacios de socialización, estos últimos ganados, tras una larga disputa, por las organizaciones indígenas, las ONG’s y los demás actores que constituyeron el escenario regional de los años 90. A pesar de las varias décadas de instrucción y evangelización católica, incluso su actividad en este dominio decayó, al ser los catequistas remplazados por los cabildantes y líderes políticos y al modificarse el contenido

de los currículos educativos. De esto se desprende que su papel como impulsores directos de la salida de los indígenas del Predio Putumayo hacia las ciudades también se debilitó, lo que hizo que desapareciera la figura, muy común a principios de los 80, del “enganche laboral” con el fin de enviar mano de obra a las instituciones religiosas y educativas de Leticia y Puerto Nariño.

En segundo lugar, DAINCO, como entidad central a cargo de los asuntos relacionados con el desarrollo de los territorios ocupados mayoritariamente por los grupos indígenas desapareció y sus funciones se atomizaron en los diferentes ministerios y delegaciones estatales y departamentales. Este contexto favoreció la implantación en la región de ONG’s, Fundaciones y otras entidades de investigación y de intervención que ampliaron considerablemente las redes sociales de los indígenas. Retomando lo dicho por Santos Granero en 1996, las organizaciones indígenas lograron en esta década cortar lazos de dependencia con religiosos, antropólogos comprometidos o funcionarios estatales y entrar en contacto directo con una diversidad de ONG’s de apoyo de países del primer mundo, organizaciones financieras y promotores de desarrollo. Esta “internacionalización de la política indígena” trajo a un nuevo tipo de agentes foráneos: los voluntarios, cooperantes o promotores en una diversidad de proyectos productivos, tecnológicos, de salud y educación.

Un tercer efecto interesante de la descentralización amazónica fue la reestructuración de los centros de poder y desarrollo local: la región antes periférica en su totalidad se complejiza para crear sus propios centros, periferias y relaciones de articulación local. Ejemplo de esto es la integración de la Chorrera, Araracuara y El Encanto, entre otros puntos nodales de los corregimientos amazónicos, a las redes del clientelismo político que se originaban en Leticia. Aunque volveremos sobre este punto en un capítulo posterior, a partir de los noventa los indígenas del Predio Putumayo entraron a contar entre los posibles electores de apetecidos cargos políticos, como los de la gobernación del departamento, ocupados tradicionalmente por las elites leticianas; en este sentido se incrementaron las relaciones entre la capital departamental y estos territorios lejanos a través de las campañas políticas en las que los candidatos a los diferentes cargos y sus cortes de asesores comenzaron a desplazarse periódicamente a las comunidades con el fin de asegurar los preciados votos a cambio de toda serie de promesas y de dadas económicas. De otro lado, el crecimiento de pequeñas ciudades como Florencia, cuya tasa de urbanización es hoy la más alta de la Amazonia colombiana con una población de 121.898 habitantes, Puerto Asís, Inírida o San José del Guaviaré. Estas conurbaciones, eran antes puntos de atracción temporal a causa de la presencia de instituciones educativas que ofrecían a los indígenas de los corregimientos la

posibilidad de culminar la educación secundaria, inexistente en sus regiones. A partir de los años noventa, bajo la influencia del cultivo intensivo de la coca pero también de este nuevo ordenamiento político-administrativo, estas ciudades se convierten en importantes destinos de la migración rural-urbana de los indígenas amazónicos, diversificando los puntos de llegada, las rutas, los nichos laborales así como la forma de la migración que empieza a ser cada vez menos lineal y definitiva. Ante la saturación laboral de Leticia y Bogotá estas ciudades, de más fácil acceso y más cercanas a las comunidades amazónicas, se convirtieron en polos de atracción cada vez más frecuentes, especialmente durante la primera década de los 2000.

Ahora bien, para nuestros fines, consideramos que el proceso más importantes que acompañó la descentralización en el Amazonas fue la transformación en el sistema educativo para los pueblos indígenas.

1. El sistema educativo a la luz de los procesos articuladores de la Amazonia

Como ya ha sido ampliamente señalado, a lo largo de la historia, la educación ha sido entendida como instrumento para la construcción de la nación, una vía privilegiada para garantizar la presencia del Estado y un instrumento excepcional de formación de los ciudadanos (Gros 2002, Hugh-Jones 1996). En el caso de la *Gente de Centro*, como vimos antes, la educación impartida por los internados de misión fue uno de los marcos privilegiados para la consolidación de la *lógica de la exclusión* que relegó a los hombres y mujeres indígenas a reproducir imágenes altamente subordinadas de sí mismos y relaciones de desigualdad de matiz colonial, que redujeron aún más sus marcos de acción y orientaron sus proyectos migratorios hacia actividades poco remuneradas y valoradas socialmente. Sólo hasta la segunda mitad del siglo XX las luchas campesinas sirvieron de marco de referencia para la emergencia, desde los márgenes, del discurso de la indianidad en Colombia. Este reivindicó su propio proyecto político, oponiendo a la evangelización propuestas educativas que les permitieran a los sectores subalternos formar comunidad en sus propios términos (Rojas y Castillo 2005:17).

A partir de la ley 20 de 1974 se suprime el privilegio educativo de la iglesia católica sobre las poblaciones indígenas y se establece la educación por contratos renovables cada dos años (*educación contratada*). Este momento marca el comienzo de una nueva etapa en las relaciones entre el Estado y los grupos étnicos que culmina con la adopción de la Constitución de 1991 (Gros 2002:333). Dos procesos centrales caracterizan esta época: de una parte el

surgimiento de los movimientos indígenas en cuyas peticiones al Estado incluyeron una serie de requerimientos sobre la naturaleza de la educación que debía ser impartida en las comunidades y, de otro, una transformación importante en el sistema educativo colombiano. La formación de maestros y la necesidad de ofrecer una educación en su propia lengua fueron las demandas iniciales del CRIC -primera organización indígena del país- que dieron origen al Decreto 1142/78. Este se convirtió en marco de referencia para la configuración de un movimiento pedagógico étnico aunque en muchos casos las ordenes misioneras fueron quienes terminaron apoyando las iniciativas que de él se desprendieron (Rojas y Castillo 2005: 74).

Asistimos desde entonces a la ampliación de las representaciones de la alteridad, que pasan de un imaginario *'indigenizado'* a uno multiculturalista' (Rojas y Castillo 2005:41). En términos de las acciones y demandas educativas esto se traduce en la transición de un proyecto de evangelización y de integracionismo escolar a uno de *etnoeducación*. El Estado debe entonces transformar su lógica para dar respuesta a las autoridades indígenas y las organizaciones sociales iniciando una progresiva institucionalización de un proyecto definido como *un* proceso social permanente, inmerso en la cultura propia, que consiste en la adquisición de conocimientos y valores y en el desarrollo de habilidades y destrezas, de acuerdo con las necesidades, intereses y aspiraciones de la comunidad, que la capacita para participar plenamente en el control cultural del grupo étnico" (Artuandaga 1996 en Rojas y Castillo 2005:81).

Aunque no podemos ahondar más en este proceso ya descrito por otros autores (Rojas y Castillo 2005, Gros 2000, Rival 1996, Hugh-Jones 1996), nos interesa remarcar que el cambio en el sistema educativo introducido por los programas de enseñanza bilingüe y más adelante por la política de etnoeducación, si bien acusaron de múltiples deficiencias de cobertura y de calidad, modificaron la orientación del proyecto educativo y por ende, el *horizonte de posibilidades* de los indígenas con respecto a su pertenecía a la comunidad imaginada de la nación colombiana. En el contexto de surgimiento de lo étnico como una forma reciente de representación de lo social (Rojas y Castillo 2005:11), la implementación de una educación *propia*"⁶¹ definió un proyecto de futuro en el que se fortaleció una conciencia nacional pero al mismo tiempo, se le dio valor a la pertenencia étnica como un capital social importante y

⁶¹ No intentamos aquí presentar una visión excesivamente optimista frente a un proceso que en los últimos años ha sido fuertemente criticado por su visión estrecha y esencialista de la cultura (ver Echeverri, Rojas). Queremos llamar la atención sobre lo que significó, en este momento inicial, la posibilidad de modificar la orientación pedagógica de los internados mediante un tipo de educación que las organizaciones definieron como pertinente para sus formas de vida.

sujeto a ser utilizado en los proyectos auto-biográficos de los y las jóvenes indígenas. Esto se tradujo, por ejemplo, en una reglamentación de la educación para los indígenas por supuesto nombrada y reglamentada en los términos del Estado más que en los de las propias comunidades. Así mismo en una revitalización del aprendizaje de las lenguas nativas, fuertemente reprimidas durante los años del internado misionero. En el Predio Putumayo, por ejemplo, mientras que en los noventa era evidente un proceso de castellanización generalizada, los años 2000 testimonian de un renacer del uso de las lenguas, especialmente entre la población infantil⁶².

En términos del proceso de movilidad, el cambio en la educación, no sólo como conjunto discursivo sino como institución social, ayudó a definir, a partir de los noventa, un nuevo proyecto migratorio que diversificó la población migrante tanto como los motivos de partida. Como en el caso de otros grupos indígenas colombianos, ser maestro se convirtió en uno de los oficios con mayores posibilidades de estabilidad, remuneración y reconocimiento dentro de las comunidades del Predio Putumayo tanto como en aquellas situadas en inmediaciones de Leticia; un oficio que por primera vez estuvo igualmente abierto a los hombres como a las mujeres. Así, un número importante de jóvenes provenientes del Predio Putumayo partieron a Leticia con la intención de formarse como docentes, ingresando a la Escuela Normal Superior, pero también a los programas de capacitación de maestros que bajo el marco de la etnoeducación empezaron a implementarse. De manera simultánea, se abrieron convenios para que los adolescentes salieran a cursar el bachillerato en esta misma ciudad o en Puerto Leguizamo (departamento del Putumayo), en un contexto que se reveló bastante más favorable a la movilidad educativa que el de principios de los 80, como lo confirman algunos testimonios recogidos en La Chorrera:

—Esa época había en Leticia el CEJAN, el Centro Juvenil Amazónico, un hogar para jóvenes; entonces yo llegué ahí y ahí estuve todo el bachillerato, los seis años que hice en la Escuela Normal. En este tiempo éramos muchos estudiando allá” (E.K. hombre uitoto, proveniente de la Chorrera, La Chorrera, 2007)

—Y me fui a hacer primero de bachillerato en 1990. Yo quería estudiar porque en mi familia el que más había llegado lejos había hecho hasta 5^{to} de primaria. No me dio tan duro Leticia porque muchos de mis compañeros de aquí ya estaban allá. Yo me fui con cinco mil pesos en el bolsillo! Llegué y me metí al San Juan Bosco que era el colegio donde estudiaban los indígenas de aquí. Allá éramos internos, nos daban la comida y todo, y pues prácticamente gratis” (R.J. hombre uitoto, proveniente de La Chorrera, La Chorrera 2007)

⁶² Esto es al menos lo que pude comprobar en la Chorrera en 2008. En la casa donde viví durante el trabajo de campo, la generación que hoy tiene entre 20 y 30 años de edad sólo entiende la lengua pero ha perdido la fluidez y la capacidad de hablarla. Por el contrario, los miembros de esta familia que hoy se encuentran entre los 5 y 11 años tienen un mejor dominio de las lenguas regionales que sus padres. Los abuelos han cumplido un rol determinante en este aprendizaje.

El siguiente cuadro resume algunos hitos en el proceso histórico de definición de una política educativa para los grupos étnicos del país.

Tabla 5. Política Educativa para los grupos étnicos de Colombia (1978 – 1999)

Año	Legislación	Contexto histórico	logros
1978	Decreto 1142/78 Reconoce la pluralidad cultural y lingüística del país. Define criterios especiales para maestros indígenas	El CRIC y CIT inician experiencias de educación propia en el marco de las luchas indígenas de los años 70's y 80's	El Ministerio de Educación Nacional – MEN- entra en dialogo con las organizaciones indígenas sobre la necesidad de una educación bilingüe
1980	Decreto 85/80 Exime de requisitos académicos a los docentes que laboren en comunidades indígenas		Nombramiento de maestros indígenas bilingües, la mayoría sin formación docente
1984 1985	Resolución 3454/84 El MEN crea el programa de Etnoeducación en Colombia	Presión de la Confederación Indígena Tayrona (CIT) para participar en la administración educativa de la Sierra Nevada de Santa Marta Creación de la Oficina de Etnoeducación (1985)	Capacitación y profesionalización de maestros indígenas y no indígenas y agentes educativos. Diseño y producción de materiales educativos en lenguas vernáculas y español.
1986	Resolución 4589/86 Faculta a Centros Experimentales Pilotos para otorgar el título de docentes a maestros indígenas en ejercicio.	Aumento de organizaciones políticas y presión por respeto a la cultura, territorio, lengua y autonomía de los pueblos indígenas.	
1994	Ley 115 de 1994 Ley General de Educación		1996 Documento política de etnoeducación. Incluye principios y fundamentos sugeridos por líderes de grupos étnicos.

Fuente: Elaboración propia a partir de datos consignados en Enciso (2004) y ONIC *et al* (2004)

No se trata aquí de simples desarrollos normativos que obedecen a la voluntad unilateral de los gobiernos de turno. Lo que evidencian estos cambios es el resultado de una relación dinámica entre las organizaciones sociales de los grupos étnicos y los intereses de otros actores locales y transnacionales (Rojas y Castillo 2005:12). Así, por ejemplo, en el período comprendido entre 1986 y 1999 la ONIC estima que 1000 indígenas a nivel nacional se formaron como docentes en etnoeducación. Hasta 1995 fueron los Centros Experimentales Piloto/CEP las instancias encargadas de la etnoeducación en las regiones. Allí se organizaron

los seminarios de capacitación (nivelación, profesionalización y actualización de docentes), se coordinó con las organizaciones la asistencia de los docentes y se contrató a los capacitadores. Estos programas, en nuestro caso, estuvieron coordinados por la Universidad de la Amazonia, la Universidad Nacional y las fundaciones Gaia y Puerto Rastrojo (Enciso 2004:11) y luego, por el SENA.

Como dato suplementario queremos subrayar que no solamente los maestros indígenas se beneficiaron de los programas de capacitación en etnoeducación y que la movilidad no sólo siguió un patrón unidireccional en el cual los hombres y mujeres indígenas se desplazaron a Leticia. Maestros no indígenas también optaron por tomar esta capacitación y aceptaron partir a las comunidades indígenas, enfrentando múltiples dificultades como la tensa relación con los colegas indígenas y sobre todo con los misioneros y religiosas que no aceptaron fácilmente esta injerencia de actores externos en sus territorios simbólicos.

A partir de la transformación en el sistema de educación ésta se convirtió en un vehículo de movilidad en varias formas: en primer lugar, fomentó la salida –temporal y definitiva- de hombres y mujeres jóvenes para formarse como maestros; en segundo lugar, promovió la movilidad de maestros ya formados indígenas y no-indígenas hacia las comunidades. En tercer lugar aumentó la movilidad educativa de los jóvenes que prefirieron terminar el bachillerato en las ciudades que quedarse en las comunidades. Pero sobretodo, este nuevo proyecto, a pesar de sus múltiples deficiencias, su marcado carácter euro-centrado y la ausencia de un verdadero compromiso intercultural, sentó las bases para un proceso de revaloración de la identidad indígena amazónica. Dicha revaloración fue poco a poco haciendo mella en la lógica de la exclusión que hasta el momento había condicionado los proyectos migratorios indígenas.

D. El revés de la moneda: procesos de (des)vinculación y migraciones forzadas

En el aparte anterior hemos querido mostrar como la descentralización y las políticas multiculturales tuvieron un papel importante en la consolidación del proceso migratorio. A nivel nacional, por ejemplo, vimos que a partir de los noventa Leticia adquirió un lugar todavía más preponderante como destino migratorio y como sede de las dinámicas políticas, educativas y económicas de la región; en el Predio Putumayo se dieron igualmente cambios significativos en la forma en que esta región se vinculó al resto del país. Incluso, a nivel de los propios actores, nuevos proyectos migratorios de movilidad educativa vieron la luz bajo este

marco de vinculación regional-nacional. Desde una primera lectura, estos cambios podrían interpretarse como favorables a la autonomía indígena, en un contexto donde se fortalecieron los procesos organizativos del Resguardo, la definición de un proyecto de ordenamiento territorial e incluso los sentimientos de pertenencia a una región que empezaba a adquirir, al menos formalmente, una independencia administrativa y política.

Sin embargo, la otra cara de la moneda de este proceso de integración tuvo que ver en primer lugar, con la consolidación de otros proyectos territoriales que entraron en contradicción con los de las poblaciones indígenas: nos referimos especialmente a los fenómenos de extractivismo de recursos naturales y a la llegada de los actores armados; en segundo lugar, con los efectos “no deseados” de esta desagregación del Estado que se manifestaron en una pauperización todavía más aguda de las comunidades. Ambos factores marcaron un cambio importante en el proceso migratorio que se tradujo, de un lado, en el aislamiento de la población y la imposibilidad de regresar o de salir de las comunidades, y de otro, en las diferentes formas de migración forzada que se sumaron a las gramáticas de la movilidad ya existentes.

1. Nuevos auges extractivos y “Gente quemadora”

La descentralización político-administrativa del país tuvo facetas contradictorias. Si de un lado asistimos al fortalecimiento relativo de los gobiernos locales, al mismo tiempo, el Estado adoptó mecanismos supra-nacionales -como los tratados de libre comercio o los proyectos de integración transnacional- en un momento en donde confluían múltiples intereses extranjeros y nacionales por los recursos extraíbles o comercializables en ciertas regiones del país, como la Amazonia. Esto se acompañó de la expansión de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia –FARC- en el sureste del país y de la intensificación del conflicto con otros grupos armados ilegales por el poder local y sus recursos. La región del Caquetá-Putumayo no estuvo exenta de esta compleja coincidencia de fuerzas (des)articuladoras.

Mientras las organizaciones entraban en el proceso de saneamiento y delimitación de las tierras del resguardo, cuando apenas la bonanza de la coca empezaba a bajar en intensidad en algunas zonas del resguardo recientemente constituido, nuevos auges extractivos hicieron aparición en el territorio sin que la definición legal de área protegida tuviera incidencia alguna. En el río Caquetá, por ejemplo, se inicia en los noventa una febril actividad minera que se nutrió del desplazamiento de un contingente de mineros brasileños para explotar el río y sus afluentes. Los indígenas fueron nuevamente contratados para trabajar en esta actividad en los ríos Monochoa y Aduche, entre otros territorios supuestamente protegidos bajo la

jurisdicción de la *Gente de Centro* (Pineda 2006:150). Araracuara y Puerto Santander doblaron en esta época su población.

De acuerdo con Pineda, este nuevo auge, sumando al de la coca aún muy fuerte en esta zona, resultaron en una situación compleja, especialmente para los jóvenes, quienes se encontraron en una verdadera encrucijada entre las únicas actividades que reportaban dinero, la presión del conflicto armado y el decaimiento en el interés por *la palabra del mambadero*. Al igual que en otros ciclos de bonanza, las mujeres jugaron un papel determinante, al entablar relaciones con los nuevos actores y también vendiendo la producción de yuca, generalmente destinada al auto-consumo, en forma de *fariña* para los *garimpeiros* y guerrilleros (Gómez 2002 en Pineda 2006:153).

Como en otras zonas del país, esta actividad minera coincidió con la presencia cada vez más visible de las FARC. Entre 1998 y 2002 el gobierno de Andrés Pastrana creó alrededor de San Vicente del Caguán, departamento del Caquetá, la llamada *zona de distensión*, un territorio desmilitarizado en el que deberían tener lugar los “diálogos de paz” entablados durante este período entre los representantes del movimiento guerrillero, el Estado y diferentes miembros de la sociedad civil. Sin embargo, esta zona se convirtió progresivamente en el bastión de las FARC y los territorios contiguos devinieron en importantes corredores para transportar la base de coca, uno de los productos fundamentales de su financiamiento, desde el Putumayo hasta los laboratorios y pistas de aterrizaje ubicados en el Yará (Pineda 2006).

En 1999 el Frente 14 de las FARC logra expandir su presencia hasta la zona de Araracuara y a finales del año también a la Chorrera. De acuerdo con Tobón (2008), quien retraza en detalle este proceso, estos llegan primero vestidos de civiles, como trabajadores o *bulteadores*, precediendo el arribo de los contingentes armados que vendrían algún tiempo después. Convocaron entonces una reunión en Puerto Santander para informar que harían presencia en la zona y, en efecto, estos empezaron a ser cada vez más visibles, tanto como la circulación de dinero, de mercancías y de combustible en el mercado local. Pasados los meses se fueron limando desconfianzas y la ocupación armada se hizo parte de la realidad hasta conformar un tejido denso de relaciones sociales entre indígenas y “los muchachos del monte”, como ellos mismos se denominaron. En 2001 el CRIMA dialoga con los dirigentes de las FARC y obtienen supuestas garantías a su seguridad y autonomía. Sin embargo, la guerrilla instituyó cada vez con más fuerza su autoridad, definiendo normas de comportamiento, trabajos comunitarios y disposiciones políticas. Entre sus acciones, estos intervinieron cada más como mediadores en todo tipo de conflictos sociales ordinarios, prohibieron las visitas de los líderes a Bogotá y Leticia y además, al dinamitar los radares de la aeronáutica civil y tomar control

de las pistas, suprimieron todo tipo de vuelos comerciales. Esta situación sumió a la región en un aislamiento total que paradójicamente y como veremos más adelante, fortaleció las redes sociales de los migrantes en las ciudades, ahora sin posibilidad de regresar a sus comunidades.

Como bien lo señala Tobón, en cada comunidad las relaciones y las respuestas frente a la presencia de la guerrilla tuvieron sus propios matices. Estos incluyeron desde la colaboración de la propia gente de las comunidades en el cobro de impuestos a los mineros, hasta los intrincados dramas amorosos que no se hicieron esperar entre los indígenas y los y las jóvenes de la guerrilla. En la Chorrera, la dueña de una de las panaderías hacía la siguiente reflexión:

Cuando mandaba la guerrilla ellos compraban mucho pero mucho pan. Y muchos de los que vendíamos así cositas, yo escuchaba, muchos decíamos que ellos no se ponían tan llorones por los precios, los militares ellos sí! Siempre pidiendo rebaja por todo! A mí me gustaban más porque si ellos querían gallina pues preguntaban ¿Cuánto vale esta gallina? -tanto señores”, listo! decían, entonces la gente dijo que eso estaba mejor (C.M. mujer uitoto, proveniente de La Chorrera, La Chorrera, 2008)

Otra habitante de la Chorrera que en el momento se encontraba fuera de la comunidad nos relataba:

Cuando yo andaba por Popayan la guerrilla llegó. Fue un curita el que me avisó a mí que dizque la guerrilla se había metido. Ay! no se dios mío! Yo me imaginaba ¿Cómo serán? Que miedo ¿no? Por dios ¿Cómo será esa gente? ¿Será que son muy malos o qué? Yo igual me fui para allá como pude porque había dejado a mis niños y llegué a la finca de mi mamá. Ella me dijo que por aquí no mantenían porque ellos siempre se iban era para el Caquetá. Cuando venían se quedaban uno, dos, tres días. Pero un día llamaron a toda la gente por ahí y la reunieron aquí. Eso era un diciembre, un 30 de diciembre. Dizque la gente apenas se dieron cuenta que llegó la guerrilla. Y yo creo que sí porque cada quién se fue pa su casa a hacer sus trabajos, prendieron motor, seguían con sus cosas, se montaron los hombres en su canoa y ya...Pero ya con el tiempo ellos ya volvieron a llegar acá y ya no se fueron. Uno como que les miraba así de lejitos. Pero luego ellos ya lo iban saludando a uno, a la gente, así todo eso y como que uno ya se va normalizando, si? Ya como que si están pues bueno. Y ellos a veces tenían, tenían pa comprar y eso era bueno. En los negocios se metían allá a comprar, en las tiendas también y la gente ya se había normalizado, ya no les daba tanto miedo, les vendían cosas, animales, pan, de todo pues! (M.M. mujer uitoto, proveniente de La Chorrera, La Chorrera, 2008)

En medio de esta aparente tranquilidad de lo que deja de ser novedoso para convertirse en cotidiano, se filtraron las amenazas y las arbitrariedades. En la Chorrera, el responsable de la emisora comunitaria fue obligado a salir de la región en 3 días, a vender todas sus propiedades y a tomar camino con sus hijos, su esposa y sus pocas pertenencias por haber grabado una cuña que decía:

—Las autoridades indígenas del Predio Putumayo deben permanecer en el poder, el grupo alzado en armas no tiene nada que hacer porque se levantaron de la mesa de dialogo porque no tenían nada que proponer. Están aquí para someter al humilde indígena” (S.K. hombre uitoto, Villavicencio, 2009)

En una de las entrevistas realizadas, un líder nos relató:

—Tras la toma del pueblo, a mi hija mayor la convencieron de que se fuera con ellos. Yo estaba dispuesto a hacer cualquier cosa por recuperarla y tras varias negociaciones pude hacer que la pelada volviera a la casa. Sin embargo, a partir de ese momento me la empezaron a ~~montar~~. Un día fueron a buscarme a la una de la mañana, me taparon los ojos y me llevaron varios kilómetros selva adentro. Allí me amarraron de manos y me dejaron tres días esperando a que el comandante viniera a interrogarme; al principio yo reconocí, por la voz, que quién me vigilaba era una paisana, entonces intenté hablarle; pero cuando los demás se dieron cuenta la cambiaron. Finalmente llegó el comandante y me dijo que me iba a hacer tres preguntas de las que dependía —~~impellejo~~”; hizo que me pusiera la mano en el corazón y me preguntó si cuando salía a Bogotá los había denunciado; segundo, que si había dicho que en uno de sus campamentos estaba Ingrid Betancourt y tercero, si le había dicho a los muchachos de la comunidad que no se fueran con ellos.

Yo respondí que para qué iba yo a denunciarlos si ellos ya estaban denunciados por todas partes ¡hasta al nivel internacional! Y las denuncias nunca habían servido de nada. A la segunda pregunta contesté que de haber visto a Ingrid sería en uno de los campamentos y que, para que yo fuera hasta allá, alguno de ellos tendría que haberme llevado, algo que nunca había pasado como bien debía saberlo él mismo que era el comandante. Pero a la tercera yo sí respondí que sí, que si le había dicho a los jóvenes que ellos no tenían por qué meterse en conflictos que no les pertenecen, que es la posición de los ancianos y de nosotros. El comandante me dijo que no lo volviera a hacer, que ellos iban a considerar mi situación y me devolvieron. Pero unos días después vinieron a decirme que mi presencia ~~era complicada~~” y que ellos habían decidido que yo tenía que irme de ahí. Yo dije que para dónde iba a coger, que por qué yo debía convertirme en un delincuente o en un indigente en la ciudad, si yo tenía mi territorio, pero ellos dijeron que esa era la orden. (Leticia, 2009)

Aunque el fenómeno del desplazamiento forzado no ha tenido en esta región el mismo impacto devastador o la magnitud que lo ha hecho tristemente visible en otras comunidades indígenas y afro colombianas del país, no queremos subestimar los efectos de este flagelo que llevó a algunos líderes de reconocida trayectoria a abandonar permanente la zona e incluso a un número considerable ~~aunque no calculado~~- de familias indígenas que se desplazaron ~~resguardo adentro~~” o bien a las urbes más próximas. Igualmente importante resulta la influencia de conflictos políticos de nivel nacional, como el mediático secuestro de Ingrid Betancourt, en la vida cotidiana de las personas que no tuvieron más remedio que partir hacia Leticia y Bogotá aunque poco tuvieran que ver con las maniobras bélicas de los grupos armados.

Con el rompimiento de los diálogos de paz, en 2002, un clima de terror se instauró en la región. Los funcionarios de las ONG’s y fundaciones de investigación recibieron la orden de partir de inmediato. Las FARC endurecieron su trato con los indígenas y las poblaciones sufrieron durante varios meses el temor de encontrarse entre fuego cruzado, previendo la llegada inminente del ejército. Poco a poco, la amenaza de la violencia desestabilizó el orden

social hasta que a finales del 2003 el ejército efectivamente llegó, iniciando los combates y bombardeos de la zona (Tobón 2008: 68). La posesión presidencial de Álvaro Uribe Vélez el 7 de agosto de 2002, y el inicio de su política de Seguridad Democrática hicieron que las operaciones militares del Plan Colombia y el Plan Patriota se intensificaran en la zona. El ejército ocupó el área, y muchos uitotos, muinanes, andokes y nonuyas que asumieron la presencia de la guerrilla como un hecho irreversible, vieron llegar de nuevo a sus comunidades gente vistiendo de uniformes camuflados y con las mismas armas. Tal como nos lo recuerda este autor, la semejanza inicialmente percibida entre grupos armados, que a fin de cuentas resultan enemigos de guerra, suscita que el conflicto armado, en tanto experiencia social, se exprese bajo modalidades ambiguas para los pobladores que sólo tuvieron certeza de que se trataba de grupos armados enfrentados que se han agregado a sus relaciones sociales y a su historia. Así, ~~el~~ conflicto armado reorganiza la vida colectiva en un espacio de lo contingente, de la acción repentina, de la tragedia fortuita, en un espacio del combate inesperado, de los hechos inciertos (Tobón 2008).

2. Precariedad descentralizada

Si bien la llegada del conflicto armado fue un factor fundamental en la precariedad y aislamiento que sufrió la región del Predio Putumayo hasta mediados de los años 2000, este no fue el único factor. Los efectos colaterales de la descentralización administrativa ya se hacían sentir desde principios de los noventa.

Como dijimos, en términos de la gestión administrativa de la región, la descentralización significó el desmantelamiento de estructuras como DAINCO que, aunque no tuvo una vocación expresamente indigenista, cumplió una función más o menos eficiente en cuanto al fomento de condiciones básicas de desarrollo en los territorios nacionales. El traspaso de estas responsabilidades a los entes territoriales descentralizados se tradujo paradójicamente en un deterioro de las condiciones de vida de los grupos habitantes del Predio Putumayo. El sistema de salud es un ejemplo pertinente para entender este efecto ~~no~~ "no deseado" del nuevo proyecto administrativo-territorial.

La salud indígena

En el capítulo anterior mencionamos que una de las funciones más importantes de las misiones católicas fue la prestación de servicios de salud en improvisados hospitales adecuados en las instalaciones de los internados. En la Chorrera, desde 1962 se construyó un puesto de salud que de acuerdo con los misioneros ~~era~~ era uno de los mejores dotados de toda la

región”. Luego, el Ministerio de Salud, en coordinación con DAINCO inició la construcción de otro puesto de salud para el que fueron destinados una planta eléctrica, neveras, material hospitalario y de oficina. El problema era entonces la falta de personal calificado en la región y las visitas demasiado esporádicas de los médicos y especialistas, aunque como se contemplaba en Resolución 10013 de 1981 y en el posterior Programa Nacional de Desarrollo de las Poblaciones Indígenas, el servicio era gratuito (Calderón 2010:97).

A partir de la Constitución del 91 la seguridad social se instaura como un servicio público que no debe excluir a ningún ciudadano. En el artículo 49 se establece que todas las personas tienen derecho a la atención en salud y al saneamiento básico por parte del Estado, pero además se abre la posibilidad para que entidades privadas presten el servicio de salud de manera descentralizada. La ley 100 de 1993 fue la encargada de definir los aspectos generales y la estructura del sistema general de seguridad social. Esta ley divide igualmente el sistema de salud en tres partes: Régimen Contributivo, Régimen Subsidiado y Vinculados. Del segundo, financiado en su mayoría por contribuciones fiscales, hacen parte los pueblos indígenas, considerados como poblaciones vulnerables y sin capacidad de pago. Estas son entonces afiliadas a las Entidades Promotoras de salud indígena (EPS-I y ARS-I) que son las encargadas de administrar el sistema; en el caso de nuestro interés esta función recae prioritariamente sobre la EPS-I Mallamas, con sede en Nariño. Ahora bien, la falta de prioridad del gasto público en salud que se agudiza desde finales de los noventa, el descenso en los niveles de inversión, la mayor tendencia a la corrupción, la superposición de normatividades (la del Estado y la de los propios resguardos) y de órganos de vigilancia (La Superintendencia de Salud y las Autoridades Tradicionales) y la excesiva burocratización del servicio de salud son algunos de los factores que han hecho que la calidad en la prestación de servicios básicos decaiga considerablemente⁶³ (Calderón 2010:102).

Además de la descentralización del sistema de seguridad social, Mazars y Baronet (2009), retomando la tipología realizada por Christian Gros en 2008, han postulado que en el caso de la gestión de la salud por las comunidades indígenas el éxito de dicha gestión, en términos de acceso, autonomía, definición de prioridades y de contenidos propios, depende en gran parte de la situación política de los grupos en cuestión. Cuatro son las situaciones que estos autores identifican: la primera corresponde a grupos donde no hay suficiente fortaleza en los procesos organizativos ni control sobre la administración de la salud. La segunda se refiere a grupos donde las organizaciones políticas son fuertes y tienen incidencia en la gestión de este

⁶³ La extrema precariedad de los centros hospitalarios del Predio Putumayo fue tema de debate en la popular emisión periodística *Contravía* en el capítulo titulado “El Genocidio del oro blanco” transmitido el 18 de marzo de 2008 y disponible en internet.

servicio. La tercera recoge los grupos afiliados como usuarios a las EPS-I pero sin peso político dentro de las mismas (caso de los kankuamos) y, por último, la cuarta situación en donde los grupos indígenas han creado sus propias EPS-I (este el caso de la Asociación Indígena del Cauca, EPS-I vinculada al CRIC con más de 120 cabildos). Para la región de nuestro interés, prima la tercera situación, es decir que aunque la afiliación a las entidades prestadoras de salud está disponible y relativamente generalizada, sólo hasta el 2011 las organizaciones zonales han empezado a tener poder de decisión y control sobre aspectos como la dotación en insumos de salud, la repartición del presupuesto o las prioridades que deben implementarse en el tratamiento de los diferentes problemas de salud.

Todo lo anterior ha influido en que uno de los motivos más comunes de salida de las comunidades desde hace 10 años esté relacionado con la imposibilidad de obtener un tratamiento efectivo contra las enfermedades y la necesidad de remitir a los pacientes a los hogares de paso localizados en las ciudades, a la espera de atención médica u hospitalaria. Aunque la salida de los enfermos y sus familiares es en principio, de carácter temporal, las precarias condiciones en las que los indígenas deben permanecer obliga muchas veces a prolongar su estadía, incluso durante años. En los albergues temporales ubicados en las ciudades y en los hogares que se les asignan a los familiares de los pacientes, los indígenas son víctimas de toda serie de atropellos, arbitrariedades e incomprensiones. Tal como lo afirman las mismas autoridades indígenas del Predio Putumayo, además de las carencias en infraestructura, el hacinamiento y la falta de dinero, no existen traductores o acompañantes oficiales que faciliten la estadía de niños, ancianos o enfermos; no se les proporciona información sobre la ciudad ni se tienen en cuenta ninguna de sus particularidades culturales, como los efectos del cambio de dieta o de clima.

Tras este panorama, podemos hacernos una idea de la forma en que se diversificó y complejizó el proceso migratorio de la *Gente de Centro* iniciado en los años 80. De un lado, este estuvo caracterizado por una ampliación en la movilidad con fines educativos de jóvenes hombre y mujeres y de profesionalización de maestros indígenas. Pero, de otro lado, incluyó también a quienes sufrieron las consecuencias de la descentralización y del conflicto armado y tuvieron que partir a las ciudades. Coincidimos con Riaño y Villa (2008:11) quienes resaltan que incluso en situaciones de fuerte coerción los sujetos piensan críticamente y deciden, por lo que no puede simplemente enmarcarse dentro de la categoría de víctimas que se mueven de un lado a otro, sin otra lógica que la de alejarse de los lugares que se de repente se han vuelto hostiles. Sin embargo, no podemos tampoco desconocer que estos desplazamientos forzados por la coerción de los actores armados o por la ineficiencia del

sistema de salud testimonian de una lógica en la que prima la privación de todo proyecto de futuro.

II. Modelos globales de subjetividad y apertura de los proyectos migratorios

Una vez revisados algunos de los procesos que fueron importantes en la articulación del Predio Putumayo a nivel regional y nacional y la manera como estos influyeron en los proyectos de movilidad de la *Gente de Centro* hacia las ciudades, en este aparte queremos retomar brevemente el tema de las articulaciones globales. Por supuesto, cuando se trata de analizar la manera en que la Amazonia se ha vinculado al espacio global nos enfrentamos a una verdadera caja de pandora, si tenemos en cuenta que este fenómeno multiforme desencadenó una serie de fuerzas y contra fuerzas, de acciones y reacciones de grupos en conflicto histórico, todo esto en el marco de nuevos escenarios de participación y empoderamiento de los pueblos indígenas (Bernal Zamudio 2005). De hecho, los estudios sobre este tema presentan varias divergencias y señalan no pocas dificultades.

La primera de ellas se refiere a la temporalidad de este proceso. Para algunos autores las transformaciones de la Amazonia se dieron en dos momentos, uno lento, y otro, que corresponde a la época actual, donde las transformaciones ocurren de manera desenfrenada (Grisales 2000: XI). Para otros, la Amazonia nunca ha estado ausente de la globalización en la medida en que desde el siglo XVI formaba ya una compleja red de relaciones comerciales, posibilitada por los sucesivos tratados que abrieron la región al ingreso de textiles, herramientas y tecnologías y por la transformación en las pautas de consumo desde los inicios de la colonización.

La segunda divergencia se refiere a la primacía de las fuerzas globales sobre las nacionales en la configuración histórica de esta región. Algunos estudios defienden esta posición apelando a la expansión de las redes de comunicación, a la producción transnacional, a la universalización de ciertas ideologías -como el ecologismo-, al funcionamiento de las grandes empresas extractivas transnacionales cuyas prácticas arancelarias se modifican sin que las barreras limítrofes intervengan de manera significativa (Grisales 2000, Fontaine 2006). Entre tanto, otros autores nos recuerdan que el Estado nacional sigue siendo la escala privilegiada de la regulación social tanto como de la emancipación (de Sousa Santos, 1995). Por esto, el Estado tuvo y mantiene un rol primordial al ser el único actor legítimo de negociación con los

actores locales (Zarate 2008, Gros 1999, 1997) y sobretodo, al definir las configuraciones de alteridad específicas de sus poblaciones; en palabras de Segato, cada historia nacional determina y modifica lo visible y lo invisible, lo negociable y lo permanente en la relación del Estado con sus diferentes pobladores (2006:8).

No intentaremos aquí tomar partido por una u otra posición; en primer lugar, porque un análisis exhaustivo del papel que juega la Amazonia colombiana en las arenas de la globalización está fuera de nuestro alcance como también lo está una discusión a profundidad en torno a este concepto tan arraigado en nuestra “caja de herramientas teóricas y metodológicas” en los últimos diez años⁶⁴. En segundo lugar, porque consideramos que los cambios significativos que han sufrido los grupos de estas zonas no pueden entenderse sin apelar a los múltiples niveles y temporalidades que inciden en la historia regional de este territorio amazónico, a la manera de un verdadero caleidoscopio de fuerzas interconectadas.

Queremos, no obstante, tomar en cuenta la advertencia de autores como Daniel Mato (1999) o Marie Louise Pratt (2006) quienes nos invitan a no caer en visiones dicotómicas según las cuales la globalización sería una potencia supra-humana y perversa que se ha cernido sobre grupos supuestamente intocados por la modernidad, o bien, un “flujo inocente” de personas y bienes en todas las direcciones. En este sentido, nos proponemos reflexionar sobre la apropiación local de categorías globales de subjetividad, en particular aquellas que se refieren a la juventud y la indigeneidad global. A nuestro juicio, este ejercicio nos permitirá dar cuenta de un proceso que presenta simultáneamente una gran capacidad inclusiva, al origen de dinámicas inéditas de identificación y movilización social; pero, a su vez, fuente de desigualdades que lejos de permitir una movilidad real, fijan fronteras simbólicas y materiales entre los grupos. Como veremos ambas categorías, que se afianzaron progresivamente en el transcurso de las dos décadas de nuestro interés, configuraron de manera particular el proceso migratorio al abrir nuevos marcos de sentido para las poblaciones indígenas y no-indígenas en las comunidades y en las ciudades.

A. Juventud indígena

Como lo habíamos mencionado en la introducción de este trabajo, la migración indígena en América Latina ha sido generalmente caracterizada como un proyecto familiar en el que los

⁶⁴ Remitimos al lector a los trabajos de Germán Palacio (2007) que dan buena cuenta de la manera en que la globalización dejó de ser una fuerza externa para convertirse en un proceso que acabó proyectando a los indígenas y a la selva como objetos globales en sí mismos

hombres parten primero y las mujeres después, sin detenerse en las particularidades etarias de este modelo. En contraposición a esta idea generalizada, una de las características más interesantes del proceso de movilidad que hemos venido reconstruyendo es que se trata de una migración de jóvenes, hombres y mujeres, que en su mayoría no han establecido aún sus proyectos familiares. Por esta razón, un factor capital en la comprensión de este proceso de movilidad es la transformación de la categoría de juventud que no sólo ha acompañado este fenómeno sino que ha moldeado su devenir, al mismo tiempo que ha transformado los lugares de partida y de destino.

El abordaje de la juventud indígena como objeto de investigación es bastante reciente en las ciencias sociales. Tal como lo señalan Feixa y González (2006) la mayor parte de la literatura sobre historia de la infancia y la juventud se ha elaborado a partir de la realidad occidental, lo que ha conllevado un marcado sesgo etnocéntrico. Pero además de esta limitación, el desarrollo tardío de este campo de análisis se debe sobre todo a la inexistencia, en un gran número de grupos indígenas, de una categoría etaria intermediaria entre la niñez y la adultez, situación que era generalizable en diferentes países de América Latina por lo menos hasta hace tres décadas. En el caso de la *Gente de Centro*, la migración de las mujeres pioneras, que en su mayoría no tenían más de 15 años, es un buen ejemplo de esta afirmación pues, como vimos antes, a pesar de que dentro de nuestras categorizaciones estas mujeres serían ubicadas dentro de los registros de la niñez, dentro de sus propios relatos, estas están lejos de considerarse como tal.

Entre las sociedades que habitan el Predio Putumayo no existen ritos de paso femeninos o masculinos como los documentados para los indígenas de la Guajira, del Trapecio Amazónico o del Vaupés. Aún cuando el aprendizaje del consumo ritual de la coca es un hito fundamental en la vida de todo hombre, este no necesariamente tiene lugar en una etapa temprana de la vida. Por lo general, los niños y niñas se convierten en adultos una vez forman sus propios hogares - agregándose tradicionalmente a la parentela de los hombres-, y una vez son capaces de abrir su propia chagra o procurarse los medios para subsistir. Como en muchos grupos indígenas y rurales las mujeres suelen convertirse en madres desde muy temprana edad, incluso bajo el sistema del internado en donde era común que los misioneros y religiosas celebraran matrimonios colectivos cuando los hombres y las mujeres terminaban la escuela primaria. Empero, esto se ha modificado desde los años 80.

Para Urteaga, quién analiza este tema en el caso Mexicano, cuatro han sido las condiciones sociales de producción que han posibilitado la emergencia de “algo que puede denominarse como juvenil en la población étnica” (2008:7): el peso demográfico de los jóvenes en la

sociedad mexicana; los flujos migratorios a nivel local, nacional e internacional; la extensión de la obligatoriedad de la escuela secundaria y, por último, la estrecha relación de las poblaciones étnicas con la radio, la televisión y otros medios de comunicación.

En el caso del Predio Putumayo estos factores son igualmente aplicables. Tanto para la población indígena como para la población nacional de Colombia los cambios demográficos apuntan hacia una prolongación de la esperanza de vida, un descenso en la mortalidad infantil y un crecimiento sostenido que se traduce en un aumento de la población entre 15 y 29 años⁶⁵. Aunque en Colombia las muertes violentas ligadas al conflicto armado y a la delincuencia tocan sobre todo a esta población, en términos generales, esta característica se comparte con países como México y Brasil. En esta medida, consideramos que se trata de procesos de transformación que se extienden más allá de las fronteras y de las especificidades de cada grupo. Veamos a continuación algunos de los factores que hicieron que emergiera en el Predio Putumayo “lo juvenil en lo étnico”.

1. La educación: tiempos, espacios y actividades juveniles

Como ya ha sido mencionado por varios autores, la educación es sin duda uno de los factores fundamentales para la consolidación de la noción de juventud. La generalización de la educación secundaria para los pueblos indígenas amazónicos, que se fortalece a partir de los años 90 tuvo efectos decisivos en los procesos de socialización de los hombres y mujeres entre los 12 y los 25 años. Además de retrasar la entrada permanente a las actividades laborales, esta generó alteraciones en los tiempos y espacios de este grupo etario, propiciando el surgimiento de actividades que entraron a definirse como específicamente juveniles.

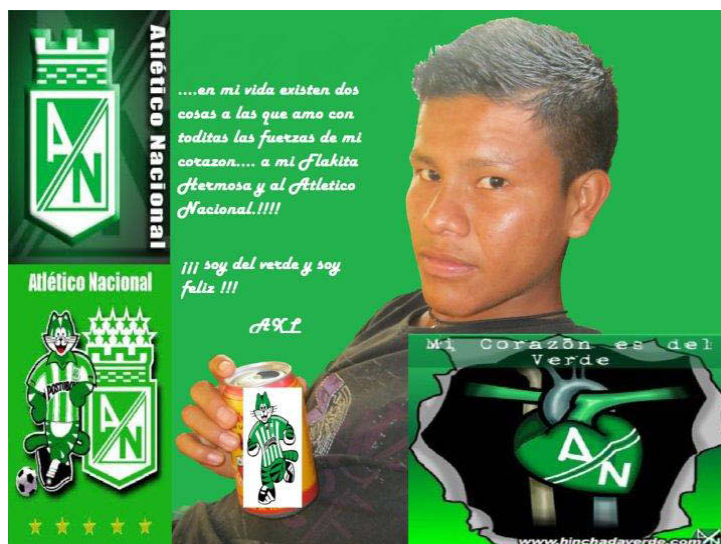
Una de estas actividades que aparece desde el proyecto de educación misionero es el deporte. Este fue primero fomentado como parte del proyecto integral de trabajo sobre los cuerpos y almas de los indígenas en aras de garantizar una disciplina corporal acorde con las naciones de higiene, de buena salud y de obediencia. Reiteramos en este sentido lo que ya se ha dicho en otros lugares sobre la necesidad de entender la escolaridad como algo que le sucede a los cuerpos, un proceso que implica ciertas posturas y formas de moverse; ciertas posibilidades sexuadas de trabajar el cuerpo y de racionalizar la agresividad (Aisenstein y Scharagrodsky 2006, Lisboa 2006). Sin embargo, prácticas deportivas como el fútbol o el baloncesto pronto se convirtieron en formas de expresión y de convergencia de nuevas identidades sociales

⁶⁵ Para una descripción de las tendencias demográficas entre 1985 y 2005 y sus proyecciones para 2020 ver http://www.dane.gov.co/files/investigaciones/poblacion/proyepobla06_20/7Proyecciones_poblacion.pdf

(Riveros, 2007); estas fueron tan preponderantes que el total de las personas entrevistadas escolarizadas entre mediados de los ochenta y los años 2000 participaron en alguna de las ligas deportivas de sus comunidades.

La conformación de equipos deportivos por comunidades, por edades y por género además de la consolidación de torneos y olimpiadas ayudaron a hacer del deporte un espacio de socialización juvenil preponderante. Este fotomontaje realizado por un joven uitoto habitante de la Chorrera es un buen ejemplo. En él se condensan los signos visibles de su adhesión a un conocido equipo de fútbol del país sin que esto entre en contradicción con el consumo de otros símbolos asociados a la juventud como la cerveza, aquí modificada con el logo del mismo equipo

Imágen 3. **Joven indígena hincha de futbol.** Fuente: perfil público de Facebook, mayo 2011.



Es interesante anotar que el deporte ha sido un factor cada vez más sobresaliente de movilidad temporal a través de los campeonatos celebrados en distintos lugares de la Amazonia y del país. William nos relataba:

—Yo había bajado a Leticia solamente a buscar mi cédula, porque en los 2000, como estaba por acá la guerrilla pues nadie podía venir por estos lados. Después de que ellos se fueron he ido bastante veces a jugar fútbol porque yo soy de la selección de Chorrera y allá hemos participado en varios campeonatos. Cuando esa gente estaba, también seguimos jugando y luego cuando llegó el ejercito pues íbamos a la base a jugar contra el equipo de ellos o ellos bajaban los domingos que es cuando aquí se organizan los partidos” (hombre uitoto, 19 años, La Chorrera, 2007)

Otra de estas actividades que se consolidó para este sector etario la constituyen las asociaciones juveniles. Aunque estas no necesariamente surgen en el marco escolar, el agrupamiento de los niños y niñas por edades y grados, fomentó el surgimiento de

sentimientos fuertes de generación basados en las experiencias compartidas entre personas que venían de comunidades y de orígenes diversos. Una de las primeras aparece en tiempos de la bonanza de coca como parte de las iniciativas que surgieron del grupo de personas que gestionaron la creación del colegio de educación secundaria Casa del Conocimiento. Esta asociación se propuso impulsar actividades recreativas que pudieran posicionarse como alternativa a las labores del cultivo y procesamiento de la coca. Estas actividades fueron sobre todo deportivas, artísticas y culturales. En la actualidad, con el establecimiento permanente del Instituto Colombiano de Bienestar Familiar –ICBF- nuevas organizaciones se han consolidado. Este es el caso de Juventud Activa de la Chorrera y Bella Esperanza, ambas lideradas por dos hombres jóvenes uitoto. Estas organizaciones se concentran en la promoción de actividades deportivas y culturales como torneos de fútbol, baloncesto y juegos tradicionales.

Un tercer ámbito en el que la noción de juventud se materializa es en los espacios lúdicos que desde la bonanza de la coca empezaron a congregarse un público más numeroso. Desde finales de los ochenta –las rumbas”, como espacios sociales diferenciados de los bailes tradicionales se generalizaron en el Predio Putumayo de forma paralela a la mercantilización del territorio, esto permitido por la circulación de dinero. El consumo de licores importados de Brasil (cachaza) con altos contenidos de alcohol, el funcionamiento de las plantas eléctricas y la alta difusión de estilos musicales como el vallenato, la techno-cumbia y el forro, afianzaron progresivamente el hábito de reunirse, entre hombres y mujeres jóvenes, para bailar, beber y departir en horas de la noche y durante los fines de semana. Algunos corregidores indígenas basaron su mandato en el intento de control del consumo de alcohol y de este tipo de actividades. En La Chorrera es legendario el –Hotel Hilton”, dos cuartos-calabozos construidos en la calle central del pueblo para recluir allí a quienes incurrieran en excesos alcohólicos o en malos comportamientos.

Imágen 4. —Hotel Hilton”. Fotografía Luisa Sánchez La Chorrera, 2007



Por último el sistema educativo, a través de sus currículos, estructuras y dispositivos favoreció la aparición de este grupo etario particular de un lado, al crear un espacio separado y exclusivo para ellos —el colegio de bachillerato- y de otro, legitimando un tiempo de relativa “moratoria social” en el cual los niños y niñas están dispensados de las actividades productivas tradicionales durante una buena parte sus tiempos cotidianos.

La consolidación de la noción de juventud tiene, a nuestros ojos, un efecto preponderante en términos de las dinámicas de movilidad de la *Gente de Centro* porque introdujo cambios visibles con respecto a lo descrito para la década de los ochenta. Estos cambios tienen que ver, en primer lugar, con los fines mismos de la migración. Si como vimos anteriormente en la primera década la salida de los indígenas tenía como propósito ingresar al mercado laboral lo más rápido posible y por lo general de manera definitiva, a partir de los noventa las intenciones de los migrantes se diversifican y tienen en común ampliar los marcos de acción de una población que se entiende cada vez más bajo la categoría “jóvenes”. Incluso la movilidad como tal es percibida de manera creciente como una actividad “de jóvenes” tal como lo explica un profesor indígena del colegio Casa del Conocimiento:

—Escode irse a las ciudades es cosa de jóvenes. Normalmente los jóvenes son los que salen porque ellos quieren conocer otras cosas, otras realidades; ellos creen que aquí no es el mejor medio para uno vivir o que allá en la ciudad van a encontrar más oportunidades de hacer muchas cosas. Depende mucho de si encuentran alguien que los apoye o no” (E.K. hombre uitoto, La Chorrera, 2007)

En los siguientes apartes retomaremos otras características de la noción de juventud indígena.

2. “los héroes de la patria”: modelos erótico-afectivos e imágenes contradictorias de éxito personal

Las transformaciones en la noción de juventud o la reconstrucción del proceso migratorio de la *Gente de Centro* a partir de los años 90 no puede hacerse sin tener en cuenta el papel que ha venido cumpliendo un actor fundamental: el ejército nacional de Colombia. Aunque se menciona con frecuencia la progresiva militarización de los territorios amazónicos durante la bonanza de la coca, y especialmente a partir del gobierno de Álvaro Uribe (2002- 2010) existen pocos análisis que den cuenta de las profundas repercusiones sociales que este fenómeno ha traído consigo.

Concordamos con Marco Tobón (2010a) quien en su excelente etnografía sobre la llegada de los actores armados a Araracuara demuestra que la respuesta de los grupos indígenas

amazónicas a la presencia de dichos actores está fuertemente ligada a la historia pasada de violencia y dominación motivada por el caucho y otros auges extractivos. Esta respuesta se manifiesta a través de una compleja estrategia discursiva de diferenciación con respecto a estos actores y a los intereses que representan, así como a una categorización basada en referentes locales de animalidad y moralidad. Al igual que Tobón, Roberto Pineda (2006) explora la figura de la “alabaza de fuego” una metáfora que designa el sentido de la tradición pero al mismo tiempo la experiencia histórica marcada por la continua presencia de “la gente quemadora”, gente con el poder de matar. Sin embargo, nos proponemos resaltar otra faceta de este proceso que se aleja del discurso de resistencia elaborado en los mambaderos o desde los referentes de la cosmovisión “tradicional”, una faceta que no deja de ser importante en la comprensión de lo que significó la llegada de estos actores armados, en especial del las Fuerzas Militares de Colombia. Nos interesa analizar brevemente la influencia del ejército en dos dimensiones. La primera tiene que ver con el papel de esta institución y de sus miembros como vehículos diferenciales de movilidad para los hombres y mujeres indígenas. La segunda se refiere al imaginario del soldado no-indígena como un modelo erótico-afectivo y de éxito personal altamente deseado en las comunidades.

Comencemos con esta última dimensión. Como ya habíamos mencionado en otro lugar, la presencia del ejército no es nueva en la zona. Varios puestos y bases militares se instalaron en tiempos del conflicto colombo-peruano, en la década de los treinta y se mantuvieron a lo largo de varios años aunque carentes de toda infraestructura y contacto con el interior del país. Luego, la bonanza de la coca motivó el establecimiento de otras bases militares posteriormente dinamitadas o abandonadas bajo la presión de la guerrilla. Sin embargo, a partir de 2002 la presencia de estos actores ha dejado de ser intermitente y minoritaria. De hecho en Araracuara y la Chorrera el número de militares hoy se equipara –cuando no excede– al de indígenas y sus bases se extienden sobre varios kilómetros dentro de los resguardos. En Chorrera, por ejemplo, un miembro de las Fuerzas Armadas nos informó que en esa base, anexa al incipiente casco urbano, se encuentran 1000 soldados⁶⁶, mientras que los indígenas reagrupados en los cabildos cercanos (Centro, Caisan, Santa María y Capitanía) suman 900 de acuerdo con el censo de AZICATCH (2008:17). El personal que compone las bases es en su totalidad masculino, pero además en su mayoría está compuesto por hombres que no sobrepasan los 25 años de edad.

Aunque no podemos detenernos aquí en las múltiples y, muchas veces nefastas, consecuencias de la militarización de los territorios indígenas quisiéramos ahondar en lo que ha significado la

⁶⁶ Información recogida en mayo de 2012.

interacción cotidiana con estos actores armados en términos de los modelos de juventud que proyectan; estos están directamente vinculados con los que Theidon (2009) llama la *masculinidad militarizada*”, un concepto que hace referencia a la superposición de ciertas prácticas e imágenes de la virilidad con el uso de las armas y de la violencia⁶⁷.

Tal y como ha sido trabajado en diferentes investigaciones, en contextos donde el acceso a los símbolos civiles de prestigio propios a la *masculinidad hegemónica*⁶⁸ es tan restringido— en el caso colombiano un alto capital educativo y económico, un trabajo estable que permita establecerse como proveedor del hogar y una vivienda—, la masculinidad militarizada aparece como una opción viable de asenso social; esto es especialmente válido en la medida en que las mismas fuerzas armadas venden el reclutamiento en términos de *oportunidad*” y de forma altamente valorada de ayuda a la ciudadanía. Así, miles de hombres jóvenes se han trasladado del interior del país a las bases selváticas, en acuerdo con una geopolítica del conflicto que ha planteado la acción militar como única estrategia de *ganar*” los territorios en disputa con otros actores armados ilegales y de muestra de la presencia del Estado.

Una vez allí, los soldados deben cumplir con ejercicios de entrenamiento, con la ejecución de obras de infraestructura y con diferentes funciones como la vigilancia de las pistas de aterrizaje, el control de identidad de quienes dejan y entran a las comunidades, entre otros. Pero también, estos entablan todo un entramado de relaciones con los pobladores locales que han generado no pocas transformaciones en las comunidades. Estas relaciones abarcan desde la esfera comercial, en la cual los soldados se han convertido en grandes dinamizadores de la economía monetarizada en tanto han aumentado la demanda de toda clase de servicios, hasta los conflictos sociales que no se han hecho esperar ante la convivencia *forzada*” con estos numerosos actores. Estos conflictos tienen que ver con el uso del territorio, con los abusos de autoridad por parte de los miembros del ejército, con el incumplimiento de normas sociales y en gran medida, con su relación con otros y otras jóvenes de la zona. Ante estas fuentes de tensión, soldados e indígenas han tenido que adaptarse y negociar, tanto en micro-espacios cotidianos como en las grandes instancias de decisión (organizaciones, malocas, etc). En una de las panaderías del casco urbano nos contaban:

⁶⁷ En el caso de la *Gente de Centro* coexisten una *masculinidad armada* que se relaciona con las actividades propias a la cacería, el manejo de armas de fuego y de armas blancas y una *masculinidad militarizada* que relacionamos aquí con la llegada de diferentes actores armados como la guerrilla o el ejército.

⁶⁸ Definimos el concepto masculinidad en la vía de W. Connell como una determinada configuración de las prácticas dentro de un sistema de género. Los individuos construyen su masculinidad haciendo uso de un repertorio variado de comportamientos masculinos que a su vez se compone de rasgos de etnia, clase, raza, religión y otras identidades. Como en todos los sistemas de género las masculinidades se insertan dentro de un campo de poder en el que se gesta una *masculinidad hegemónica*” que oculta toda otra alternativa aunque siempre está sujeta a negociaciones (Connell 2005 en Theidon 2009:8)

Los militares ellos compraban mucho acá, entre más les daba uno a ellos, ellos más empezaban a comprar. Entraban acá pero hartos! El problema fue cuando empezaron a emborracharse y entonces les dio porque se venían a esta casa pero era a joder! Pero pues nadie les decía nada, yo no sé por qué. Y es que si uno les reclama a ellos algo entonces empezaban a gritar, que —pndejos”, que esto y que lo otro, así a insultarlo a uno. Aquí venía esa gente a veces a comer, y comienza esa gente a tirar los platos, así! Entonces para evitar más problemas yo fui donde mi sargento Cortez y le dije que más bien me comprara el pan por encargo, que yo iba y se lo llevaba por allá en vez de estar atendiendo esos muchachos” (C.M. mujer uitoto, La Chorrera, 2008)

Para nuestros fines, es importante resaltar que desde hace casi una década los y las jóvenes indígenas del Predio Putumayo viven entre imágenes de masculinidad militarizada, en donde el porte de las armas se vincula a la fuerza, a la capacidad adquisitiva, a la seducción y al poder. Aunque por supuesto no todos los jóvenes indígenas adhieren a este ideal de vida y la opinión sobre la presencia de los soldados es ambivalente, para muchos hombres y mujeres entre los 14 y los 25 años este modelo comienza a afianzarse como un proyecto de vida deseable que se va llenando de significado en las múltiples interacciones sociales entre indígenas y militares. En esta dirección y retomando a Theidon, la masculinidad militarizada se construye como parte de una representación en sentido teatral: el público no sólo está compuesto de otros hombres con los que luchan por un lugar dentro de la jerarquía del grupo armado sino también está compuesto por las mujeres que buscan a estos hombres porque constituyen parejas deseables en una economía de guerra: estos son sinónimo de protección (2009:14).

De acuerdo con lo anterior, las mujeres reproducen, fomentan y participan de este tipo de masculinidad de diferentes maneras. Una de estas formas observadas durante el trabajo de campo es la representación, por parte de las madres, del ejército y la policía como proyectos deseables y legítimos para sus hijos hombres y familiares. Aún ponderando el riesgo físico que la participación en ambas instituciones puede representar, ser soldado o policía se relaciona directamente con el ideal de estabilidad laboral, de buenos ingresos y de asenso social, además de la práctica de una estricta disciplina que puede redimir del —mal camino”:

A mi si me da rabia que Giovanni ande por ahí, tomando, buscando muchachas, perdiendo el tiempo. Y como no hay recurso pa estudiar lo que él quiere, eso de sistemas, de computadores, yo ya le he dicho que se meta de policía como su primo, porque ahí, mal que bien usted tiene su buen sueldo y no está de vago. Mire su primo, el ya está en Leticia y tiene su buena casita (M.S. mujer uitoto proveniente de la Chorrera, Leticia, 2009).

Otra de estas formas de participación tiene que ver con la consolidación del soldado no-indígena como un modelo erótico-afectivo de deseo. Patricia, profesora no-indígena del internado de Araracuara, al reflexionar sobre su experiencia de vida en este poblado, nos decía de forma elocuente:

—como mujer”, sinceramente lo único que valió la pena y que hizo soportable mi estadia durante tres años allá fueron los soldados. Allá yo estuve con varios muchachos, siempre a escondidas de los alumnos y sobretodo de las monjas. Ellos me molestaban, me decían cosas y a mí eso como que empezó a gustarme porque nos volábamos así de noche y era como una aventura, no?. Y es que a mí el indígena sí no me gusta porque todo el tiempo es tomando trago y el no sabe, no sabe tratar a una mujer, es brusco, es tosco; pues al menos eso me decían a mí porque a mí no me gustan pero —nñinco”, siempre me han parecido feos y eso era lo que yo veía de mis alumnos..muy groseros..en cambio los soldados...especialmente uno que fue muy lindo conmigo... tenía unas piernas y unos brazos! Eso era puro músculo! Yo ¿cuándo me imagine que yo, que ya tenía mis hijos y todo y que ya estaba vieja, iba a tener un hombre así? Por eso lo que yo realmente le agradezco a él es que me enseñó a valorarme como mujer y me hizo ver que yo ella era atractiva y que tenía una vida por delante. (mujer, 42 años, proveniente de Boyacá, Leticia, 2009)

Como vemos en este testimonio, el imaginario de un hombre apuesto físicamente, dotado de capacidades amoratorias superiores, capaz de comprender las necesidades afectivas y sexuales de la mujer, fuente de aventura y emoción, sobredimensiona la figura del soldado poniéndola siempre en competición con la de los jóvenes indígenas locales, definidos en contraparte como menos atractivos, menos sensibles y menos competentes. De la misma forma, encontramos aquí un aspecto que Mara Viveros (2010) ha resaltado para el caso de ciertos lugares racializados en Colombia: Patricia, como otras mujeres con mayor capital educativo, económico y social que las mujeres indígenas, conceptualizan estos territorios periféricos como lugares de “libertad sexual”, donde pueden permitirse ciertas prácticas que en sus propios territorios y espacios simbólicos serían absolutamente trasgresoras, por ejemplo el hecho de asumir abiertamente la promiscuidad o de tomar parte activa y consciente en encuentros furtivos de exclusivo carácter sexual con hombres de menor edad. Así, al mismo tiempo que se desvaloriza al hombre indígena, privándolo de ser fuente de deseo, se marca una frontera invisible con las mujeres indígenas porque se asume – de manera muchas veces errónea- que se puede disponer de una libertad de la que ellas no gozan.

¿Comparten las mujeres indígenas este imaginario? “Empujan duro”, “hacen cosas distintas”, “tienen más fuerza”, “resisten más”, “le dicen a uno cosas lindas”, “bailan bueno”, “bailan salsa”, “son altos”, “le gastan a uno” fueron algunas de las respuestas que recogimos y que nos muestran hasta qué punto ellas participan también de la construcción de esta imagen idealizada y de los encuentros más o menos temporales, con los soldados allí presentes. En el caso de las mujeres indígenas, a la imagen antes descrita del soldado se le agregan los símbolos de prestigio de una masculinidad hegemónica que es fundamentalmente no-indígena, en términos racializados, (son altos, son blancos) y no-amazónica (bailan salsa) además de una mayor capacidad adquisitiva en términos económicos.

Por supuesto este tipo de imaginarios se crean y se refuerzan desde ambos lados del espectro. No en vano, autores como Peter Wade, en su análisis sobre la dominación, nos recuerda que allí donde existe una jerarquía social racializada, es decir donde se juega con imágenes y discursos raciales y se constituyen o reproducen identidades raciales, una técnica común es la fetichización del subalterno (2008:42). En este sentido, en el cuerpo de las mujeres indígenas recaen toda serie de deseos y repulsiones, de imaginarios hiper-sexuales y de fantasías de una supuesta disponibilidad y predisposición para los encuentros sexuales.

Esto nos lleva a nuestra segunda dimensión de análisis: el rol del ejército como fuente de movilidad que tiene a su vez dos aristas sexualmente diferenciales; de un lado el enrolamiento de hombre jóvenes y de otro, los diferentes tipos de relaciones afectivas con las mujeres.

En Colombia como en otros países de América Latina el servicio militar ha sido tradicionalmente considerado como un deber del ciudadano con su patria, como un instrumento democratizador de las filas militares (Cordero 1989: 1) o bien, como un rito de paso masculino en donde los rigores de esta experiencia producen “verdaderos hombres”. Según estadísticas de Fernando Cordero, en el año 1987 por ejemplo, se presentaron en Colombia 66. 200 jóvenes con una muy escasa o nula información sobre sus deberes y derechos y especialmente sobre el porte de armas que esta actividad lleva implícita.

Con respecto a la obligatoriedad del servicio militar, en abril de 2009 la Corte Constitucional en la sentencia T-113 absolvió a los indígenas, estipulando que su inclusión en las filas del ejército sólo podría ser voluntaria. Aunque otras disposiciones normativas previas ya exoneraban a los miembros de grupos indígenas de esta actividad, este requisito de integración a la nación ha estado siempre presente en la vida de los jóvenes indígenas como una forma de salir temporalmente de las comunidades:

—Yo vine a Bogotá a prestar el servicio militar a finales de los 80. Era un mundo que yo quería conocer. Yo estuve en el ejército cuatro años porque me parecía muy bonito conocer Colombia, caminar días y noches por el país. Eso me entusiasmó mucho, conocí el Cauca, el Magdalena, la zona de Urabá. Pero en esas yo perdí muchos compañeros y eso me puso a reflexionar. Para completar un día mi papá me dijo que yo no era huérfano, que yo tenía papás, hermanos y hermanas y que ese no era mi mundo. Entonces me salí y regresé” (R.R, hombre uitoto, proveniente de Aracua, Bogotá, 2004).

Esto se ha modificado a partir de finales de los noventa cuando la participación en el servicio militar se hizo menos deseable para los hombres jóvenes, probablemente como resultado de la progresiva consolidación de las políticas multiculturales y de descentralización que ampliaron, como vimos, los niveles de educación en las propias comunidades pero también de la situación de “fuego cruzado” que generalizó el clima de terror antes descrito. Aún así,

enrolarse en el ejército o en la policía continúa siendo una fuente de prestigio y de virilidad para muchos jóvenes indígenas, como lo ilustran las siguientes imágenes que acompañan los perfiles públicos de la red social facebook de dos jóvenes de Predio Putumayo. Aún más reveladores que las imágenes son los comentarios que las acompañan en donde varias mujeres elogian el aspecto físico de ambos soldados, remarcando lo atractivos que lucen en uniforme y discutiendo si el uniforme de policía los haría ver más seductores que el de militar.

Imagen 5. Soldados indígenas provenientes de la Chorrera y Araracuara



Fuente: perfiles públicos de Facebook, mayo 2011.

La segunda forma en que el ejército ha favorecido la movilidad se relaciona con las relaciones afectivas que han establecido los soldados con las mujeres indígenas. A la hora de abordar la influencia del ejército este es un tema recurrente en las conversaciones entre familias y miembros de las comunidades. Así, a las niñas se les advierte con frecuencia que al “meterse” con un soldado, muy probablemente se encontrará pronto sin protección, abandonadas a su suerte una vez terminada una relación que no implica los mismos niveles de compromiso social. Esto se refuerza por la definición del soldado como un actor “transitorio”, anónimo (sin genealogía), sin respaldo familiar en las comunidades, que necesariamente partirá una vez finalizada su misión en los territorios selváticos. Esta condición es fuente de opiniones encontradas. Para los padres y mayores estas relaciones son símbolo de ruptura y de conflictos sociales, especialmente cuando hay hijos de por medio. Para muchas niñas, por el contrario, la transitoriedad de los soldados se convierte en un aliciente al imaginarse que junto a ellos partirán de las comunidades a vivir en las ciudades, como algunas veces efectivamente ocurre. De este caso particular nos ocuparemos en otro capítulo. Por ahora debemos precisar que, como en el caso de los funcionarios y expertos, las relaciones entre indígenas y no-indígenas testimonian de un gran diversidad no reducible a una relación de engaño o de dominación unilateral.

3. Indigeneidad y categorías de articulación global

A pocos días de mi llegada a la Chorrera, tuve la ocasión de participar en un evento cultural que reunió una buena parte de las diferentes sectores que componen la comunidad. Se trató del acto de clausura del año escolar: una presentación de bailes del colegio de educación secundaria Casa del Conocimiento, erigido sucesivamente sobre las ruinas de la Casa Arana y de la Caja Agraria. La presentación se llevaría a cabo en la cancha deportiva. Bajo el sol canicular de las 11 de la mañana los asistentes, padres de familia, autoridades tradicionales y civiles, algunos miembros del ejército y los maestros indígenas de las diferentes asignaturas esperaban impacientes el comienzo de la presentación. Uno de los profesores, micrófono en mano, invitaba a los asistentes a animar a los bailarines con palmas y ovaciones, todo esto frente al telón auditivo de la planta de gasolina que provee durante algunas horas la electricidad del colegio. Unos minutos después, con gran solemnidad, todos se pusieron de pie y bailarines y asistentes, en rigurosa formación, cantaron el himno nacional de Colombia con la mano en el corazón y las miradas elevadas hacia la bandera que se izaba -sin ondear- en el aire pesado de aquella mañana selvática. La escena me recordó las descripciones de los padres capuchinos, Les Corts o fray Javier de Barcelona cuando enumeraban con satisfacción los signos visibles del patriotismo que poco a poco y tras muchos esfuerzos “pedagógicos” se iba formando entre los antiguos indios salvajes, ahora en vía de convertirse en ciudadanos productivos.

Acto seguido, el director del colegio, miembro de una familia influyente, abrió la jornada con un discurso bastante representativo del proyecto escolar de la institución. En él llamó la atención sobre la importancia de nutrirse de conocimientos de varias tradiciones, de manejar los referentes de lo que él llamó “el componente nacional”, “el occidental” sin dejar atrás “el componente autóctono, tradicional”.

La música se anunció de pronto y de los improvisados camerinos salieron alegremente dos muchachos y una joven que vestidos de blue-jeans y, ella, ataviada de una pequeñísima camiseta “ombliguera”, bailaron un forro, ritmo brasilero ampliamente difundido en todo el Amazonas, especialmente en el área fronteriza del Trapecio. Luego fue el turno de algunas danzas folklóricas de los Andes – bambuco, guavina- (aquellas que todos los niños y niñas colombianas hemos tenido que aprender en los colegios durante varias generaciones como signo de esa identidad hegemónica nacional afianzada en el imaginario de lo andino como próximo a lo español) y, finalmente, un mapalé, ritmo afro-colombiano de la costa atlántica cuya representación no dejó de sorprenderme por el poco eco que parece tener lo “negro” en estos parajes.

Pero aquel ritmo que causó sensación entre los asistentes fue un estruendoso reggaetón. Este estilo musical proveniente de la república dominicana y comercializado en toda Latinoamérica por el conjunto de dispositivos mediáticos globalizados fue bailado con experticia por cuatro parejas de alumnos del último año. Los y las adolescentes se contorneaban lascivamente en movimientos sugestivos, mientras en el público circulaban risas nerviosas y comentarios de

doble sentido, una verdadera especialidad del humor indígena amazónico. “Un fuerte aplauso para los bailarines” pidió el animador.

El momento de los bailes tradicionales había llegado. El animador tomó su micrófono para invitarme, en tanto antropóloga, a acercarme del escenario y analizar las danzas que los muchachos iban a presentar. Bastante incómoda por el protagonismo inmerecido que me valió todas las miradas -ya de por sí bastante persistentes-, me senté en la primera fila, junto a un grupo de madres de familia y acepté con resignación la carga simbólica del oficio que se me imputaba; para no decepcionar a mi audiencia saqué entonces mi cuaderno de antropóloga para escribir estas notas.

Algunos minutos después, con igual emoción y dedicación con la que se bailaron el reggaetón y el forro brasileiro, los bailarines entonaron los cantos de frutas en lengua -muinika-. El grupo principal de cantores repetía un verso, los demás contestaban monótonamente. Los hombres, aún con cara de niños, bailaban adornados con listones de plumas blancas pegadas sobre torso y brazos y las niñas con coronas de plumas y faldas de fibras de palma. En diferentes formas coreográficas se tomaban de las manos, bailaban en círculo o en línea recta, marcando fuertemente el compás con pies, cascabeles y bastones. La presentación culminó con el impresionante baile de yadiko, en el que interviene un palo de madera de varios metros decorado en remembranza del personaje mítico de “la boa ancestral” y sobre el cual los hombres golpean con los pies. Mi vecina de puesto se volteo entonces y me dijo con tono de protesta que ella no entendía para que perdían el tiempo los muchachos aprendiendo la lengua indígena, que podían aprender en casa, si lo que se debía aprenderse en el colegio “en estos tiempos modernos” era el inglés. Nuevos aplausos a los bailarines culminaron con esta actividad cultural y los indígenas regresaron a su rutina... “tradicional”? (fragmento de diario de campo, Chorrera 2007)

Imágen 6. Bailes en el colegio Casa del Conocimiento. Fotografías de Luisa Sánchez, La Chorrera 2007



Este fragmento del diario de campo refleja de manera privilegiada lo que a nuestro juicio constituye uno de los conceptos principales de la vida de los y las jóvenes indígenas del Predio Putumayo desde los años 90: la “articulación”. Definimos este concepto a la manera de Stuart Hall como el resultado de una “formación social fracturada y conflictual, a lo largo de múltiples ejes, planos y escalas, en una búsqueda constante de equilibrios provisorios o estabildades estructurales mediante una variedad de prácticas y procesos de lucha y negociación” (en Grossberg 2006:56). Sostenemos aquí que la indigeneidad se piensa cada vez más como una de varias dimensiones posibles en los proyectos de vida de los y las jóvenes indígenas y no ya como una esencia irremediable que sólo plantea como opciones ejercerla plenamente o abandonarla para siempre. Esta indigeneidad puede tomar entonces la forma de una relación, de una serie de prácticas o de formaciones discursivas en las cuales intervienen tanto indígenas como no indígenas (de la Cadena y Starn 2009:193). Bajo la globalización, entendida aquí como un marco de acción, este proceso se ha acompañado de la reformulación de identidades locales tanto como de una reinterpretación local de significados culturales mundializados. En este sentido, lejos de disolverse en la globalización, la indigeneidad toma de ella nuevos recursos y nuevas formas de expresión (Autrepart, 2006:4).

Como lo han mostrado recientes trabajos sobre la Amazonia colombiana, en el marco de las políticas multiculturales, las comunidades indígenas entraron a ejercer relaciones particulares, diferenciales y preferenciales con el Estado y con las instancias de gobernanza internacional. Estas comunidades se vieron en la necesidad de fortalecer y adaptar sus sistemas organizativos y de dirigencia, una vez definidas nuevas reglas de juego y nuevas arenas de negociación en la esfera global. El modus operandi dominante durante la década de los noventa fue “Actuar localmente, pensar globalmente”, asociando sus propias luchas a las causas de las organizaciones internacionales (Conklin y Graham 2010:155).

Bajo este contexto de gobernabilidad multicultural dos elementos resultan indispensables para comprender la forma en que la indigeneidad, como categoría global, empieza a ser construida y apropiada: de un lado, los discursos de la biodiversidad y la conservación y de otro, los de la “autoctonía” como cualidad objeto de derechos políticos y de tratamiento jurídico particular. En lo que se refiere al primero de estos elementos, a partir de la Convención sobre la diversidad biológica -CDB- de 1992 los recursos asociados a la biodiversidad se convierten ya no en patrimonio de la humanidad sino en patrimonios nacionales, es decir que la responsabilidad de su conservación y de su gestión sustentable recae en cada Estado-Nación. Como lo mencionan Verdeaux y Roussel (2006:19) lo novedoso de esta normatividad internacional es que obliga a los Estados a tomar en cuenta una categoría particular de actores

sociales cuyas practicas “tradicionales” son presentadas como esenciales para la conservación de la biodiversidad: las comunidades locales y autóctonas. Por su parte, esta misma década es testigo de la consolidación de las políticas multiculturales que, en sincronía con la normatividad de protección de la biodiversidad, otorgan en casi toda América Latina derechos especiales a poblaciones étnicamente diferenciadas, modificando el campo de relaciones entre Estado y sociedad civil. Esta *ecuación alteridad étnica=conservación de la biodiversidad*, encarnada bajo la figura de “nativo ecológico”, supone un razonamiento nada neutro en términos ideológicos. En primer lugar la remarcable correlación entre la distribución mundial de pueblos autóctonos y zonas de biodiversidad biológica elevada (Verdeaux y Roussel 2006:20); en segundo lugar, la transferencia de responsabilidad del Estado a estas poblaciones para quienes la conservación se entiende como un compromiso con la supervivencia de la humanidad ocultando muchas veces, las tensiones que se viven en estos territorios como causa de un mercado extractivista cada vez más voraz.

Sin extendernos en este tema que ya ha sido ampliamente estudiado por otros autores para el caso colombiano, es importante recordar que en la Amazonia, más que en otros lugares planetarios, confluyen no sólo un complejo andamiaje administrativo sino también un conjunto de conceptos, normas y discursos promovidos por una serie de instituciones (Ongs, organismos internacionales) sobre el deber-ser de la existencia social en los bosques amazónicos (Tobón 2006: 371). Esta “estética amazónica” esencializada, asociada a la “pureza indígena”, a los ecosistemas armoniosos hace que los saberes naturalistas locales se convierten en terreno de disputa de las reivindicaciones identitarias y se posicionen en el centro de los combates ligados al reconocimiento de derechos. Tal como lo sostienen autores como Tobón (2006) y Ulloa (2004) la capacidad de agencia de los líderes y su legitimidad, en varias instancias de negociación, está mediada por la adopción y movilización estratégica de estos discursos de “auto-escencialización” (del Cairo 2010).

En el caso de los jóvenes que no necesariamente ocupan cargos de liderazgo político pero sí se desempeñan en actividades ligadas con este sector de población (asociaciones juveniles, cafés internet, grupos musicales o deportivos) la apropiación de estos discursos está también presente. Esto se cristaliza, por ejemplo, en las redes sociales como facebook o twitter, dos medios de comunicación cada vez más utilizados entre los jóvenes indígenas amazónicos. Un somero análisis de las publicaciones en esta primera red por parte de 20 habitantes de la Chorrera y Araracuara durante el año 2011 así no lo indica. Veamos algunos comentarios en los perfiles públicos:

—Elcantar del pajarito, el chillar del chorro, la alegría de la niñez, la comunidad entretenida viendo a sus participantes y la asociación resolviendo asuntos organizativos.. En fin el chorrera que anhelamos...me siento muy orgullosos ser chorrerano” (J.S. hombre, septiembre de 2011)

—Estoy respirando después de mucho...verde...somos verde...Somos pueblo... somos pueblo Murui... somos más” (L.M., hombre, agosto 2011)

—Amazonas hermosa; Amazonas preciosa; Amazonas linda; Amazonas querida; Amazonas única; Amazonas mía; espérame pronto con tus brazos tibios de mujer enamorada!”. (D.F., hombre, octubre de 2011)

"es increíble que allí donde un materia prima es descubierta, los habitantes de las comunidades locales mueren en la miseria, sus hijos se convierten en soldados y sus hijas en sirvientas o prostitutas" (B.T. hombre, noviembre 2011)

Este tipo de descripciones nos hablan de varios escenarios: la comunidad, el grupo étnico y la región. Todos ellos aparecen aquí como escenarios altamente idealizados, ligados a una naturaleza omnipresente e inmaculada y por supuesto, a una identidad indígena y comunitaria directamente vinculada a ellos. Como anota Irene Bellier (2006), el reconocimiento en la escena internacional y su renovada valoración tiende a transformar una pertenencia localizada en identidad étnica globalizada, esto en el sentido de un aprendizaje de nuevas prácticas pero también de un nuevo lenguaje con gran peso simbólico en espacios sociales disímiles. Aquí lo global aparece como un contexto en el que los individuos y los grupos, utilizando los recursos materiales y simbólicos disponibles, constituyen sus acciones y mundos sociales como globales, contribuyendo activamente a construir este marco de significados y prácticas (Cunningham 2000 en Autrepart 2006:7). En el caso específico de los jóvenes indígenas, esto se manifiesta a través de la apropiación de estas nuevas tecnologías de comunicación cuya particularidad reside en la inmediatez y en la alta difusión de sus mensajes e imágenes, publicados con la clara intención de ser ampliamente visibles.

De los anteriores comentarios sobresale también el hecho de que esta clase de discursos, públicamente expresados a través de estos medios, parecen ser de dominio mayoritario de los hombres, sin que esto quiera decir que la utilización de las llamadas redes sociales se asocie preponderantemente a uno u otro sexo. Por el contrario, en un contexto donde el acceso a este tipo de recursos virtuales se ha vuelto igualmente generalizado para hombres y mujeres jóvenes, pocos de los perfiles femeninos consultados movilizan referencias de exaltación a lo amazónico, lo indígena o lo comunitario en sus comentarios. Cuando lo hacen, ocurre siempre a través de la imagen y en menor medida que los hombres. Así, a diferencia de las páginas de los hombres que se desempeñan en algún tipo de actividad organizativa, las páginas de las jóvenes parecen ser más una exaltación de sí mismas, con una sorprendente cantidad de autorretratos, de reflexiones sobre sus relaciones amorosas o su vida en general. Esto nos lleva a explorar otra faceta de la indigeneidad que tiene que ver con la apropiación sexualmente

diferenciada de toda una serie de símbolos de consumo global asociados con la juventud, especialmente aquellos que tiene el cuerpo como escenario preponderante y que vuelcan en él los más fuertes deseos y proyecciones sobre sí mismo. Dos imágenes extraídas de facebook en 2011 nos permitirán desarrollar nuestro argumento:

Imágen 7. Fotografías de perfiles públicos de facebook



En la primera imagen, realizada a través de un fotomontaje, vemos a una atractiva mujer indígena que posa en actitud provocativa, con ropas ajustadas y reveladoras. Como fondo algunos símbolos del turismo global: la torre Eiffel, lo que se adivina puede ser una gran fuente y un moderno edificio— quizás situados en Las Vegas, Nevada-. En la segunda vemos a otra joven mujer indígena, en actitud igualmente sugestiva, pero esta vez ataviada con todos los accesorios del vestido tradicional uiototo. Ambas son las imágenes de presentación de su perfil público, es decir la primera información que cualquier navegante de las redes sociales, vinculado o no con ellas, obtendrá al abrir su página o la de sus contactos. Lo que resulta supremamente llamativo de ambas imágenes es su carácter ficticio, en el sentido de constituir una ficción, una representación altamente elaborada sobre sí mismas. En efecto, en el primer caso se trata de una joven residente en Araracuara, a miles de kilómetros de estos símbolos occidentales de prestigio. La segunda, una joven estudiante de ciencia política, nacida en Bogotá, comprometida con las causas amazónicas aunque nunca ha tenido la ocasión de desplazarse hasta la Chorrera o Araracuara, lugares de origen de sus padres y ancestros.

La indigeneidad, como intentamos mostrar en este aparte, hoy se nutre de discursos globales que pueden parecer a primera vista contradictorios. En algunos casos, especialmente el de los jóvenes hombres que empiezan a perfilarse en la escena organizativa, la apropiación de la retórica de la diversidad y de la identidad étnica ayuda a su legitimidad. En el de las mujeres y

hombres que no están necesariamente comprometidos con la política o las organizaciones juveniles la indigenidad pasa también por una puesta en escena corporal que escoge estratégicamente los elementos que se quieren visibilizar, siempre en el contexto de una estética hipersexualizada, difundida por toda una serie de dispositivos mediáticos como la radio, la televisión y especialmente el internet. La juventud indígena se consolida así como una categoría que genera nuevas contradicciones, nuevas ambiciones pero también nuevas respuestas por parte de las comunidades.

B. Cuando ya no es suficiente “ser alguien en la vida”

En un aparte anterior nos referimos a la década de los ochenta como un momento histórico en que toda una serie de condiciones conformaron una *lógica de la exclusión* que se alimentó, entre otros, de una percepción altamente subordinada y negativa del mundo indígena por parte de los mismos actores. Esta lógica, con especial repercusión en las mujeres, tuvo como base una matriz discursiva fundada en la oposición entre trabajo remunerado (trabajo de blancos, a la sombra, menos dispendioso) y las actividades productivas indígenas. Analizamos para ese momento lo que significaba el proyecto de “ser alguien en la vida”, una noción que conjugaba el deseo omnipresente de un trabajo asalariado, un cierto capital material y una voluntad explícita de acercarse a ciertos ideales asociados a la vida de los no-indígenas urbanos y a los símbolos de prestigio de la clase popular colombiana.

Hoy, bajo las condiciones de articulación que enunciamos antes, consideramos que esta noción se ha debilitado, dando paso a un panorama muchísimo más diversificado y complejo de proyectos de vida, tanto para los hombres como para las mujeres indígenas. Esto tiene que ver con la transformación misma de las comunidades en donde, tal como lo explicita Tobón (2005, 55), el espectro de una compacta homogeneidad étnica, cultural y social resulta más que artificioso. Luego de analizar brevemente algunas de las transformaciones más significativas en el caso de la Chorrera, en lo que queda de este capítulo quisiéramos ahondar en la repercusión de estos cambios en los proyectos de vida de los y las jóvenes indígenas, especialmente en lo referente a los proyectos educativos y de profesionalización. A partir de allí podremos comprender mejor las transformaciones en el proceso migratorio y la forma en que éste ha pasado de regirse por una lógica de la exclusión a otra de *integración diferencial* que intenta compensar formas inéditas de desigualdad.

1. Transformaciones estructurales: las comunidades desde la óptica de la movilidad

En 1992 yo tenía ocho años. Me acuerdo tanto que esto donde estamos ahorita era monte! Y si ha cambiado! Hoy tiene celular, computadores, televisión! Ya prácticamente hay de todo! Esto todo era monte, Chorrera era un cuadradito de casas que ni siquiera eran de cemento, sino de yaripa. Pero si ha cambiado! Desde el 2000 para acá... abrieron el colegio, las comunidades que estaban aquí en Santa María, Caizan, era todo monte. El casco urbano cambió totalmente. Yo simplemente me estoy acomodando a los cambios pero de todas maneras uno necesita esos cambios como ser humano, necesita distraerse, ver un rato la televisión, o llamar a un familiar por teléfono... (W.B. hombre, uitoto, La Chorrera 2007)

Un aspecto definitivo para nuestro interés ha sido la progresiva nucleación e incipiente urbanización de las comunidades. Como lo indica el anterior fragmento de entrevista, esta transformación en la infraestructura de los asentamientos indígenas, aunque ha sido bastante lenta y dependiente de los diferentes auges extractivos, ha traído modificaciones significativas en la ocupación y significación de este espacio. A partir de los años 2000, el cambio en los materiales de construcción, la personalización en los diseños de las casas, la oferta de servicios de alojamiento, telefonía y misceláneas hacen que hoy se dé un marcado contraste entre el *pueblo*, las comunidades inmediatamente aledañas y los asentamientos del río.

Imágen 8. Transformaciones en la Chorrera (2008). Fotografías de Luisa Sánchez



En estas imágenes podemos observar arriba a la izquierda la calle principal del *pueblo* de la Chorrera donde se encuentran diferentes tiendas, un billar y las casas de las directivas indígenas del colegio Casa del Conocimiento. A la derecha vemos un edificio en donde funcionan las oficinas de la aerolínea Satena y actualmente un hotel.



Observamos aquí una de las cada vez más numerosas misceláneas en donde se venden diversos tipos de artículos y especialmente donde se presta el servicio de recarga del teléfono celular. A la izquierda, una muestra de las innovaciones arquitectónicas de las viviendas. El dueño de esta casa expresaba haberse inspirado del popular personaje de tiras cómicas *spiderman*.

Abajo a la izquierda vemos “El puerto de arriba”, un sector ubicado muy cerca del pueblo, con infraestructura eléctrica instalada pero sin funcionamiento; por último, vemos la maloca de la comunidad de Santa María, a media hora de navegación de la Chorrera, junto a una de las casas típicas de la región donde habitan el maloquero y su familia.



Pero sin duda, una de las fuentes más importantes de transformación ha sido la movilidad misma y esto a diferentes niveles. Para muchas familias hoy en día, el paso de los asentamientos dispersos a lo largo del sistema fluvial a lo que ahora se denomina *el pueblo* es una primera experiencia de movilidad rural-urbana supremamente importante que ha venido en aumento a partir de finales de los noventa. Esta incluye muchas veces una transformación total de las actividades productivas familiares, de los roles de género asociados a ellas y de la territorialidad de los diferentes miembros de las familias indígenas.

Directamente ligado a lo anterior, podemos constatar el surgimiento de una incipiente clase media indígena que suele tener un patrón de doble residencia⁶⁹; que hoy cuenta con ingresos regulares -aunque no suficientes-, que va muy poco a la chagra⁷⁰ o ha abandonado esta actividad definitivamente y depende de la compra de los alimentos producidos por otras familias⁷¹. Por lo general, esta clase media está ligada a dos sectores de actividades que generan ingresos: en primer lugar, el trabajo en la docencia y en la salud y, en segundo lugar, la venta de víveres, la oferta de servicios de comunicación o la adecuación de espacios lúdicos donde se vende alcohol. En ambos la movilidad cumple un rol importante. Mientras que los hombres y mujeres que ejercen el primer dominio de actividades han tenido en su totalidad experiencias migratorias temporales vinculadas a su formación en la salud o en la educación, el segundo conjunto de actividades cuenta con la ayuda de familiares residentes en las ciudades que si bien no colaboran enviando remesas en dinero, si lo hacen facilitando el transporte de víveres y la consecución de insumos materiales para estos incipientes negocios.

Este grupo social participa activamente de las actividades rituales y deportivas, sus hijos reciben la misma educación primaria y secundaria, tiene un contacto permanente con todos los otros miembros de la comunidad y en muchos casos hablan la lengua. Sin embargo estos empiezan progresivamente a diferenciarse de una población cuya fuente de ingresos depende esencialmente del Sistema General de Participaciones o Transferencias (Azicathc 2008:59). Tal como ha sido descrito para las comunidades actuales de Michoacan, México, por Eduardo Zárate (2005:79) este proceso tiene lugar en un contexto en el que las comunidades indígenas son cada vez más dependientes de recursos externos. Así, se generan nuevas formas de diferenciación con base en la inserción al mercado entre mi grantes, productores o grupos -exitosos” que pueden invertir e incluso capitalizarse, y otros grupos -deficitarios o dependientes” que no logran o no quieren asumir una mentalidad -empresarial” cada vez más difundida.

⁶⁹ En la Chorrera, la delimitación de las parcelas pertenecientes a cada familia se fue definiendo a medida que se instauraron los cabildos y las asociaciones zonales. Incluso el terreno de lo que se denominaba *Centro Chorrera* y que hoy se conoce más como *El Pueblo*, terminó de delimitarse en los noventa. Una gran mayoría de líderes políticos y actores de las organizaciones construyeron aquí sus casas. Otros, las familias fundadoras de Chorrera también lo hicieron, aunque no perdieron por esto el derecho a construir otra casa y su respectiva chagra en territorios más alejados. Este aspecto de la conformación territorial a partir del reconocimiento del territorio bajo la figura de resguardo ameritaría una investigación mucho más profunda.

⁷⁰ Esta se denomina también *finca*, un concepto que en el interior del país tiene la connotación de un lugar productivo de visita temporal, no definitivo.

⁷¹ Algo interesante a este respecto ocurre con los líderes hombres quienes, a pesar de contar también con unos reducidos ingresos monetarios, no han abandonado los cultivos en la chagra puesto que esta actividad productiva es ideológicamente necesaria para su labor de dirigencia y su legitimidad política y filosófica frente a la comunidad.

En nuestro caso, dicho proceso de diferenciación ocurre a través de símbolos exteriores de distinción (casas con materiales más sólidos, equipos electrodomésticos, consumo cultural distintivo, el manejo de un lenguaje “empresarial”); de toda una serie de discursos de género que contrastan con discursos “tradicionales” indígenas con respecto a la división sexual del trabajo, a las tareas vinculadas a cada sexo y a la composición de la familia; y, por último, a través de las relaciones mercantiles que estos entablan con los demás actores de la comunidad, ya sea como vendedores o clientes (relaciones que por supuesto son fuente de estrechos vínculos sociales tanto como de álgidos conflictos por los incumplimientos en los pagos, los créditos y los abusos de confianza). Varios ejemplos recogidos durante el trabajo de campo pueden ilustrar las transformaciones en los estilos de vida de este grupo diferenciado dentro de la comunidad indígena. El primero es el de Cesar, profesor de matemáticas del colegio Casa del Conocimiento que alternativamente posee y administra una miscelánea. En sus palabras:

—Yo soy de la última comunidad de arriba. De Santa Rosa. Bien arriba! Estudié en Chorrera y luego en Leticia, en la Escuela Normal Superior. Trabajo hace 5 años en el colegio enseñando la materia de matemáticas. Tengo la tienda hace tres años y una casita detrás. A mí me gusta el comercio, me gusta el negocio y todo esto. Pero más que todo la tienda es para que mi esposa tenga en que entretenerse. Como yo trabajo y ella no trabaja... ella es paisana, de allá de Araracuara pero pues nosotros ya no tenemos chagra. Por eso yo quería... digamos... darle una oportunidad también a la señora para que ella tenga en qué entretenerse y bueno, para que tenga algún ingreso con qué defenderse, para que cada quien tenga lo suyo. Los productos los traigo todos de Bogotá. Yo tengo una hermana que me colabora con esas cosas. Entonces se le paga a ella por el trabajo que hace, por conseguir las cosas y llevarlas al aeropuerto. A ella se le da una bonificación, nosotros llamamos a eso la comisión. Mire yo estuve en Bogotá hace poco y en Leticia todo mi bachillerato y a mí definitivamente la ciudad no me llama la atención, yo aquí tengo mi trabajo y vivo tranquilo. ¿Qué si uno puede vivir sólo de la chagra? En pleno tercer milenio ya el paisano no debe pensar en la chagra, definitivamente no. Es que a estas alturas de la vida ya uno no tiene que pensar únicamente en lo propio sino también en los hijos porque si usted se va a empeñar en que vamos a volver a ser indígenas con taparrabos entonces estamos tirando es para atrás. Nosotros lo que tenemos que pensar es una forma de tener lo propio y tener lo occidental. De todas maneras ahorita el paisano necesita plata, necesita plata para vestirse, para hacer estudiar a sus hijos y eso no lo va a lograr sólo estando en la chagra. El empleo es muy importante, pero nosotros no podemos tampoco esperar que una persona de afuera venga y nos dé empleo a nosotros, porque eso sería nuevamente depender de ustedes, sentirnos bajos; no. La idea es que nosotros mismos creamos oportunidades, busquemos mecanismos para crear microempresas. Yo creo que los jóvenes hoy en día ya tienen muchas proyecciones en eso. El que termina el bachillerato ya termina con la idea de que va a seguir y con la esperanza de que algún día va a poder conseguir trabajo. Yo por ejemplo, yo lo que quería hacer no era profesor, sino estudiar contaduría pública. Desafortunadamente no pude porque no tenía como. En la Normal Superior a medida que me fui formando en la parte pedagógica pues vi que podía continuar en eso” (hombre uitoto, proveniente de La Chorrera, La Chorrera 2008).

El segundo ejemplo representativo es el de Argemiro, joven uitoto de 18 años, estudiante de último año de bachillerato en Bogotá. En la entrevista realizada en el 2003, dos años después de su llegada a la ciudad nos contaba sobre su vida en la comunidad:

—Yo estudiaba externo en el colegio porque vivía cerca, en el propio Chorrera. Cuando llegaba del colegio me iba a ver televisión los días en que había gasolina para prender la planta y luego a hacer las tareas. Nunca me tocó pescar. Yo sí acompañaba a mis primos pero sólo en vacaciones. Cazar? Menos todavía. La familia de nosotros no cazamos porque siempre hemos vivido en Chorrera, al menos desde que yo era chiquito. Lo que pasa es que mi papá trabaja en una organización, mi hermano el mayor también trabaja ahí y sólo me queda un hermano, ya también mayor, que vive del otro lado del río. Ese sí pesca pero no me deja manejar las armas porque dice que de pronto se me disparan. A mí me gustaban mucho los bailes tradicionales aunque uno sale con los pies adoloridos. Algunos muchachos se quejan porque en esos bailes sólo dan ese jugo de yuca dulce que hacen allá, la *caguana*, no como en las otras fiestas que es puro aguardiente, corote y esos tragos brasileros. Chorrera es un pueblito pequeñito, no hay mucho que hacer. Uno ya distingue a todas las personas. Aparte del deporte los muchachos nos aburrimos, eso sí es cierto!. Para mí la ciudad significa —algo mejor”, pero uno mejora según el comportamiento que uno tenga, si se mete en cosas que no son, si se sale del camino, de sus proyectos, pues hasta ahí llega! Y hasta vuelve peor de lo que uno estaba (hombre uitoto, proveniente de la Chorrera, Bogotá, 2003)

El tercero es el caso de una familia residente en el casco “urbano” de la Chorrera desde hace 10 años. Esta familia está compuesta por la madre (de filiación étnica Bora), un hijo hombre y su esposa y, por último una hija, madre soltera de dos niños pequeños hijos de dos soldados que ya no residen en la región. Todos participan en la elaboración de pan y de otros productos alimenticios aunque sólo las mujeres se encargan de su venta en un puesto ubicado en el aeropuerto y en los eventos deportivos y culturales. Nuestra conversación con la madre, Carmenza de 43 años y la hija, Elsa de 18, que transcribimos aquí en detalle muestra muchas de estas transformaciones, especialmente en los discursos femeninos sobre la vida en la comunidad, sobre las necesidades y los proyectos a futuro:

L: hace cuanto comenzaron con el negocio del pan?

C: hace como siete años ya. Nosotras fuimos de las primeras. A mí sí me gustaba como saber hacer otras cosas distintas a las de uno, tener un poquito de plástica. Cuando la niña estudiaba yo empecé fue vendiendo tinteros para los niños del colegio, ropas, interiores que yo compraba en los botes y luego revendía. Con lo que recogí de ese trabajito fue que ya nos vinimos para acá y montamos la casita aquí en el pueblo. Luego vino el SENA y dio talleres de hacer pan y ya empezamos a montar la panadería. Hoy hay cinco o seis. No nos hacemos competencia fea. Cada quien tiene sus clientes. También empezamos a vender almuerzos y lo de tomar, gaseosa sobre todo.

L: Elsa tu aprendiste a cultivar en la chagra?

E: Antes cuando vivíamos allá abajo por el río, en la finca de mi mamá, si me tocaba acompañarla. Por ahí cuando me sale si me voy para allá. Yo le digo a mis amigos que qué tal un día me toque vivir como les tocó a mis taitas? Dios mio! No! Ellos se ríen de mí de imaginarme por allá en la chagra (risas).

C: que va! Acompañar! Acompañar! Si usted viera que ella nunca ha hecho una sola tarea en la chagra...

E: yo si sé todo! Pues yo sé cómo es que hacía mi mamá... que yo misma lo haga, así sin nadie..bueno...eso es otra cosa. Diga usted el casabe. Cuando vamos donde las primas de mi mamá yo si he intentado voltear eso y como que ya se me va a partir, y yo trate y trate de soldarlo, y de que pegaba otra vez se partía! Pero yo puedo ayudar a machucar la yuca, eso sí sé yo. Yo sí machuco. Pero ya! Ya lo que es el proceso en el tiesto es otra cosa. No más mientras estaban pelando, mi mamá ya escogió a alguien más para que voltee el casabe porque yo con esa delicadeza lo cojo pero no más lo levanto un poquito ya se parte! Yo no tengo fuerza!

L: prefieres entonces el trabajo del pan?

E: uy si! Mil veces! Aunque a mí me gusta bastante eso de vender. Primero hacemos el trabajo y luego vendemos todito! Allá en el aeropuerto tenemos una caseta y vendemos muchas empanadas. Eso me gusta porque uno habla con todo el mundo. Entonces yo por la mañana me pongo a preparar todo lo de salir a vender, los días en que salimos con mi mamá, es decir cuando viene o va vuelo pa Bogotá o Leticia y cuando hay partidos de fútbol o eventos así donde se reúne gente.

L: como se reparten el trabajo aquí en la familia?

C: El hermano aquí de Elsa nos ayuda a hacer el pan.

E: sí, el nos colabora bastante. Si nosotras estamos acá en la cocina ocupadas haciendo pan él se mete a ayudarnos. O si no, cuando salimos, pues es él el que se queda con los niños. Y afuera pues ambas repartimos y Elsa cuenta la plata.

L: es un negocio de mujeres entonces?

C: Pues si! Pero sabe que acá entre paisanos se ve mucho eso? Eso viene de allá lejos, de hace rato. La mujer es la que trabaja. El hombre menos! Pero sabe que es lo que a nosotras nos hace falta? Es saber administrar. Eso no sabemos bien. Mi hijo cada rato se lamenta que por qué el no estudió administración.. Y Elsa pues ella hizo hasta séptimo no más porque ahí ya tuvo los niños y le tocó trabajar.

L: Elsa, alguna vez te ha interesado participar en las organizaciones juveniles o políticas?

E: he sido muy floja, de verdad. De pronto porque uno se mete a esas reuniones y se entera de muchas cosas. Yo creo que las mujeres jóvenes sí deberían meterse en política aunque a mí no me interesa mucho. Una vez me iban a meter en la junta del cabildo de aquí del Centro Chorrera y sí, así fue pero yo renuncié ¿sabe por qué? Porque eso es mucha responsabilidad y yo no me sentía tan responsable. Porque es que yo estoy aquí hoy..y de pronto mañana se me da una oportunidad de ir a trabajar o a estudiar afuera o un viaje. Yo la verdad dejaría todo y me iría. ¿Cómo quedó yo delante de la gente? Entonces por eso yo no me comprometo todavía.

L: nunca te ha llamado la atención irte a vivir a Leticia o a Bogotá?

E: La ciudad me parece bien porque hay de todo y todo es fácil. Pero para estar sin trabajo en la ciudad.. no! No!..yo por eso digo que sólo si hay una buena oportunidad. Si por ejemplo mis hijos se quieren ir a la ciudad yo no los detendría, sobre todo si ellos quieren estudiar una carrera. De todos modos les daría todos los consejos y les desearía que les vaya muy bien en ese viaje ¿Qué más puede hacer uno? Dejarlos encerrados? Si ellos quieren salir es porque quieren estar bien. Yo lo digo porque a veces los papás de uno no quieren cambiar los consejos sólo para obligar a los hijos a que estén aquí. A mí me parece que ya hay que cambiar los consejos y si ellos quieren estar acá pues acá van a estar.

L: Como es la vida de los jóvenes aquí en Chorrera?

E: Aquí faltan muchas cosas para los jóvenes. Porque imagínese, aquí yo siento que de lunes a domingo es igual. Todos los días la misma rutina. Los muchachos de vez en cuando se divierten cuando hay una fiestica en alguna casa. Pero acá no hay un parque bien hecho para que uno vaya el domingo con los niños o se reúnan los jóvenes, a distraerse, a hablar. Porque acá dígame a donde sale uno?

C: pues al Chorro como hacíamos nosotros!

Tanto en este fragmento de entrevista como en los testimonios antes citados sobresalen diversos elementos. En primer lugar la transformación en la visión del mundo indígena. Aunque Elsa, como sus predecesoras que partieron en los ochenta, no se siente identificada con las actividades de la chagra, su percepción ante estas no tiene una connotación negativa. Por el contrario, ella misma reconoce la importancia del aprendizaje si algún día le toca vivir como sus padres e intenta resaltar las actividades que sí sabe hacer, sin desvalorar las demás. Su madre, por su parte, no encuentra mayor contradicción entre ambas actividades –la chagra y la venta de pan- aunque decidió invertir su tiempo y su trabajo en la segunda porque reconoce tener una mayor afinidad y estar más satisfecha en términos de la ganancia que esta genera. Para Argemiro, las actividades tradicionales de caza y pesca hoy son más recreativas y esporádicas que cotidianas. En el testimonio de Cesar por el contrario, se evidencia un distanciamiento mayor frente a las actividades agrícolas que el opone al modelo de vida adaptado al tercer milenio y especialmente a las necesidades de la población indígena actual: ingresos y educación superior. Sobresale su ambivalente posición frente al trabajo de la esposa al que primero califica de “entretenimiento” y luego de “verdadero trabajo”, de oportunidad que genera ingresos, mayor independencia y posibilidades de “defenderse” en igualdad de condiciones.

En segundo lugar, los testimonios presentan una imagen bastante dinámica de la “tradicción indígena” que debe adaptarse a los cambios del momento. Para Elsa esto debe pasar por acoplar las palabras de consejo para reconocer las elecciones que deben hacer los hombres y mujeres indígenas. Para Cesar esto se refiere a la capacidad estratégica de integrar lo ajeno sin perder lo propio, labor que le compete sobre todo a la educación, siempre orientada a una mejora de las condiciones de vida. Sin embargo, aunque las actividades de estas tres personas no son las mismas que las de sus ancestros, resalta en sus testimonios una visión de la “vida buena” que es propia a la *Gente de Centro* tanto como a otros grupos amazónicos. En ella, “las características de la buena sociabilidad son igualmente manifestaciones de conocimiento y moralidad” (Londoño 1998:15); en este sentido se considera que los individuos llevan una buena vida si su conocimiento y moral se manifiestan en la fecundidad productiva y reproductiva, en el buen entendimiento con los demás miembros de la comunidad, el humor y

el vigor. La venta de pan, como una actividad que genera abundancia pero que a su vez permite reforzar los lazos sociales con los miembros de la comunidad, es un buen ejemplo de esta idea.

En tercer lugar, sobresale una noción muy marcada de juventud, en el caso de Elsa y Argemiro como un sector social que necesita nuevos espacios lúdicos, que lleva implícito un sentimiento de inconformidad pero también una mayor capacidad de reflexión frente a sus propios proyectos de vida; estos son conceptualizados por ambos jóvenes en términos de oportunidades que se presentan en la vida y que cada quien debe saber elegir, de acuerdo con sus valores y sus aspiraciones. Para Cesar, a diferencia de otros momentos en la historia de la región, la juventud hoy está persiguiendo los mismos ideales: una educación de calidad que les permita obtener un trabajo en el futuro.

Directamente ligado al tema de la juventud se encuentra también la noción de compromiso comunitario. Para Elsa, incluso si ella acepta no estar interesada en actividades de tipo organizativo no se trata de que no exista la oportunidad para hacerlo por su condición de género o su filiación étnica. Su posición, altamente reflexiva, la lleva a afirmar que sus ambiciones no son las mismas y que aún no se siente suficientemente responsable para ocupar un cargo en la comunidad. En el tercer testimonio el compromiso comunitario está ligado a la autonomía y a al desarrollo de iniciativas productivas propias como condiciones necesarias para mejorar. De esta forma aparece cada vez con más fuerza en la mentalidad de los habitantes del pueblo la idea de voluntad colectiva como una condición para mantener la “comunidad” siempre y cuando esta se vea acompañada de “una vinculación exitosa a procesos externos para mantener este proyecto de sociedad” (Zárate 2005:82).

Por último hace aparición un discurso muchísimo más crítico frente a lo que significa irse a la ciudad. Este se nutre evidentemente de la experiencia de los que ya se han ido, en muchos casos parientes y amigos próximos, de las dificultades una y otra vez mencionadas, especialmente en lo que tiene que ver con la falta de fuentes de sustento:

“Yo estoy estudiando ahorita en Leticia pero yo no me quiero quedar porque yo termino aquí y donde consigo trabajo. Ese es el problema! Hay muchos estudiantes que se han salido y no han conseguido trabajo, pero por allá de pronto una oportunidad y ahí me la gano. Todos los paisanos siempre quieren salir a la ciudad, conocer, andar” (J.F. hombre uitoto proveniente de la Chorrera, Leticia, 2009)

La ciudad pierde así algo de su poder de seducción, por lo menos como un proyecto definitivo y se convierte en una opción interesante, donde existen más oportunidades y menos dificultades, pero cada vez de carácter más transitorio. Esta es una opinión bastante generalizada entre los jóvenes. En la Chorrera, uno de ellos nos decía:

—Yõi he pensado en irme algunas veces a la ciudad pero la única es Leticia. Y tres o cuatro meses no más, porque después uno se acostumbra y esa no es la idea de uno como indígena. Unos meses y luego volver, eso sí! Sabe? Uno toda la vida no puede vivir aquí porque todo los días los mismo no, uno se aburre, eso es normal, cierto? tiene que ir a conocer otras partes. Pero aquí está el alma de uno. Ahorita con esta globalización que tiene el mundo toca adaptarse y buscar cómo sobrevivir. Buscar diferentes cosas en que apoyarse. Muchos están estudiando afuera para venir después a mejorar esto, a sacar este pueblo adelante, así si, si es para prepararse entonces sí” (W.B., hombre uitoto, proveniente de La Chorrera, La Chorrera, 2007).

En términos del proceso migratorio estas transformaciones estructurales en las comunidades, el afianzamiento de un discurso de compromiso comunitario, el surgimiento de una clase media incipiente cuyo estilo de vida empieza a diferenciarse del resto de la comunidad, con un contacto mucho menos esporádico con la vida urbana, nos lleva a afirmar que el tránsito entre la selva y la ciudad es hoy mucho menos abrupto que en el caso de quienes partieron durante los ochenta. Esta conjunción de cambios, en un contexto donde el consumo global de imágenes y referentes se hace cada vez más generalizado, hacen que el movimiento de las comunidades a las urbes deje de ser lineal para convertirse en pendular y que su motivación principal se torne preponderantemente hacia los proyectos educativos y de profesionalización. ¿Bajo qué condiciones se construyen estos proyectos?

2. El sueño educativo: una utopía irresuelta

Christian Gros, señala con razón que, en el panorama de cambios constitucionales y adopción de políticas multiculturales, para los grupos indígenas en América Latina las demandas educativas tienen un lugar tan preeminente como las luchas territoriales. La escuela es, en sus palabras:

—Una poderosa institución que permite socializar a las nuevas generaciones; hacer la escuela en “lengua”, aprender a leer y escribir en su idioma materno y transmitir con ella contenidos culturales específicos se presentara desde entonces como un derecho colectivo así como una condición para asegurar la permanencia y el fortalecimiento de la diversidad cultural en el seno del espacio nacional” (2000:173)

En efecto, la escuela ha pasado de representar un instrumento de dominación y de asimilación a una cultura nacional hegemónica a ser una arena de negociación preponderante de las relaciones entre el Estado y los grupos étnicos, proporcionando un espacio de movilización activa para los dirigentes y organizaciones sociales y una instancia de auto-reflexión para las propias comunidades. Ahora bien, en lo que respecta al contenido de la educación impartida en las escuelas y colegios, los resultados están lejos de ser fuente de unanimidad.

En el Predio Putumayo, tras su larga y compleja historia de articulación y de reconstrucción cultural, la necesidad de apropiarse de las herramientas de saber-poder de los no-indígenas y

al mismo tiempo, de adaptar las propias no se pone en duda. Desde finales de los años 80 esta posición ha sido dominante entre los líderes, capitanes, ancianos y otras figuras de autoridad tradicional. En la Primera Reunión de Líderes y Capitanes celebrada en Puerto Remanso del Tigre en 1989 los asistentes señalaban:

—La educación está en la base de todo porque allí es donde uno aprende quién es, cual es su gente, cual es su comunidad; como defenderse en la vida para vivir sabroso y felices. Si la educación empieza mal, de ahí en adelante todo va mal. Además la educación no es sólo lo que se enseña en la escuela; es también lo que se aprende con el papá, es también lo que ha enseñado el comerciante (...) El mundo blanco también existe y no todo lo que trae es malo. Debemos analizar lo que viene del blanco dentro de nuestra cultura, ver que sirve y que no sirve y encontrar la forma de utilizar lo que verdaderamente nos sirve sin que venga a eliminar nuestro propio pensamiento” (1989: 13)

Como vemos en esta cita y como ha sido remarcado por autores como Carlos David Londoño para los ancianos y adultos muinane (grupo que hace parte de la *Gente de Centro*) se percibe claramente la necesidad del conocimiento occidental y el reconocimiento de que la escuela es un medio indispensable para adquirirlo, al mismo tiempo que las comunidades, en cabeza de sus autoridades tradicionales, hacen hincapié en la importancia de recuperar su propio conocimiento y sus formas de vida tradicionales (1998:10). Londoño muestra que lejos de ser dos discursos opuestos, desde la cosmología muinane, ambos tipos de conocimiento – el del blanco y el propio- constituyen formas análogas de defensa frente a peligros exógenos. El conocimiento propio, es decir el conjunto discursivo al que la *Gente de Centro* llama *la palabra*, contiene lo necesario para satisfacer las necesidades y resolver los problemas de la vida cotidiana. Pero el conocimiento –ajeno”, una vez –enfriado” y apropiado para que no produzca efectos negativos, es igualmente importante. Lo que hasta ahora no ha sido posible es encontrar una manera de conjugarlos en una sola institución y bajo un sólo modelo pedagógico como tampoco lo ha sido resolver hasta qué punto los actores externos a las comunidades deben tener injerencia en este proceso.

Juan Álvaro Echeverri (2008) realizó en 1999 un balance de los esfuerzos educativos en este mismo resguardo. Para este autor la etnoeducación de entonces no dejaba de ser un proyecto –de blancos” cuya difícil aplicación poco había erosionado una situación de hegemonía cultural enraizada. En su opinión, la escuela seguía siendo un lugar de *redención*, un vehículo para acceder al mundo del blanco. Esto tenía que ver, en primer lugar con su definición como política de Estado en la cual la posición de las instituciones gubernamentales era ambigua: de un lado se promovía una valoración irrestricta de la cosmovisión, pensamiento profundo y prácticas tradicionales, del otro, en un velado tono autoritario, se establecía que los procesos de construcción y reflexión sobre este proceso deben darse en el lenguaje burocrático del Estado (informes, evaluaciones) y en sus espacios legítimos de discusión (mesas de

concertación, talleres y reuniones). Así, aunque la definición estatal parecía señalar que la etnoeducación surgía de un proceso social endógeno que generaba la fuerza para enfrentar las dificultades de las relaciones interculturales, en la práctica, su institucionalización dependía de la apropiación de toda una serie de dispositivos abstractos que no corresponden con la lógica propia de las comunidades en cuestión. En segundo lugar, Echeverri criticaba la noción de “cultura” que se pretendía recuperar y valorar mediante la etnoeducación, una noción que para el autor se entiende como “el idioma, las actividades productivas tradicionales, los ritos y los mitos, obliterando el hecho de que esta cultura “tradicional” es en sí una reflexión dialógica sobre una larga historia de contacto así como una adaptación a las demandas de la dominación. En tercer lugar, este autor señalaba el desfase entre las definiciones propias de la educación para la *Gente de Centro*, basadas en la noción de la *palabra de consejo*- y lo que las políticas integracionistas del Estado promovieron como tal: la idea de ir a la escuela de los blancos para aprender a escribir, a leer y a hacer cuentas. Este desfase había producido que se separaran cada vez más dos ámbitos de conocimiento: el ámbito tradicional conformado por los espacios domésticos y rituales y el ámbito escolar, con sus propios ritmos, contenidos e interpretaciones de “la cultura”. Aunque para entonces se había logrado consolidar un currículo “bicultural”, el autor calificó este trabajo de insuficiente e inapropiado puesto que se limita a superponer fragmentos descontextualizados del saber indígena en cursos, áreas y contenidos “blancos” (2008:13).

¿Podemos decir que esta situación es la misma en la actualidad? ¿Hasta qué punto se han modificado estas deficiencias en el modelo educativo del Predio Putumayo? Si bien no podemos establecer un diagnóstico preciso, quisiéramos proponer aquí que la situación de hegemonía cultural que constataba Echeverri en los noventa ha venido cambiando a la luz de varios procesos: el empoderamiento de las comunidades con respecto a la administración de la educación, hoy gestionada por las comunidades (aunque conjuntamente con el gobierno departamental); una revalorización creciente de los conocimientos indígenas y sobre todo, una posición cada vez más reflexiva por parte de las nuevas generaciones sobre la función de la escuela y el papel de la “tradicición” en ella. Sin embargo, el proyecto etnoeducativo está lejos de haber cumplido sus metas “interculturales”. Además de continuar presentando varias de las anomalías que este autor mencionaba, este proyecto ha aumentado una brecha cada vez más insalvable ya no entre una cultura propia y una ajena, sino entre los proyectos de vida cada vez más exigentes y complejos de los y las jóvenes indígenas y un sistema educativo que acusa toda serie de limitaciones estructurales.

Si comenzamos con las carencias, creemos que el proyecto educativo de formación primaria y secundaria continúa siendo estrictamente “bi-cultural” en la medida en que la misma política del colegio, tal como lo explicaba el discurso del rector que re transcribimos en el fragmento del diario de campo, reside en la superposición de los “componentes occidental, nacional y autóctono” (Discurso de clausura de Raúl Tetey) más no en una verdadera relación dialógica entre los mismos o en una mayor capacidad de decisión sobre la aplicabilidad de contenidos de carácter obligatorio, de acuerdo a las disposiciones gubernamentales. Gil Farekatde, miembro de Azicath y Luis Guillermo Henao, coordinador del programa de educación superior, establecían en 2009 que estas dificultades se remitían a una falta de claridad con respecto a lo que debía ser la etnoeducación, entonces limitada a la impartición de los contenidos tradicionales en lengua vernácula; a la transferencia de responsabilidades a los docentes a pesar de su falta de preparación e incluso a la resistencia de algunos padres de familia a lo que se consideraba una innecesaria reivindicación de los contenidos indígenas (2009:126).

Resulta igualmente evidente que “el componente autóctono” que se enseña en el colegio se entiende, en los términos impuestos por el Estado, como un esfuerzo por recuperar el uso de la lengua y de ciertas prácticas culturales, que en el actual contexto se han convertido en eminentemente políticas. Dos comentarios recogidos durante nuestra estadía dan testimonio de estos esfuerzos que en muchos casos provienen de acciones aisladas más que de un verdadero compromiso intercultural:

—Ecolegio se llama Colegio Indígena Casa del conocimiento, pero a mí me parece que deberían quitarle el “indígena”, si? Porque es muy poquito lo que enseña. Deberían ponerle “Colegio para indígenas”. Ese día que tú fuiste estuvo bonito! Toda esa parte de baile tradicional, pero si tu vas otro día a uno le da como tristeza. Eso de tradicional es sólo ahorita porque normalmente son puras fono mímicas de bailes occidentales, vallenato y esas cosas” (R.J., hombre uitoto, proveniente de La Chorrera, La Chorrera, 2008)

—Amí el rector del colegio me dio la oportunidad, porque la verdad es que yo hablo muy poco la lengua. No es que la haya ignorado, al comienzo me daba como pena hablar, y así me quedé. Decidí estudiar lingüística porque allá en el colegio, la profesora que enseña lingüística y que me ha enseñado desde la primaria, me cogió mucho cariño. Y ella me decía “usted tiene que estudiar lingüística porque aquí no hay maestros de eso y ahora [las instituciones del gobierno] piden es eso” y ella me decía que algún día, si yo llegaba a hacer eso, yo iba a remplazarla para que ella pudiera descansar. Ellos me apoyaron. Yo hice dos semestres en la universidad nacional y ahí si ya no pude! Es que yo no era bueno para eso! (J.F. hombre uitoto, Leticia, 2009).

No obstante, consideremos que este proyecto ya no se conceptualiza en términos de un “asunto de blancos” o de una relación unilateral de dominación precisamente porque el conjunto de actores sociales que constituyen el *campo* educativo (en el sentido de Bourdieu) y que incluye al personal docente, tanto como a los padres de familia, a las organizaciones

políticas y a los estudiantes mismos, se han apropiado activamente del lenguaje institucional y de la reflexión sobre los fines del proyecto educativo, dando lugar a interesantes discrepancias y tomas de posición sobre el tipo de “bi-culturalidad” en la que se debe trabajar. En este sentido, la divergencia de opiniones entre lo que debería ser el proyecto educativo de la escuela sigue siendo un punto álgido de discordancia entre las organizaciones políticas y las familias de los niños escolarizados que, sin embargo, reactualiza constantemente la dimensión política de un proyecto que debe combinar valores y conocimientos particularistas, comunitarios, con otros que son deslocalizados, vienen de afuera y son exigencia de la modernidad instrumental (Gros 2000:192).

En efecto y, en la misma dirección que el ya citado Echeverri, pensamos que el modelo educativo continúa fomentando la separación de ámbitos de conocimiento antes mencionada. Pero dicha separación, vista por los antropólogos y por ciertos sectores de las comunidades como una imposición del sistema escolar que ha erosionado la continuidad de saberes ancestrales, hoy es percibida por los propios jóvenes como una apertura favorable en las opciones de vida que se les presentan; es decir que lejos de ser una regla que el sistema escolar imputa, los jóvenes sienten que tienen un papel importante en mantener ambas esferas de conocimiento hoy integradas a sus propios procesos auto-reflexivos. El diálogo con varios jóvenes hombres entre 17 y 22 años habitantes del pueblo de la Chorrera puede ser esclarecedor:

Luisa: Ahora en el colegio hay mucho énfasis en recuperar la lengua, la tradición. Ustedes los jóvenes que tan interesados están en esto?

Walter: no todos están en ese cuento, pero algunos sí. A mí me gustan algunas cosas. Anteriormente el abuelo que tenía si estaba metido en eso, vivíamos abajo en el río y hasta que llegamos aquí! Ahí si ya se perdió la parte de vivir en maloca. Pero todavía tenemos algunas cosas... yo hablo la lengua, mis hermanos también y cuando quiero ir a la maloca pues voy donde un tío mío.

Rogelio: el muchacho que tiene vocación para ser, por decir algo, cacique, que tenga vocación para seguir esa carrera tradicional, pues el sencillamente termina el bachillerato y se sienta allá en su trono como se dice, y los que quieren seguirle al estudio superior, terminan el bachillerato y terminan la carrera en la universidad. Tenemos las dos posibilidades! Tu terminas el bachillerato y ya sabes si tienes la vocación de lo tradicional, si te inclina para ese lado, entonces ya se empieza a hacer la carrera tradicional entera...

Walter: Hace poquito vi a unos pelados pequeños cantando así en bailes tradicionales o haciendo presentaciones, pelados de 12 o 13 años que ya vienen con esa formación. Eso me parece bien, que a ti en el colegio te enseñen eso también. A otros si no les gusta ese cuento y tienen que encontrar lo suyo.

Rogelio: Es normal, el muchacho tiene que salir con los dos pensamientos, con el pensamiento tradicional y con el pensamiento occidental.

José: Pero si es cierto que uno ve a unos que todavía les da pena hablar o que sólo entienden, pero eso como que está cambiando ahora entre los pequeñitos.

Walter: si tú no sabes tú lengua no estás en nada!

José: yo por ejemplo pienso que si aquí a las organizaciones juveniles nos dieran más plata sería importante recuperar algunas cosas de la tradición.

Walter: si! yo estaba pensando cómo hacer para tocar música tradicional, en lengua propia pero con instrumentos musicales diferentes. Eso es un proyecto que tengo. Si llegara una institución que financie sería recuperar instrumentos musicales tradicionales, vestidos tradicionales del tiempo de los abuelos y de los tatarabuelos. Me encantaría recuperar eso!

Dos lecturas nos parecen posibles de este diálogo. Además de la separación de ámbitos de saber, se evidencia un ejercicio analítico en donde la tradición aparece como una “carrera” de la misma forma en que lo es una carrera profesional, es decir que ambas son procesos de aprendizaje que obedecen a una vocación, que tienen una duración específica y que deben dar continuidad a un momento en el ciclo vital que culmina con el bachillerato. El paso por la escuela es pues, en opinión de estos jóvenes, un paso necesario para cualquiera de las dos opciones, aunque la carrera tradicional requiera una formación previa que comienza en la infancia y que tiene lugar también en los ámbitos extra-escolares. Sin embargo, el no seguir la vía de la tradición no entra en contradicción con otras acciones como hablar la lengua, participar de las celebraciones rituales e identificarse con un conjunto de reglas, valores y productos culturales. Una segunda lectura nos lleva sin embargo a remarcar que la noción de cultura a la que se refiere este diálogo es sin duda aquella que entiende este concepto como “el idioma, las actividades productivas tradicionales, los ritos y los mitos” (Echeverri 2008) y que la relación entre estos jóvenes y esa cultura se plantea por lo general en los términos, bastante difundidos en los últimos años por las instancias estatales y privadas, de “recuperación”, de “patrimonialización” y de financiación, cuando no de “folklorización”⁷². Esto confirma las dos hipótesis que proponía Gros (2000, 194). En primer lugar, la ruptura que representa para las comunidades la etnoeducación se da dentro de la escuela como institución y no en contra de ella. Es decir que el proyecto de las mismas comunidades no tiene como núcleo crear un sistema inédito de educación sino modificarlo en función de una serie de necesidades que se consideran prioritarias. En segundo lugar, el proyecto político de recuperación cultural a través de la escuela es eminentemente “moderno” y no puede entenderse por fuera de la matriz proporcionada por el mismo mundo moderno.

⁷² Gasché hace una distinción que consideramos útil entre un lenguaje educativo que habla de la realidad socio-cultural indígena como un objeto (versión folklorisante) y un lenguaje que hable desde las vivencias de los sujetos.

A pesar de esta interiorización del lenguaje del “multiculturalismo manejado” para utilizar la expresión de Hale (2002), consideramos que en este sector de la juventud indígena, especialmente entre los hombres, un cambio de mentalidad ha venido operando. La auto-subordinación, los sentimientos profundos de vergüenza y de inferioridad impuestos por la lógica de la exclusión que rigió en tiempos del internado católico y que fueron comunes entre algunos miembros de las generaciones precedentes, han dado paso a una conciencia étnica bastante crítica frente a los retos de vivir en una sociedad intercultural pero sobre todo profundamente desigual. Esta conciencia no está exenta de tensiones entre las, cada más amplias, expectativas de futuro y las posibilidades reales que ofrece la educación secundaria en los territorios indígenas amazónicos. Esto nos lleva al punto central de nuestro argumento.

En los años 70, como lo registraba un informe ya citado en el segundo capítulo de este trabajo, la discusión se daba en torno a la necesidad de privilegiar una enseñanza de oficios técnicos que aseguraran una actividad laboral remunerada para ambos sexos –modistería y ebanistería- sobre los contenidos básicos y de alto carácter catequizador generalizados para entonces; hoy las preocupaciones son mucho más diversas como también lo son los proyectos profesionales de los y las jóvenes indígenas. Nos interesa resaltar aquí que para la gran mayoría de estudiantes, padres y madres de familia las exigencias frente a la educación se refieren a la impartición de conocimientos considerados competitivos y de calidad con respecto a los que se ofrecen en los centros urbanos; pero sobre todo, garantes de una integración eficaz al mercado laboral externo a las comunidades -donde el capital educativo se mide cada vez más por títulos educativos, manejo del inglés y de programas informáticos- tanto como a la incipiente oferta de las propias comunidades en plena transformación. Retomando el argumento de Echeverri, si en los noventa la escuela era el único medio que permitía pasar de ser “hagrera a secretaria”, hoy esta opción ha dejado de ser suficiente en términos de los proyectos de futuro de los jóvenes en cuyas proyecciones otro tipo de condiciones son ahora necesarias. Un joven recientemente egresado del colegio nos contaba:

–Muchos cuando salen del colegio tienen una visión de salir a estudiar, de profesionalizarse, pero más que todo el recurso económico es lo que no hay y por eso muchos de nosotros estamos estancados. Yo tengo muchas expectativas para hacer mejorar este pueblo. Yo estaba pensando estudiar electricidad, eso estaba pensando, que eso podría ser útil porque hay muchos que son ya profesionales en diferentes espacios entonces yo como que quiero buscar otro campo como para trabajar, y aquí no hay ningún electricista..por eso fue que yo pensé que precisamente eso es lo que quiero hacer. Al principio yo quería estudiar sistemas, aunque así de vocación a mí me gusta la música y estoy en eso también, yo toco la guitarra. Una meta a largo a plazo que tengo pensada es armar un grupo y estoy contactando personas para ayudarme, estoy en eso, pero ya tenemos un grupo base”. (W.B. hombre uitoto, proveniente de La Chorrera, La Chorrera, 2007)

Cabría entonces preguntarse si actualmente la escuela permite y capacita a los indígenas para ejercer otras actividades profesionales que no sean aquellas a las que los regímenes de exclusión los han limitado, si este joven uitoto tiene realmente las posibilidades de convertirse en electricista o en músico profesional o si sus opciones siguen reduciéndose a una oposición entre el trabajo agrícola con el que no se siente necesariamente identificado y el trabajo remunerado a miles de kilómetros de su comunidad. De igual forma, la pregunta podría invertirse. Si dentro de sus proyectos de futuro este joven quisiera seguir la “carrera” tradicional para convertirse en maloquero, cacique o curandero ¿proporciona la escuela las bases para hacerlo? En ambos casos la respuesta es inminentemente negativa, aún cuando en opinión de las mismas organizaciones indígenas el proceso educativo del Predio Putumayo se califica como altamente exitoso (Azicatch 2008). Las razones que explican esta paradójica situación están lejos de ser evidentes o triviales, esto en función los desventajosos procesos de articulación de la región, las deficiencias en el sistema educativo nacional y regional generalizables al conjunto de la Gran Amazonia⁷³, pero sobretodo los retos en la creación de un proyecto intercultural que permita la transmisión eficiente de una herencia cultural tanto como la mejora substancial de la educación para facilitar el ingreso a la formación profesional y universitaria. Son demasiados los interrogantes que se desprenden de la etnoeducación como proyecto, interrogantes que incluso nos llevan a preguntarnos hasta qué punto es posible que esta deje de ser algún día una utopía irresuelta. Este espinoso camino nos lleva directamente al tema de la colonialidad del saber que el sistema escolar lleva implícito y a la pertinencia de enseñar en la escuela una “cultura” entendida en los términos de una visión occidental, compartimentada y acumulativa del saber. Por esta razón dejaremos esta discusión abierta, limitándonos a adelantar algunas observaciones precisas.

Consideramos que en el Predio Putumayo, especialmente en el caso de la Chorrera, se han dado dos logros importantes con respecto al diagnóstico que Echeverri estableció en los noventa. De un lado, la revaloración de conocimientos indígenas, una etapa que en palabras de J. Gasché requiere eliminar el desprecio difundido, no sólo entre los sujetos pertenecientes a las mayorías nacionales frente al saber indígena, sino sobre todo entre los propios indígenas que en gran número aceptaron e interiorizaron una visión negativa de su universo socio-cultural local (2002:122). Esto nos permite sugerir los cambios que ya mencionamos en la opinión de las nuevas generaciones sobre sí mismos y sobre su cultura. En segundo lugar, una mejoría parcial de índole técnica y pedagógica con respecto al modelo anterior ejercido por

⁷³ En Perú, por ejemplo Gasché confirmaba en 1996 la ausencia casi total de médicos, abogados u otros profesionales indígenas después de 40 años de escolarización. Para un diagnóstico de la educación superior indígena en Brasil ver Mariana Paladino (2010).

los misioneros y religiosas de acuerdo con las políticas estatales de intervención en los llamados *territorios nacionales*. Es así como los mayores esfuerzos en materia de etnoeducación se han concentrado en el nivel pedagógico-institucional, con una participación importante de ONG's internacionales. A partir de 1994, por ejemplo, el Programa "Consolidación amazónica" (Coama), se centró en la formación de maestros indígenas, la elaboración de currículos, la producción de diagnósticos educativos por las comunidades, la ampliación de cobertura, la disminución de los costos educativos, la creación y el reconocimiento oficial de las escuelas comunitarias así como el establecimiento de espacios permanentes de concertación como la Mesa Permanente de Coordinación Interadministrativa que funciona desde 2002 (MPCI), cuando terminó formalmente el sistema de educación contratada entre la Conferencia Episcopal y el Ministerio de Educación (Mueses 2007:46). Incluso vienen realizándose esfuerzos constantes en llevar programas de capacitación en oficios técnicos (como la panadería) demandados por los propios indígenas al SENA. Este conjunto de iniciativas hoy han dado como resultado "un 0% de analfabetismo, 100% de cobertura en educación primaria, 70% en educación secundaria y un 99% de maestros indígenas" (Azicatch 2008:53).

Empero, en lo que respecta a la calidad de la educación que está siendo impartida en los territorios indígenas nos inclinamos hacia la advertencia que hacía Christian Gros pocos años después de la promulgación de las leyes en etnoeducación, cuando mencionaba que la descentralización, la autonomía y el gobierno indirecto que hacen parte de la propuesta multicultural de gobierno pueden significar "el vestido brillante bajo el cual el Estado esconde su renuncia de cumplir con su anterior deber: ofrecer una verdadera escolarización en términos de igualdad con respecto al resto de la población nacional" (2000:199). Así, desde las mismas comunidades, las autoridades señalan su preocupación por la insuficiencia de estas acciones. En la Chorrera por ejemplo, la actualización de docentes de primaria dejó de hacerse desde 1994; no se cuenta tampoco con suficiente personal de trabajo en los colegios e internados y los planteles acusan de importantes deficiencias en cuanto a su adecuación física y suplemento de materiales (Azicatch 2008).

Esto nos lleva a afirmar que la construcción de una educación "integral", capaz de garantizar que la "gente aconsejada" pueda a su vez asumir los requerimientos educativos de la sociedad nacional continúa siendo un desafío irresuelto a pesar de los esfuerzos de las organizaciones indígenas y de las instituciones involucradas, lo que ha acrecentando la frustración ante las promesas no cumplidas de movilidad social y de construcción de lo que Gasché ha

denominado una *interculturalidad informada*, fundada en un aprendizaje mutuo entre indígenas y no indígenas.

Recogiendo lo anterior, si bien la hegemonía cultural generalizada que documentaba Echeverri hoy empieza a diluirse en proyectos de mayor autonomía, en nociones altamente dinámicas de juventud y en una motivación continua por parte de los diferentes sectores de las comunidades indígenas, lejos de desaparecer, esta continua reproduciéndose ahora bajo la figura de una asimetría que se hace evidente en los contenidos y la calidad de la educación. Es por esto que, como ocurrió durante la historia extractiva de estas poblaciones con respecto al trabajo, ahora la educación se ha convertido, a nuestros ojos, en un mecanismo de integración subordinada a la sociedad nacional. Esta es hoy un derecho ganado tras un largo proceso de luchas y de institucionalización por parte de las comunidades indígenas, un derecho al que el conjunto de niños y niñas indígenas acceden con irrefutables avances, por lo menos en comparación con el modelo misionero. Pero la realidad es que, a pesar de un cambio importante de mentalidad por parte de las nuevas generaciones y de la misma sociedad nacional, estas cuentan, desde el principio, con menos fichas en el difícil juego del asenso social; especialmente en un país donde la educación es cada vez más exigente, excluyente, costosa y sujeta a las reglas del mercado. De allí que aunque los proyectos migratorios de los jóvenes indígenas egresados ya no busquen simplemente integrarse a toda costa en oficios subordinados o abandonar un estilo de vida con pocos adeptos, las deficientes bases con las que cuentan siguen siendo un obstáculo fundamental en la realización de proyectos de vida construidos en términos de igualdad.

El reciente proyecto de educación superior amazónico implementado en la Chorrera, entre otros, con el fin de contrarrestar la migración de los y las jóvenes en busca mejores oportunidades educativas, es todavía más revelador de este proceso de (re) producción de un marco de desigualdad en donde los indígenas están ahora dentro del sistema -amparados por toda una serie de disposiciones legales y por una relativa autonomía- pero obligados a mantenerse en una posición inferior cuyo marco de acción ofrece reducidas posibilidades. Como veremos, los términos de esta relación han cambiado. Ya no se trata de una exclusión *per se*, justificada en el hecho de ser indígenas (como categoría racial y como categoría étnica) sino de un tipo de subordinación más sutil y flexible, recubierta bajo el brillante vestido del multiculturalismo, de la discriminación positiva, de la auto-gestión y de la autonomía política.

3. Los proyectos de profesionalización: las paradojas de la gobernabilidad multicultural

Desde un contexto diferente al de la Amazonia, Marisol de la Cadena (2005) ha adelantado una interesante crítica a la educación impartida a los grupos cuya relación con el Estado y la sociedad mayoritaria los ha posicionado como subalternos. Al estudiar los proyectos de educación puestos en marcha en zonas rurales del Perú, esta autora resalta que no siempre se ha pretendido igualar al indígena o al negro con el blanco-mestizo. Allí se fomentó una diferencia entre lo rural y lo urbano que se reprodujo a través de la educación, pues aunque esta tuvo como fin modernizar a las comunidades étnicas rurales, el Estado no quería perder la esencia del “agricultor peruano”, es decir la “esencia andina”, fundamental para la continuidad de las estructuras de poder mantenidas hasta entonces (De la Cadena 2005). Se diseñó así una educación que tenía tanto valores de occidente como propios a los grupos étnicos, pero a través de una cuidadosa selección que privilegió y esencializó ciertos contenidos. En sus palabras, “se dejan vivir” algunos rasgos de las comunidades étnicas en cuestión mientras que al mismo tiempo se “dejan morir” otros” (De la Cadena 2005). Esta posición resulta particularmente pertinente a la hora de examinar el proyecto educativo del Centro Regional de Educación Superior –CERES- que funciona en la Chorrera desde 2009. Esta iniciativa se originó con el fin de corregir algunos de los mencionados defectos estructurales de las políticas de educación secundaria pero sobretodo de dar un salto cualitativo importante: garantizar el acceso a la educación superior para los grupos indígenas en sus lugares de origen, históricamente marginados de este derecho.

Sin entrar a detallar las dificultades y alcances de la profesionalización de los indígenas y su acceso a las instituciones universitarias, es importante recordar que en Colombia la mayoría de universidades son urbanas, concentradas en las grandes ciudades, garantes exclusivas en la calificación profesional de la mano de obra y, por último, de carácter cada vez mas privativo y costoso⁷⁴, esto, a pesar de su creciente número y de la diversidad de sus programas (275 universidades en 2003). A partir de la Constitución de 1991 y de la ley 30 de 1992 una normatividad especial que regula el ingreso de los indígenas a la educación superior se ha venido consolidando, especialmente a través de políticas de cuotas o cupos educativos y de una financiación parcial de las matrículas. Sin embargo, si bien se han hecho toda una serie de esfuerzos para que el sistema de educación básica se oriente bajo los principios de la etnoeducación, la educación secundaria no tiene en cuenta los contenidos culturales

⁷⁴ Una de las razones estructurales de esta característica tiene que ver con el origen de sus recursos. El 85% de los recursos de las universidades provienen de las matrículas.

específicos de estos grupos o sus demandas de autonomía. Las acciones se han concentrado entonces en mejorar únicamente las condiciones de acceso a las instituciones, bajando los niveles de exigencia académica en los exámenes y los costos de ingreso y ofreciendo programas de etnoeducación exclusivamente dirigidos a los futuros docentes indígenas (ONIC 2004:41).

A esta situación se suma la posición sumamente marginal que ocupa el departamento del Amazonas en cuanto a la educación superior. Según el informe departamental de 2011 la tasa de cobertura en esta región es de apenas 13,16% lo que significa que por lo menos 7.461 jóvenes entre 17 y 21 años, que equivalen al 86% de la población departamental se encuentra por fuera del sistema, contra un 62,9% del promedio nacional. Para el conjunto del departamento sólo se cuenta con 1 institución tecnológica, dos instituciones universitarias y 5 universidades, de estas últimas tres de las cuales son privadas. En cuanto al número de estudiantes graduados, Amazonas participa apenas con el 0,01% (123 titulaciones entre 2001 y 2009, 122 otorgadas en Leticia).

Dadas estas carencias, las organizaciones indígenas, asesoradas por diferentes instituciones, han aunado esfuerzos en los últimos diez años en la proposición de alternativas para mejorar estas difíciles condiciones. El CERES hace parte de estas alternativas concertadas con el ministerio de Educación, CODEBA (Corporación para la Defensa de la Biodiversidad Amazónica), FUCAI (Fundación Caminos de Identidad) y coordinada por la Universidad Pedagógica de Bogotá para descentralizar la oferta educativa. Para su instalación se adecuó el plantel donde ya funcionaba el colegio Casa del Conocimiento –el lugar de memoria donde se resguarda una buena parte de la historia contemporánea de estos grupos-, se realizaron convenios con varias universidades para la consecución de docentes, se hicieron reuniones de concertación durante más de un año para definir un currículo “intercultural”. Las líneas de orientación que se definieron entonces fueron tres: “biodiversidad y medio ambiente sostenibles”, “economía y desarrollo comunitario” y “Gobierno y administración comunitaria”. Estas se materializaron en la propuesta de tres programas: licenciatura de biología, tecnología en mercado agropecuario y educación física. Aunque se matricularon 140 jóvenes y adultos indígenas, hoy solamente se ha implementado un programa, el de licenciatura en biología, que cuenta actualmente con 27 estudiantes.

Si la demanda fundamental de los jóvenes migrantes o de aquellos que tienen la intención de partir de sus comunidades es la educación superior ¿Está resolviendo el CERES esta demanda? ¿Ha disminuido en consecuencia la migración? Aunque no podremos aquí realizar un análisis profundo de los alcances y limitaciones de esta valiosa iniciativa o cuestionar en

profundidad el programa educativo de esta institución nos interesa esbozar algunas pistas de reflexión que nos ayudaran a entender las actuales modalidades bajo las cuales se están construyendo los proyectos migratorios de la juventud, sector que continua siendo el protagonista central de las dinámicas de movilidad hacia los centros urbanos de mediana importancia y las grandes capitales del país.

Retomando los argumentos de Marisol de la Cadena, un primer ángulo de abordaje nos lleva hacia la orientación profesional de los programas ofrecidos por el CERES, más específicamente el programa de licenciatura en biología. El discurso institucional y el de las organizaciones indígenas coinciden en señalar que las comunidades podrán aplicar estos conocimientos hacia la mejora de su propio entorno. En palabras de Fany Kuiru, recocida abogada uitoto de la fundación CODEBA "los pueblos indígenas queremos seguir conservando en nuestros territorios lo que el padre creador nos entregó desde el origen del mundo. Por ello necesitamos enriquecer nuestros conocimientos en la interculturalidad, con una educación afirmada en la *realidad* y *necesidad* indígena, en nuestro caso en la realidad amazónica" (En Ministerio de Educación 2007, resaltados nuestros). Así lo promueve igualmente el Ministerio de Educación afirmando que: "Los indígenas descendientes de las culturas Uitoto, Okaina, Muinane y Bora podrán ampliar los conocimientos que han adquirido en el estudio práctico de su entorno con conceptos académicos y científicos que ofrece la educación superior"⁷⁵. Sin desconocer la prioridad que representa el manejo ambiental y la conservación de su entorno para estas sociedades, esto nos recuerda inevitablemente la metáfora de "jardineros y guardabosques" elaborada por Zygmunt Bauman (1997) y retomada por Ingrid Bolívar (2006,31). En ella el autor conceptualiza a los sectores populares como "guardabosques" en un medio ambiente imaginario, un bosque que constituye "la cultura". Allí viven sin alterar radicalmente el crecimiento del sistema ni pretender llevarlo a un estado ideal, simplemente estableciendo y vigilando sus límites. Las nuevas condiciones de la modernidad, en cambio, han exigido que los "guardabosques" se transformen en "jardineros", adquiriendo nuevas calificaciones que los hagan capaces no sólo de supervisar, sino de diseñar y construir la cultura de manera planificada, expulsando de ella determinadas prácticas que se consideran "malezas" y que ponen en evidencia la fragilidad del orden impuesto por el Estado-Nación. En palabras del autor, en todo jardín hay una sensación de artificialidad precaria; en el juegan operaciones de generación de nuevas reglas, de demarcación de tiempos y espacios considerados "aptos" para el desarrollo de las prácticas culturales populares, así como también una separación entre la razón y las pasiones. Aunque

⁷⁵ <http://www.colombiaaprende.edu.co/html/estudiantesuperior/1608/article-157888.html> consultado el 30 de diciembre de 2011.

esta metáfora se refiere a la función del Estado-Nación en la regulación de la “cultura popular” sus términos no pueden ser más apropiados para expresar nuestro argumento.

Nuevamente, sin intención de desmeritar un saber que es sin duda prioritario para cualquier grupo humano, no nos parece anodino que el único programa de educación superior que se dicte actualmente en esta área donde viven aproximadamente 2.500 personas, en su mayoría indígenas y con un potencial extractivo todavía inexplorado, este dirigido a la conservación de la biodiversidad; una construcción que alberga discursos inminentemente políticos sobre la relación entre naturaleza y sociedad (Tobón 2006:373). De esta forma, se actualiza la asociación entre los indígenas y la salvación del planeta; y sólo así puede ser, pues desde un punto de vista quizás demasiado pragmático, en el actual sistema profesional colombiano, el título de “licenciado” reduce las posibilidades de inserción laboral al exclusivo camino de la docencia en educación básica y media o a la muy limitada y mal remunerada colaboración con instituciones de investigación. Es decir que nuestro joven uitoto que aspira a ser músico profesional o electricista no llegará a serlo, no ya porque su condición de indígena le niegue, dentro de la ideología dominante, el derecho a tan siquiera imaginar esta posibilidad (como ocurría con la lógica de la exclusión); sino porque en tanto indígena global y habitante de la Amazonia rural, la lógica de discriminación positiva dicta que la única alternativa que le ofrece el Estado y su propia comunidad es la de convertirse en “jardinero del Estado-Nación”. Allí residen los nuevos términos de la desigualdad de la que siguen siendo objeto los y las indígenas de la Amazonia, una desigualdad que territorializa, que ata a los entornos selváticos, que limita las aspiraciones salariales bajo la fachada de una misión conservacionista justificada desde el discurso político de las organizaciones indígenas y desde aquel de la biodiversidad. ¿A qué podrá dedicarse el joven o la joven egresados de esta licenciatura? A mejorar y conservar su entorno, un objetivo loable, necesario y bien intencionado pero, a nuestro juicio, desfasado de la compleja realidad que hemos tratado de describir aquí. La idea del programa no es entonces “profesionalizar” en el sentido que este concepto tiene para los jóvenes indígenas y sus familias, es decir, la única vía que, tras toda una serie de esfuerzos, permite no sólo la inserción al mercado laboral regional o nacional sino la mejora efectiva de las condiciones materiales de vida en sus comunidades; en contraposición, el objetivo de la licenciatura es complementar el saber local en el terreno aparentemente neutral de la “interculturalidad” y asegurar su transmisión bajo las normas “modernas” del Estado.

En aras de presentar ambos lados de la balanza, una premisa importante que podría anteponerse al argumento que acabamos de presentar es justamente la interculturalidad del

programa, entendida aquí como un diálogo en igualdad de condiciones. En palabras de su coordinadora: "la construcción de dos voces del plan de estudios permite a los estudiantes una verdadera formación intercultural: transmitir y mantener la cultura propia, apropiarse del pensamiento científico occidental para resolver sus problemáticas"⁷⁶. Evitando entrar a discutir las encrucijadas conceptuales y epistemológicas de la educación intercultural y partiendo de la aceptación de que un proyecto como este es posible, debemos afirmar que, en efecto, la comunidad indígena participó activamente en la elaboración del currículo, diseñado "a dos voces". Este, como lo explican Farekatde y Henao en una publicación conjunta, incluye ámbitos como "movimiento, naturaleza, Plan de Vida, tecnologías de la información, de la comunicación y territorio" (2009:126). Las novedosas estrategias pedagógicas que se están llevando a cabo dentro de este programa, especialmente las que tienen que ver con la apropiación de tecnologías de la imagen, nos parecen las más valiosas en términos de sus posibilidades "interculturales". Entre estas, consideramos especialmente interesante el trabajo dirigido por el artista bogotano Alejandro Araque quién incentivó a los estudiantes de la licenciatura a hacer una serie de documentales de libre circulación en internet sobre contenidos culturales propios, utilizando el teatro, el performance y otras técnicas corporales⁷⁷.

Pese al valor intrínseco de estas experiencias, de la oportunidad para indígenas y no-indígenas de enriquecerse de este intercambio de conocimientos, esta licenciatura no está contribuyendo a la resolver el problema estructural que representa el acceso a la educación superior en la región; esto, en parte, porque está reproduciendo un discurso de "adecuada y enfática estrechez" en la relación biodiversidad-cultura, discurso que hoy se ha vuelto condición necesaria de legitimidad para la dirigencia indígena amazónica (Tobón 2006:372). De allí nos surgen varios interrogantes ¿Hasta qué punto esta voz indígena que según las instituciones participó en la elaboración del programa representa la voz de la comunidad? ¿Hacen parte las mujeres tanto como los hombres de esta "voz comunitaria"? ¿La juventud involucrada en la política como la que no lo está? No estamos aquí en medida de entrar a cuestionar la legitimidad de las organizaciones políticas cuyo proceso de afianzamiento ha sido fundamental en la región ni mucho menos la idoneidad en el proceso de concertación de esta institución con los actores locales. Sin embargo, no podemos dejar de constatar que la relación biodiversidad, conservación de la cultura, vehiculada por este tipo de programas educativos no sólo transfiere enfáticamente la responsabilidad de conservación y sostenibilidad a los resguardos y a sus habitantes sino que favorece la consolidación de un

⁷⁶ <http://www.colombiaaprende.edu.co/html/estudiantesuperior/1608/article-157888.html> consultado el 30 de diciembre de 2011

⁷⁷ Estos documentales están disponibles en <http://www.alejandroraque.com/aablog/?cat=130>

discurso indígena que potencia el aval de proyectos y alianzas políticas con la sociedad mayoritaria, permitiendo a su vez a sus portadores, gozar de un cierto grado de poder político dentro del grupo. (Tobón 2006:378)

Lo anterior nos lleva a un segundo ángulo de análisis, quizás más álgido y espinoso que el primero. Este se relaciona con la “pertinencia” y “adecuación a la realidad amazónica” que esta iniciativa educativa cuenta entre sus justificaciones de base. Andrés Perafán, Vicerrector de Gestión Universitaria de la Universidad Pedagógica Nacional expresaba: “nuestra apuesta consiste en transferir a las comunidades indígenas del Amazonas, con *criterio de pertinencia*, los saberes pedagógicos que la Universidad, como comunidad académica activa, viene construyendo históricamente” (subrayados míos). Y el Ministerio confirmaba, arguyendo que “Los jóvenes que están siendo beneficiados con este trabajo en conjunto no sólo *agradecen* la posibilidad de superación que les han brindado ambas instituciones de educación superior [la universidad Pedagógica y el CERES], sino que también se sienten escuchados”⁷⁸. En el momento en que realizamos nuestro trabajo de campo en la región, a mediados del 2008, las expectativas frente a la universidad por parte de los y las jóvenes eran supremamente altas, hasta el punto que varios jóvenes recién egresados de los colegios de Bogotá, emprendieron el viaje de regreso a sus comunidades con la esperanza de poder acceder a una educación de menor costo y en circunstancias más favorables a las de las ciudad. No obstante, sus proyectos de profesionalización distaban enormemente de lo ofrecido por el CERES, razón por la cual diferimos del sentimiento de “agradecimiento y atención” con el que el MEN califica estas acciones. De un promedio de 30 jóvenes con quien hablamos sólo un hombre se orientaba hacia la carrera de biología, 5 mujeres no querían continuar con la educación superior y el resto, tanto hombres como mujeres, deseaban ingresar a filiales técnicas o seguir programas afines a las nuevas tecnologías, la administración, la salud y el derecho. ¿Sería entonces más adecuado escuchar las expectativas reales de los jóvenes enfocadas hacia carreras como ingeniería de sistemas o administración de empresas en una región que ni siquiera cuenta con el servicio de energía eléctrica? ¿Está preparada esta zona para la llegada de la educación superior cuando no existe ningún tipo de mercado de trabajo y donde la economía monetarizada, a pesar de ser una prioridad para muchos pobladores, se resume a la circulación del escaso dinero de transferencias y de venta de servicios a los actores de paso? No podremos aquí responder a estos interrogantes que ameritan una discusión más profunda. Sin embargo, con respecto a los programas ofrecidos por el CERES concordamos con Tobón (2006:372) quien indica que este tipo de políticas enfocadas en el multiculturalismo está

⁷⁸ <http://www.colombiaaprende.edu.co/html/estudiantesuperior/1608/article-157888.html> consultado el 30 de diciembre de 2011. Resaltados nuestros.

promoviendo toda una serie de derechos culturales y étnicos pero en ningún momento están principiando o visibilizando derechos concernientes a la realidad económica de estas sociedades. Esto presiona paradójicamente su integración precipitada y desfavorable a una regresiva estructura productiva (agraria e industria) que se encuentra invisibilizada en los términos de esta discusión.

La salud es hoy otro campo supremamente importante de profesionalización y de movilidad social dentro de las comunidades del Predio Putumayo, como históricamente lo ha sido en regiones como el Cauca, donde los promotores de salud jugaron un rol preponderante en la organización política indígena. Aunque este tema requeriría realizar una nueva investigación, convertirse en profesional de la salud ha, poco a poco, desplazado el prestigio que conferían oficios como el de ser maestro. No obstante, constatamos nuevamente que en este dominio prevalecen relaciones de desigualdad, diluidas en el marco de una supuesta autonomía y amplitud de posibilidades para los y las jóvenes de la región. Numerosas son las iniciativas de capacitación emprendidas por instituciones como el SENA que ha financiado el desplazamiento de jóvenes hacia Leticia o la realización de cursos de formación en las comunidades. Sin embargo, todas estas iniciativas están enfocadas a producir auxiliares y enfermeros de salud, más ni siquiera contemplan la posibilidad de que estos jóvenes puedan cursar una carrera de medicina general y mucho menos alguna de sus costosas especializaciones.

Pese a la “facilidad” que lleva implícita la crítica a este tipo de acciones desde la comodidad de un escritorio distante de la realidad amazónica y de la vida cotidiana de sus pobladores, por lo menos en lo que tiene que ver con los procesos de movilidad, no podemos dejar de expresar un sentimiento de pesimismo frente a la capacidad de las alternativas existentes en educación superior para frenar o modificar las desfavorables condiciones en las que se ha dado la migración rural-urbana de los indígenas del Predio Putumayo hacia las ciudades. Creemos que si no hay claridad en las limitaciones y verdaderas agendas de estos programas, el resultado no hará más que acrecentar las frustraciones de una juventud indígena, sumamente dinámica y crítica pero cuyas expectativas están en completo desequilibrio con la oferta estatal y comunitaria. Así, aunque hoy muchos de estos hombres y mujeres indígenas entre 18 y 25 años, expresen un sentido compromiso con su comunidad y con el mantenimiento de una indigeneidad global llena de posibilidades, el reduccionismo de las políticas multiculturales, aunado a las carencias estructurales de la región, no podrán sino continuar expulsándolos a las ciudades en condiciones que, a nuestros ojos, son todavía más difíciles de aceptar que las de sus predecesores.

Conclusión: Dos décadas de movilidad, dos lógicas contrapuestas

A principios de los ochenta mencionamos que una imagen se hizo recurrente en las comunidades del Predio Putumayo, aquella de las mujeres jóvenes que empezaron a dejar sus territorios para engancharse en el servicio doméstico a miles de kilómetros de allí. Aunque la formalización del resguardo no tuvo una relación expresa con su partida, como hemos intentado mostrar a lo largo de este capítulo, los años noventa testimonian de la consolidación de la migración indígena hacia las ciudades, un proceso que se enriqueció con la inclusión de los hombres – líderes, estudiantes y futuros trabajadores- en las redes migrantes iniciadas por las mujeres y, especialmente, con la complejización de las dinámicas de movilidad en las sociedades de partida. Esto ocurrió a la luz de las políticas multiculturales y del proceso de descentralización que, en su cara positiva (procesos articuladores) tanto como negativa (procesos (des)articuladores) moldearon la migración. La mayor vinculación de la región con nuevos centros de poder como Leticia y Florencia, la regulación del transporte aéreo pero sobretodo el nuevo escenario político de valoración de un cierto tipo de etnicidad movilizado por los cambios en el sistema educativo, favorecieron la movilidad de los líderes que empezaron un continuo peregrinaje entre las ciudades y la selva. Sin embargo, el proceso de reterritorialización que acompañó la restructuración política de las comunidades bajo los nuevos marcos multiculturales, deslegitimó la movilidad de los hombres no involucrados en la vida asociativa, haciendo de su partida un contra-proyecto cultural, por lo menos a los ojos de las autoridades indígenas. Se intentaron entonces algunos mecanismos de control – como el permiso- que no impidieron la salida de centenares de jóvenes hombres y mujeres hacia las ciudades, en un movimiento que todavía podía caracterizarse para entonces como definitivo (sin voluntad de retorno) y de carácter lineal en términos espaciales.

Al mismo tiempo, una serie de procesos (des)articuladores que revelaron otras facetas de la descentralización, complejizaron de manera significativa los procesos migratorios iniciados años atrás. La agudización del conflicto armado a partir de principios de los 2000, los nuevos auge extractivos, la precarización del sistema de salud fueron algunos de los factores que incidieron en una modalidad diferente de movilidad: la migración forzada de los líderes y, de otro lado, la movilidad ligada a la salud y a las deficientes condiciones de este servicio que han hecho que cada vez más pacientes y familiares deban trasladarse por tiempos indefinidos a Bogotá y Leticia.

Observar de manera comparativa dos décadas de movilidad nos permite dar cuenta de un cambio de lógica importante en la movilidad de la *Gente de Centro* hacia las ciudades del país. Este cambio está directamente relacionado con las dinámicas de articulación de la Chorrera, Araracuara, Puerto Santander o el Encanto, puntos centrales de una red regional de circuitos comerciales, modos de producción locales, agendas políticas, medio-ambientales, desarrollistas y de recuperación cultural. De allí la importancia de situar las actuales dinámicas sociales amazónicas en la globalización o mejor, en palabras de Sousa Santos en la “localización”, no para buscar conexiones a la fuerza o sumir a las poblaciones en la fatalidad de una especie de huracán, de fuerza sobrenatural, sino justamente para poner de manifiesto que este entramado de relaciones sociales ha producido sus conexiones con lo global pero sobretodo sus exclusiones en lo local.

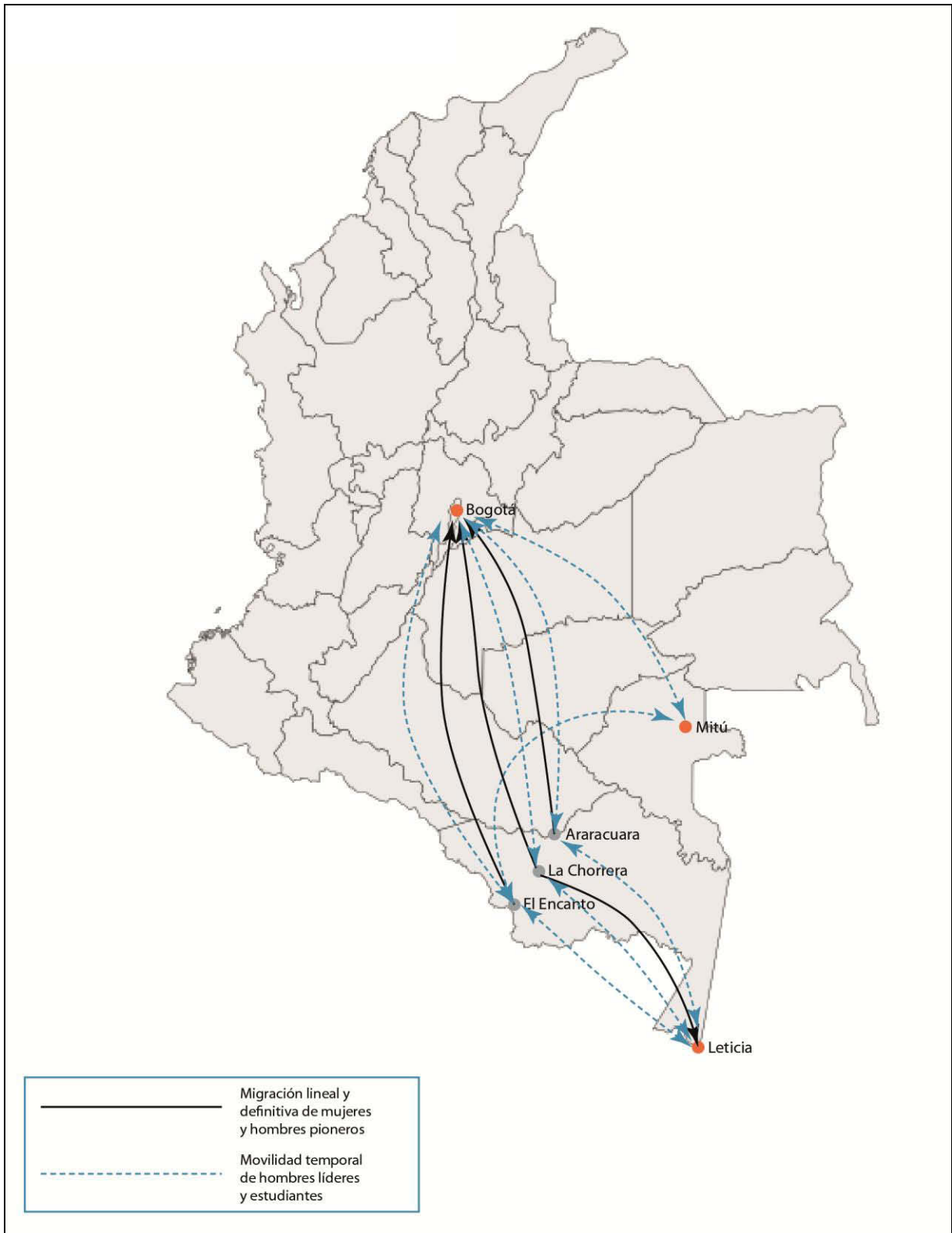
En segundo lugar, la transformación en la lógica migratoria tuvo que ver con la apropiación de categorías de subjetividad, especialmente las que se refieren a la indigeneidad global y a la juventud. Aquí, lo juvenil y lo étnico se entrecruzan y se refuerzan mutuamente en la conjunción de varios factores: la educación, la generalización de los medios de comunicación y las tecnologías virtuales, una apropiación disímil de la categoría de indigeneidad que abarca desde la adopción de un discurso político de compromiso comunitario y responsabilidad ecológica hasta la puesta en escena de una estética indígena global e hiper-sexual cuyo escenario privilegiado es el cuerpo de los y las jóvenes de la región. La masculinidad militarizada también cumple un papel preponderante dentro de los modelos de juventud, encarnada bajo la figura del soldado indígena como no-indígena. Construido como objeto de deseo y símbolo de asenso social, el soldado se ha convertido en un motor de movilidad física hacia y fuera de la región, bien sea mediante el enrolamiento de los hombres o a través de las relaciones afectivas con las mujeres.

Esta imbricación de fuerzas, la incipiente urbanización de las comunidades y el surgimiento de una clase media indígena ha dado lugar a una serie de tensiones y contradicciones que se hacen evidentes en los proyectos de futuro de la juventud indígena. Estos se construyen con frecuencia en la tensión entre las cada vez más ambiciosas y diversificadas expectativas educativas y profesionales y las limitaciones estructurales de la región; entre las condiciones que sigue imponiendo la subordinación de la Amazonia al orden nacional y su visibilidad global; pero sobre todo, entre los estrechos marcos de acción que las políticas multiculturales allí implementadas dejan a los indígenas y su capacidad de apropiación de estos marcos, de sus discursos y sus herramientas.

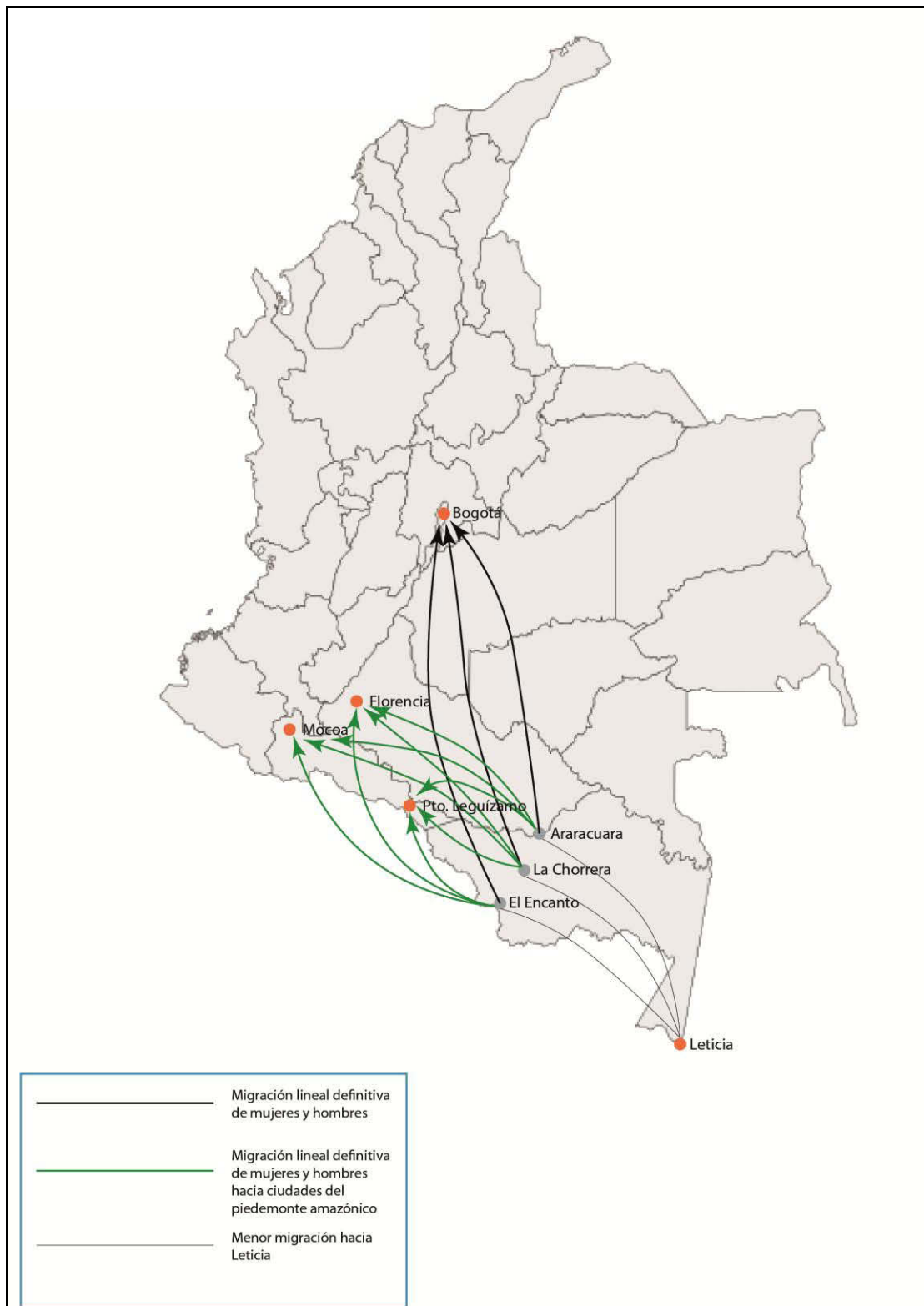
Tabla 6. Dinámicas de movilidad de la *Gente de Centro* (Elaboración propia)

Década	Dinámica de movilidad	Particularidades
70 - 80	Presencia creciente de líderes y autoridades tradicionales (Bogotá)	Responde a la institucionalización de los movimientos y organizaciones indígenas. Se caracteriza por tiempos de estadía más largos aunque transitorios.
	Movilidad de estudiantes hombres para terminar estudios de educación secundaria (Leticia y Bogotá)	Facilitada por las becas, ayudas y convenios establecidos por los misioneros capuchinos desde las comunidades. Movilidad temporal.
90's	“Enganche laboral” de mujeres para el servicio doméstico y establecimiento de pioneras migrantes (Leticia y Bogotá)	Se trató de mujeres muy jóvenes entre los 13 y 18 años traídas desde Leticia o desde las comunidades de la Chorrera, Araracuara y el Encanto. Movilidad definitiva sin proyectos de retorno.
	Migración económica de hombres y mujeres jóvenes (Leticia y Bogotá)	Movilidad definitiva aunque con proyectos de retorno. Ocupación en empleos de bajo nivel educativo y remuneración insuficiente. Consolidación de redes migratorias y de familias en la ciudad.
	Migración de curanderos tradicionales (Bogotá)	Movilidad con proyectos de retorno pero que en muchos casos se tornó definitiva.
2000	Movilidad forzada en busca de atención médica (Leticia y Bogotá)	Producto de las carencias en servicios médicos y hospitalarios. Aunque es una movilidad temporal y con propósitos específicos en algunos casos se prolongó durante años y trajo consigo el desplazamiento de familias enteras.
	Desplazamiento forzado individual, familiar y colectivo (Leticia)	Aunque estos desplazamientos también fueron intra-regionales, líderes, dirigentes y jóvenes huyeron ante amenazas contra su vida por parte de grupos armados.
	Migración educativa para terminar estudios de educación secundaria (Leticia) e ingresar a la universidad (Bogotá)	Migración en prominencia masculina de jóvenes ayudados por convenios, becas de ONG's o bien subsidiados con dineros familiares. Suele estar precedida del establecimiento de parientes que facilitan la llegada e inserción de los jóvenes. Se proyecta cada vez más como un desplazamiento transitorio
	Diversificación de los destinos migratorios	La migración de hombres y mujeres se dirige a ciudades como Medellín, Cali, Villavicencio y en muchos casos a ciudades de los departamentos del piedemonte amazónico.

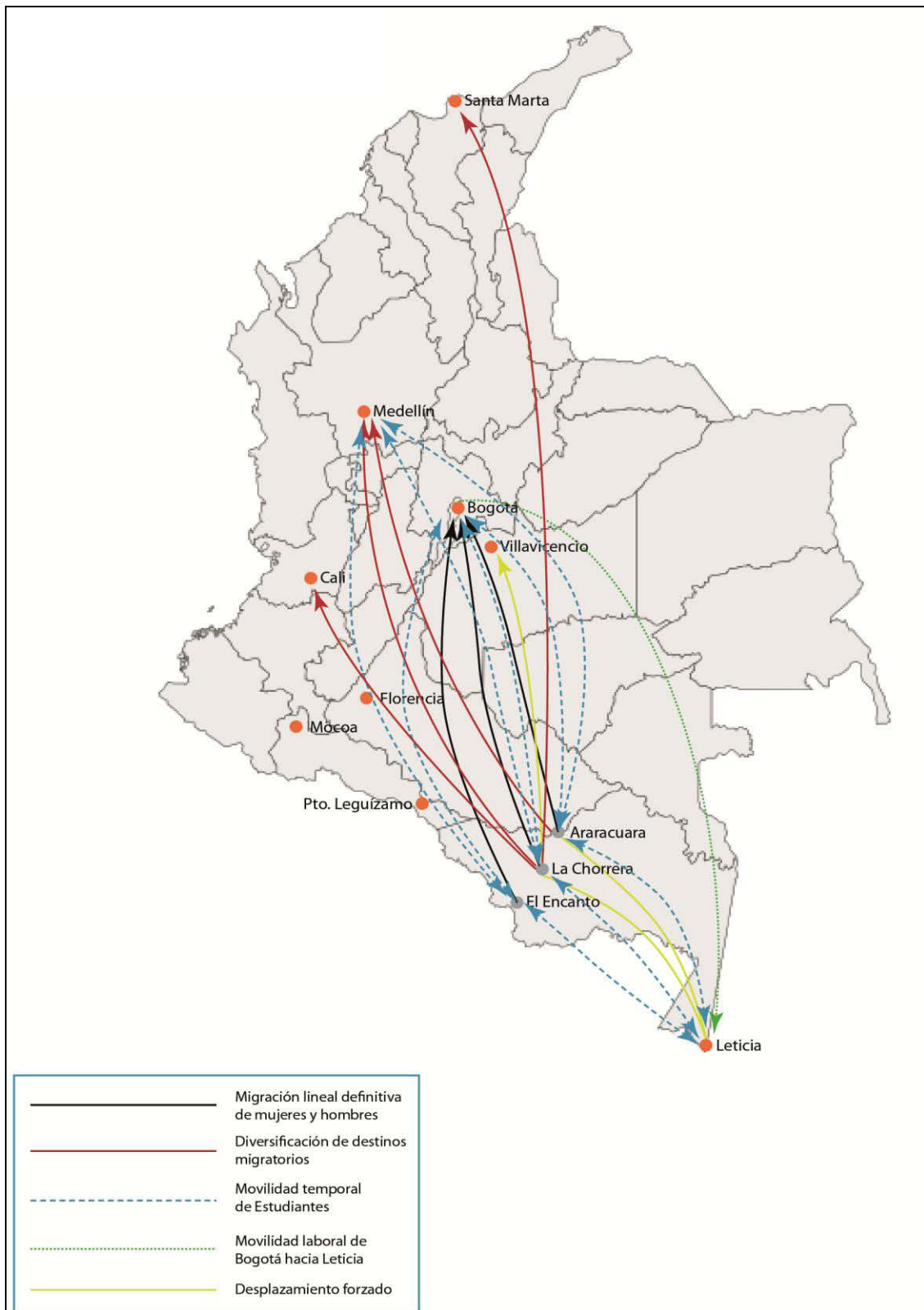
Mapa 3. Dinámica de movilidad de la *Gente de Centro* 1980- 1990. Elaboración propia



Mapa 4 Dinámicas de movilidad de la *Gente de Centro* 1990-2000. Elaboración propia



Mapa 5 Dinámicas de movilidad de la *Gente de Centro* 2000-2010. Elaboración propia



**Segunda Parte: trayectorias
de la diferencia y experiencias
de pertenencia en la inserción
urbana de la *Gente de Centro***

“Míranos, Estamos aquí”

En el año 2009 viajé de París a Bogotá para realizar mi último trabajo de campo en esta ciudad, destino migratorio por excelencia de los indígenas provenientes de la Amazonía y al mismo tiempo, punto de retorno dentro de mi propia historia de movilidad como migrante internacional. En los primeros días de mi estadía algo interpeló profundamente mi atención. Una mañana, salí a la calle como de costumbre para tomar el bus hacia el centro de la ciudad. El paradero, recientemente construido cerca de la casa de mi familia, exhibía luminosamente, en uno de sus costados, un anuncio publicitario de una entidad bancaria de renombre en el país. Lo curioso de este hecho, a simple vista desprovisto de todo interés, es que en este inmenso cartel, en lugar de cualquier otro logo, personaje o paisaje relacionado con la institución bancaria sonreía, en primer plano, una mujer indígena cuyo rostro me era increíblemente familiar. Era una de las hermanas de una familia uitoto con la entré en contacto varios años atrás. Se le veía allí, mirando fijamente al objetivo de la cámara, adornada de una larga pluma azul de guacamaya. En el fondo, el interior inconfundible de una maloca, varios niños indígenas y una mujer de edad, vestidos a la usanza de los bailes tradicionales, sonreían apacibles, sentados en uno de los largos bancos de madera característicos de estas casas ceremoniales.

El texto que acompañaba a la imagen llamó aún más mi atención que la fotografía misma:

— *Miría Cuiro, La Chorrera, Resguardo Huitoto .. a pesar de ser una gran estudiante tardó el doble del tiempo para hacer el bachillerato. Con su gran pasión por aprender se fue a Bogotá. Después de cada curso regresaba a su tierra para compartir lo aprendido con su comunidad del Amazonas durante el siguiente año. Para ella cualquier cosa puede esperar menos los sueños de su gente”*

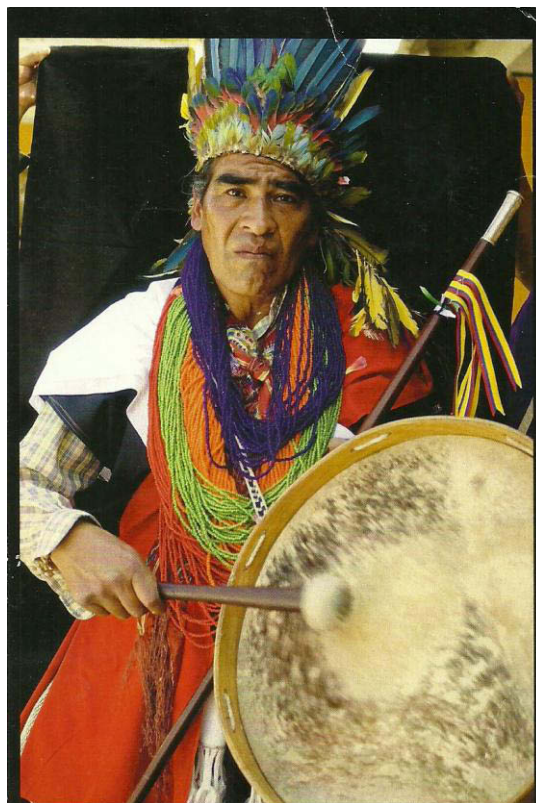
Este cartel no sólo adquiría importancia en la medida en que parecía estar dirigido a mí, justo allí, en frente del sitio en donde siempre habité, como una especie de llamado del destino. Más allá de la veracidad o no de los hechos que relataba, este indicaba que aquella invisibilidad de los grupos indígenas y de sus procesos de movilidad empezaba quizás a reversarse, incluso para el ciudadano cualquiera que toma el bus cada mañana en ese paradero de Bogotá; incluso como estrategia publicitaria de una entidad bancaria que poco tiene que ver con la población de la Chorrera o con la experiencia de vida de la mujer que el cartel ponía en escena.

Imágen 9. María Cuiro, Bancolombia 2009



Un año después, no lejos de aquel sitio, la fotografía de más de 20 metros de alto de un indígena kamensá del Putumayo residente en la ciudad, ataviado de sus vistosos atuendos artesanales fue colgada de un imponente edificio de la capital durante varios meses. La imagen estaba acompañada de la sugestiva leyenda “¡míranos, estamos aquí?”. Con ella el Ministerio de Cultura promocionaba el trabajo del fotógrafo venezolano Antonio José Briceño en el cual se buscaba inmortalizar los retratos de indígenas contemporáneos para quienes la ciudad y la “modernidad” hacían parte integral –forzadamente o no- de sus vidas. La imagen, tomada de una exposición de 30 fotografías, era producto de los recientes programas de reconocimiento, representación y visibilización de los grupos étnicos emprendidos por el Ministerio.

Imágen 10. Indígena del Putumayo



Los indígenas migrantes estaban aquí en la ciudad, ya no invisibles como lo denunciábamos hasta hace poco los científicos sociales, sino omnipresentes, re-apropiados desde la publicidad, materializados a través del lenguaje hipermoderno de la imagen: reproducidos por mil en los paraderos de bus y la prensa nacional, de tamaño descomunal en una de las principales vías de la ciudad. ¿Significaba esta repentina hiper-visibilidad que habíamos realmente aceptado su presencia como co-habitantes del espacio urbano? ¿Cómo sujetos plenos de derechos? ¿Cómo parte de nuestras propias categorías de adscripción urbana? Desde la sociedad mayoritaria, había ciertamente una voluntad de reconocimiento o por lo menos de aprobación de su presencia. Pero al observar un poco más en detalle lo que querían comunicar estas dos imágenes me pareció igualmente evidente que dicho reconocimiento tenía unos límites muy ambiguos y concretos a la vez.

En primer lugar la visibilidad por la que propenden estas imágenes estaba planteada como fundamentalmente apolítica, exenta de todo conflicto y lucha de poder, como si el lugar que estos ocupan en la ciudad y en sus propios territorios de partida les hubiera sido ya otorgado para permanecer fijo e inmutable. Al descontextualizar a estos sujetos de sus verdaderas condiciones de vida, los ciudadanos del común seguimos desconociendo los complejos mecanismos de apropiación de los contextos urbanos y los significados que los mismos actores construyen de la ciudad.

En segundo lugar y de manera preponderante se encontraba la cultura y lo que parece seguir entendiéndose como su corolario, la identidad étnica. Como de costumbre, la ambigüedad de este concepto radica en la multiplicidad de sus significados, así como también en los diferentes grados de legitimidad que otorgamos a quienes los enuncian, en un momento histórico y en una situación determinada. En este caso, no cabía duda que la definición de la cultura a la cual se hacía referencia no era la de la capacidad de interpretar simbólicamente el mundo, como diría un antropólogo contemporáneo, o la que constituye el privilegio de la élite letrada del país, como denunciaría quizás un activista comprometido. Se trataba de la cultura entendida como ese conjunto de repertorios y prácticas objetivas que hacen diferente a un colectivo social de otro, en este caso, un conjunto muy concreto y arbitrario de atributos que la sociedad mayoritaria asocia a lo indígena; todo esto dentro de una economía particular de la visibilidad y la diferencia en la que por supuesto, el “objeto” de la mirada, lejos de ser pasivo, participa activamente en la construcción de lo visible (Cunin 2003)

Un simple vistazo a ambas imágenes me pareció suficientemente esclarecedor. No se trataba de mostrar aquí que la mujer y el hombre retratados tienen derecho a la “ciudadanía urbana” (Durin 2008:22) o que su acceso a este espacio físico y simbólico está marcado por condiciones que en nada son ideales. Se trataba de resaltar que eran indígenas y que como tales, se comportan y ostentan signos visibles de esa “otredad” enunciada desde las instancias hegemónicas de la publicidad y de la gestión pública gubernamental. Cualquier ciudadano debía poder comprender su pertenencia étnica-racial; no en vano resaltaban de inmediato las plumas y los vestidos de vivos colores.

Directamente relacionado con lo anterior me pareció entrever un tercer elemento: un sentimiento fuerte de filiación comunitaria como condición *sine qua non* de la indigeneidad. Esto lo ponía de manifiesto la leyenda de la primera imagen. Si María estaba en la ciudad no era por gusto propio ni porque las deficiencias en el sistema educativo amazónico hacen que el bachillerato en su tierra natal no le permita tener ninguna competitividad frente a los estudiantes de instituciones privadas o públicas del centro del país; ella estaba allí porque “las necesidades de su gente pasan por encima de sus propios intereses”. Así, de alguna manera, si nos invitaban a verlos, no era simplemente porque hace mucho que estaban allí, sino también porque debíamos poder reconocerlos entre la multitud anónima de la ciudad, según los atributos que nosotros mismos hemos definido como legítimos, hablando en el lenguaje de nuestro propio *campo de interlocución*, para utilizar la expresión de Alejandro Grimson (2006). Los indígenas son antes que nada una *comunidad* en el sentido más clásico del término.

Podemos afirmar entonces que la visibilidad de María, de aquel indígena del piedemonte amazónico y de tantos otros que pueblan las calles de los escenarios urbanos del país está condicionada por un desconocimiento de sus condiciones de vida, por la exteriorización de ciertos rasgos y valores que responde muchas veces a un deseo explícito de estos sujetos y grupos de personificar un cierto tipo de diferencia cultural y un condicionamiento a la figura de la comunidad como única forma válida de organización y de relación tanto en sus territorios de origen como en las ciudades. Bajo este marco es pertinente preguntarse ¿Cómo se construye la relación de los y las mujeres indígenas con en el espacio urbano y con sus comunidades de origen? ¿Corresponde esta imagen publicitada a la realidad de los hombres y mujeres migrantes? ¿Qué es lo que deja fuera de nuestro campo de visión este moderado espectro de luz? ¿Qué ocurre en los espacios fuera de escena⁷⁹?

Para responder a estos interrogantes los capítulos que componen esta segunda parte intentarán dar cuenta de los procesos de inserción urbana y de las múltiples negociaciones que allí entran a jugar para apropiarse de la ciudad sin perder una condición que es cada vez más difícil de mantener: la pertenencia a las comunidades de origen. Mostraremos también que esta restricción de lo indígena a lo comunitario oscurece toda una serie de procesos de “diferenciación” entre los propios migrantes que ha ido creando una serie de fronteras móviles entre diferentes segmentos de la población. Dichas fronteras se erigen algunas veces reclamando reparación a injusticias históricas, con base en procesos fraguados en el tiempo; pero también responden a procesos novedosos, donde las identidades se vuelven maleables, donde se apela a condiciones compartidas que van más allá del ser reconocidos o auto-reconocerse como indígenas y que resultan muchas veces transgresoras de esta supuesta homogeneidad cultural.

Por último nos proponemos ofrecer un análisis alternativo al de otros estudios sobre migración indígena (por ejemplo el ya citado estudio de Christina Ohemichen (2005)) en los cuales se ha asumido que la posición del indígena en la ciudad no puede ser otra que la de una subalternidad estructural, de origen colonial, que resulta en el mantenimiento de relaciones de dominación que afectan por igual a toda la población clasificada bajo esta categoría racial y/o cultural. Si como vimos en la primera parte, la movilidad cambió de lógica a la luz de las transformaciones políticas, económicas y sociales que se dieron en la región del Caquetá-Putumayo y de las tensiones que de estas transformaciones se derivaron, no es de extrañarnos que en los lugares de destino –en nuestro caso las ciudades de Bogotá y Leticia principalmente- estas mismas transformaciones tengan eco. Consideramos que no obstante las

⁷⁹ Retomo este concepto de la reflexión de Mary Crain 2001:370

limitaciones de este espacio de visibilidad que parecen haber adquirido los indígenas en la ciudad, su existencia es de por sí un poderoso indicador de que algo está cambiando en las *formaciones de alteridad* que han definido la posición histórica de los indígenas en Colombia en general, y en las ciudades en particular. De allí que sus posibilidades de acción y de negociación para los mismos actores sean igualmente inéditas, lo que hace posible preguntarse ¿Cuál es la respuesta de los propios migrantes? ¿Cómo se han apropiado de este cambiante campo de visibilidad? ¿Ha significado esa apropiación el surgimiento de un actor político?

Capítulo 4. Lógicas del espacio, improntas del lugar: una mirada comparativa a los procesos de inserción indígena en Leticia y Bogotá

Introducción

Comparar lo inconmensurable; así podríamos calificar la tarea de agrupar ciudades tan discordantes como Leticia y Bogotá y analizar sus dinámicas bajo el mismo ángulo. Mientras Bogotá ha representado históricamente el centro económico, político y cultural del país, Leticia, desde su tardía fundación, fue hasta la segunda mitad del siglo XX un puesto aduanero olvidado en la periférica selva amazónica; un mojón de frontera, sin conexión terrestre con el resto del país, de cuya débil relación con el interior sólo daba cuenta el relato épico de su disputa con el Perú (Zarate, 2008).

Para la *Gente de Centro*, sin embargo, estos dos destinos han jugado un papel fundamental dentro de una misma historia: la de su sostenida movilidad desde las distantes comunidades del interfluvio de los ríos Caquetá y Putumayo hacia estos dos centros urbanos. Allí, han ido tejiendo progresivamente una densa red de relaciones sociales y de sentidos de pertenencia que retan cualquier aproximación simplista entre los indígenas y sus vínculos con lo urbano⁸⁰.

Examinar estos dos puntos de destino de manera simultánea nos permitirá en primer lugar, sentar una visión mucho más compleja sobre los procesos de inserción de la *Gente de Centro* a los escenarios urbanos, así como conectar sus experiencias con los momentos históricos y transformaciones políticas que ya introdujimos para los puntos de partida. En segundo lugar, este ejercicio de comparación nos ayudará a mostrar cómo las características de las sociedades de destino (mercados laborales existentes, estructura urbana y especialmente las formas de gestión de la diferencia) han definido dos modelos de ocupación de las ciudades. Estos, más que constituir patrones estables en el tiempo y en el espacio, se han configurado como

⁸⁰ Estas ciudades pueden asociarse a la vez con los diferentes momentos dentro de la historia migratoria que nos propusimos reconstruir en la primera parte de este trabajo: un primer momento caracterizado por la migración privilegiada de las mujeres indígenas “enganchadas” desde las comunidades en dirección de Bogotá y Leticia. Un segundo momento que se ubica temporalmente en la década de los noventa, donde la descentralización político-administrativa del país y otra serie de procesos articuladores y (des)articuladores dan preminencia a la ciudad de Leticia. Y por último, un tercer momento que coincide con la apropiación efectiva de las políticas multiculturales por parte de la población indígena y que se caracteriza por la diversificación de los destinos migratorios, como es el caso de Villavicencio.

procesos dinámicos y muchas veces contradictorios: en Leticia una relación dialéctica entre “indígenas de resguardo e indígenas de ciudad”; en Bogotá, una tensión evidente entre cohesión y dispersión de la población migrante.

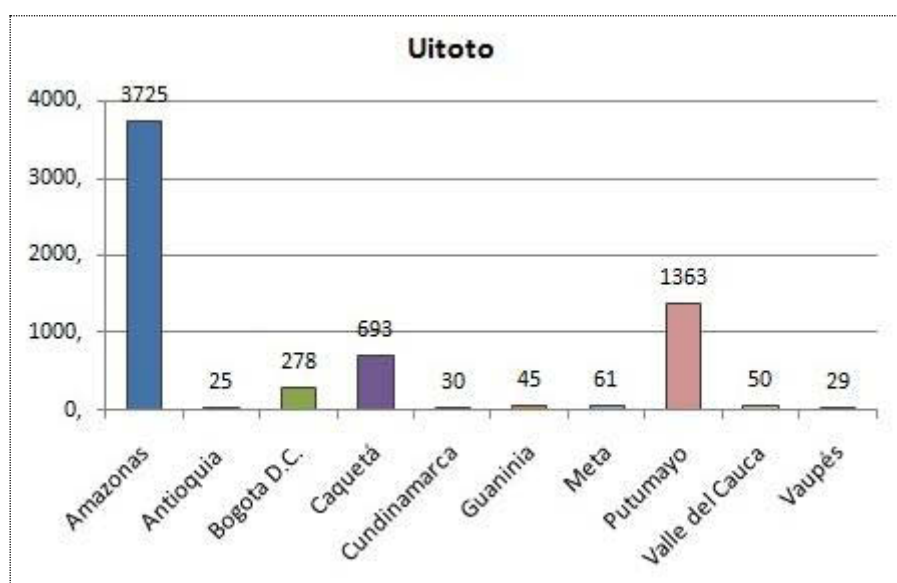
Antes de continuar es necesario precisar que este ejercicio presenta dificultades y limitaciones ligadas a las diferencias estructurales entre las ciudades pero sobre todo a la ausencia casi total de cifras confiables que puedan apoyar nuestros argumentos. Aunque el Censo de 2005 presenta alguna información desagregada por etnias, su precisión es dudosa dadas las condiciones de realización del mismo. Por esta razón las cifras disponibles, que acusan evidentes problemas de sub-representación, deben tomarse como un indicativo de tendencias generales más que como un corpus de datos riguroso. Por ello nos servimos también de las cifras proporcionadas por los Cabildos CIUB (Cabildo Indígena Uitoto de Bogotá) y CAPIUL (Cabildo de Pueblos Indígenas Urbanos de Leticia)⁸¹ que no sólo son las más recientes sino también las más interesantes para nuestro propósito en cuanto obedecen a un ejercicio de auto-adscripción. De acuerdo con estas instituciones, Bogotá contaba en 2012 con 272 indígenas distribuidos en 77 familias y Leticia, en 2011, con 737 personas distribuidas en 187 familias. Por supuesto no todas las personas están inscritas a los cabildos ni mostraron interés en registrarse en los censos, especialmente en Bogotá donde esta institución es bastante reciente y no goza del apoyo de la totalidad de la población migrante.

También es importante tener en cuenta que estas no son las únicas ciudades a las que se dirige esta migración en proveniencia de la región del Caquetá-Putumayo. En la actualidad podemos decir, sin temor a equivocarnos, que Cali y Medellín rivalizan cada vez con más frecuencia con los destinos tradicionales a los que se ha dirigido la *Gente de Centro*. En el caso de esta última ciudad por ejemplo, la población se ha incrementado sobre todo desde mediados de los años 2000 cuando varias familias uitoto lograron establecerse en Río Negro (en las inmediaciones de Medellín), inaugurando en 2010 la primera maloca a vocación ceremonial. A Medellín se suman Florencia, Mocoa, Puerto Asís y otras ciudades que siempre han cumplido un rol importante como lugares de destino, primero gracias a una presencia histórica de población uitoto en los departamentos de Putumayo y Caquetá; segundo, en función de su oferta en educación secundaria inexistente en el Predio Putumayo durante los años setenta y ochenta; luego, como nodos comerciales ligados a las actividades de la bonanza de la coca y, recientemente, como polos urbanos de crecimiento y de concentración de servicios cada vez más centrales para la población flotante y residente de la región amazónica.

⁸¹ Comunicación personal con Claudino Pérez del CIUB y con Pablo Añocazy de CAPIUL.

Recordemos, como ya mencionamos en el capítulo 2, que Florencia y Leticia fueron el epicentro de flujos migratorios anteriores en proveniencia del actual resguardo Predio Putumayo; esto como resultado del traslado forzado de población hacia el Perú durante la bonanza del caucho y del subsecuente proceso de retorno de segmentos de linajes uitoto, bora, andoque, miraña y muinane que llegaron a estos centros urbanos y sus inmediaciones en los años 50, en procedencia de Pebas e Iquitos. En función de estas particularidades veamos, antes de continuar, un gráfico extraído del censo de población de 2005 que nos permitirá hacernos una idea aproximativa de la distribución actual de los uitoto, grupo mayoritario dentro de la *Gente de Centro*, en los diferentes departamentos del país.

Gráfico 2. Estimativo de población uitoto por departamentos según el Censo de 2005



Pese a que hoy se encuentra población uitoto en 32 de los 34 departamentos del país, estimada en 6444 personas, en este gráfico presentamos las cifras de aquellos departamentos que concentran más de 25 personas. Como vemos, estos no sólo hacen presencia en la mayoría de departamentos amazónicos (en donde se incluye Leticia) sino que empiezan a aparecer en el Distrito Capital, Meta, Valle del Cauca, Antioquia y Cundinamarca. A pesar de no contar con cifras precisas que nos permitan disgregar áreas rurales y urbanas, nuestra investigación nos lleva a afirmar que los datos presentados para estos departamentos del interior del país, aún con graves problemas de sub-representación, se refieren sobre todo a las capitales antes mencionadas y no tanto a zonas rurales.

Retomando lo anterior, si bien otras cabeceras municipales y departamentales pueden concentrar más población que los dos destinos que hemos escogido en esta investigación, consideramos que el pronunciado contraste entre estas ciudades nos permite abordar una serie de interrogantes útiles para entender la forma en que se organiza la migración e inserción

urbanas de la *Gente de Centro*. ¿Qué tan diferente resulta la inserción de la *Gente de Centro* en una ciudad como Leticia, ubicada en el mismo ecosistema, con similitudes climáticas y culturales y sobre todo con una importante población indígena? ¿Qué confluencias y rupturas son perceptibles frente a lo que ocurre en Bogotá?

Para comenzar nuestro ejercicio comparativo entre Leticia y Bogotá iniciaremos con un breve contexto histórico de cada ciudad, haciendo énfasis en su posición en la estructura jerárquica nacional y en las características más importantes en su configuración actual. Como ya anotamos, se trata de ciudades cuyo destino parece haberse dado de manera completamente separada, como dos aristas de un proyecto de nación que condensa en estos dos territorios todas sus dicotomías fundadoras: civilización/barbarie, tierra alta/tierra baja, tierra caliente, tierra fría, ciudad/selva, por no mencionar que las más recurrentes. Aunque sólo señalaremos algunos aspectos centrales, este panorama nos llevará a reconstruir las principales transformaciones históricas en el proceso de llegada e inserción de estas poblaciones en las ciudades mencionadas.

I. Leticia: ¿sentirse como en casa?

A. Un breve contexto

Leticia es hoy una ciudad de 24.449 habitantes⁸², ubicada en la zona que se conoce como el Trapecio Amazónico. Su desarrollo como espacio nacional ha estado históricamente supeditado a su ubicación entre Brasil, Colombia y Perú, primero como resultado del proceso de definición limítrofe entre estos y, luego, a través de las relaciones sociales, comerciales y políticas que se han ido forjando entre los espacios y territorios de estas soberanías. Esta zona del alto río Amazonas/ Solimões estuvo ocupada, en principio por poblaciones de origen tupí, diezmadas por las reducciones jesuitas y las incursiones esclavistas portuguesas (Goulard 2010:289). El conflicto colombo peruano de 1932 puso fin a cuatro siglos de disputas territoriales, fijando las fronteras definitivas sobre una base nacional. De esta forma, aunque Leticia fue oficialmente fundada en 1867 como una fortaleza militar peruana, sólo hasta 1930 adquiere su aspecto urbano inicial, se define como exclusivamente colombiana y se afianza como un centro de ampliación del espacio amazónico habitable (Tobón 2005).

⁸² Proyección del DANE para 2008 –de la mano con la comunidad”

Mapa 6 Ubicación de Leticia y Tabatinga en el Trapecio Amazónico



Fuente: elaboración propia con base en <http://elpixelviajero.com/2010/06/la-triple-frontera/>

Leticia y su ciudad vecina, Tabatinga, de soberanía brasilera, se han convertido poco a poco en enclaves de una extensa sub-región a la luz de diferentes fenómenos⁸³. En primer lugar un alto proceso de migración de población de los diferentes países que comparten esta zona tri-nacional, fomentada por los gobiernos para controlar y acentuar sus líneas fronterizas. Este proceso trajo un significativo contingente poblacional de variado origen socio-económico proveniente de las regiones interiores. Desplazados por la violencia política (en el caso colombiano) o motivados por la promesa de una tierra “baldía” disponible para el “progreso”, desde los años 50 del siglo XX, hombres y mujeres migrantes vinieron en busca de oportunidades de trabajo en diversos sectores; una buena parte en actividades extractivas de corta duración como el comercio de pieles, maderas, fauna y flora o la ganadería; otros, en actividades ilegales ligadas a las redes de tráfico de drogas. Esta diversidad de población, de alianzas, conflictos, y relaciones particulares con el medio urbano-selvático han ido progresivamente consolidando las dinámicas de este espacio fronterizo en donde confluyen identidades étnicas y nacionales disimiles que no dejan de ser jerárquicas y excluyentes, como veremos más adelante.

En segundo lugar, ambas ciudades han adquirido su actual importancia local a partir del fortalecimiento de redes comerciales asociadas a las dinámicas de extracción de productos selváticos, a sus respectivas bonanzas y crisis y a la localización estratégica como único

⁸³ Aunque Santa Rosa, en la margen derecha del río Amazonas, es un espacio social importante en esta región tri-nacional, Leticia y Tabatinga, en tanto nodos productivos, no encuentran competencia en la zona peruana, donde se carece del mismo dinamismo económico. Tal como lo señala Grisales, buena parte de la población peruana utiliza la estructura de la conurbación bi-nacional para acceder a servicios estratégicos o aumentar las posibilidades de empleo (2000:144).

puerto sobre el Río Amazonas (en el caso colombiano). Desde los años 60 es justamente el negocio de las pieles uno de los más importantes dinamizadores de la economía local, ligado a un actor central en la historia leticiana contemporánea: Mike Tsalikis. Este norteamericano de origen griego, cuyas ~~hazañas~~ hoy son recordadas en el Trapecio, llegó a Leticia con un doble proyecto: la exportación de pieles para el mercado americano y la transformación de la zona para el turismo de aventura, dos actividades que dejaron su rastro indeleble en la ciudad y sus alrededores⁸⁴. Como en el caso de Tsalikis, el surgimiento de una clase comerciante permitió la progresiva afirmación de una élite local, sentando las condiciones para la expansión económica de ambas ciudades entre 1975 y 1985. En esta época la situación cambiaria favoreció la moneda colombiana, aparecieron nuevas economías extractivas y se renovaron otras de larga data como las de pescado, maderas, fauna silvestre y pieles (Aponte 2008:39).

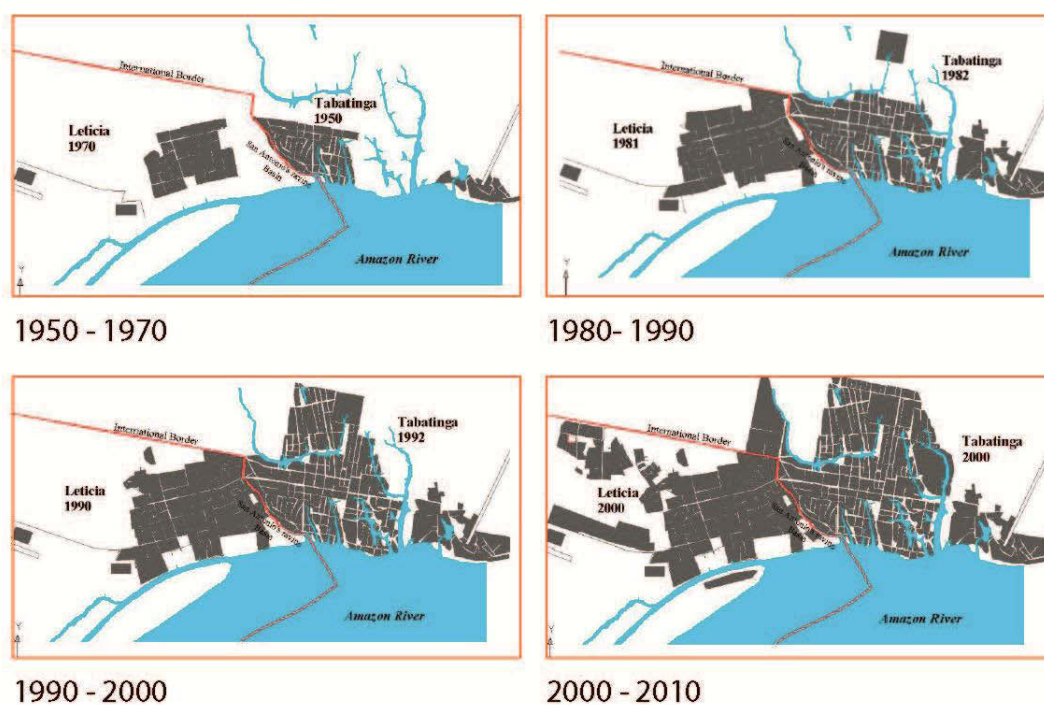
Los años 80 marcan, sin embargo, una ruptura sin precedentes bajo los efectos de la bonanza de la coca. Esto se tradujo en una intensificación de las relaciones capitalistas y de los encuentros inter-étnicos, cada vez más amplios y complejos (Tobón 2010b:219). Aunque la producción se encontraba en otros sitios, la ubicación estratégica de Leticia para el transporte y distribución hicieron de esta región un emporio del narcotráfico. La dolarización de la economía, el fomento del consumo suntuario en el comercio y la participación de la población indígena y no-indígena en el acopio, mercadeo de la pasta de coca y mantenimiento de la infraestructura de transporte (pistas de aterrizaje, embarcaciones fluviales, etc) hicieron de las actividades ligadas a este tráfico un dinamizador incomparable de la economía regional (Grisales 2000). Estos factores actuaron así como una fuerza centrípeta que atrajo a campesinos colonos colombianos, brasileros e indígenas cautivados por esquivas promesas de mejorar sus ingresos, con respecto a lo que aportaban las actividades tradicionales de producción.

Un tercer y último factor puede indicarse en el proceso de consolidación de Leticia como centro regional. Se trata del proceso de descentralización político-administrativo que concentró el manejo de la región en su capital, transfirió el poder de toma de decisiones a los gobiernos locales en cuanto a planes de desarrollo, de ordenamiento territorial y de

⁸⁴ Jorge Aponte relata que entre las empresas que Tsalikis realizó y cuyos efectos se siguen viviendo en la actualidad se encuentran el traslado de una comunidad indígena Yagua del interior del Perú a la ribera del Amazonas, en territorio Tikuna, pagándoles para que hicieran exhibiciones a los viajeros; la compra de una Isla que pobló de Micos Tití y que se conoce como la Isla de los Micos; la introducción de pericos ali-amarillos en la ciudad de Leticia, los cuales, atraídos por el calor de la ciudad han formado familias que aun hoy se pueden ver en grandes bandadas (2008:40). Incluso una parte del mercado cercana al río se conoce como el ~~Puerto de Mike~~ y se le atribuye la construcción de varias pistas de aterrizaje. Hoy paga una condena por el delito de narcotráfico.

instrumentos fiscales. Este fue un proceso bastante tardío en una región en donde solamente hasta los años 50 del siglo XX, bajo el gobierno de Gustavo Rojas Pinilla y el apoyo del régimen militar, se afianzó la fuerza pública (Aponte 2008:38). A partir de los 90, Leticia adquiere una conexión más estable con la estructura administrativa del país acompañada de la concreción de instituciones militares, financieras, educativas y de gobierno.

Mapa 7. Expansión urbana de Leticia y Tabatinga (1950- 2010). Tomado de Erick Vergel (2007:370)



Fuente: Vergel Tovar, Erik

Una particularidad de Leticia y Tabatinga es que aún cuando históricamente han tenido una centralidad remarcable en la región, se trata de enclaves que por razones históricas, geopolíticas y económicas se han consolidado de manera desarticulada del continuo territorial colombiano y brasilero. De allí —la transitoriedad de los asentamientos que dan un aspecto de permanente construcción inconclusa, de fluidez, de cambios rápidos a los cuales no alcanza la ciudad a adaptarse” (Rodríguez y Aponte 2008). Las bonanzas, por ejemplo, han dejado allí su huella a través de una amplia gama de edificaciones construidas, abandonadas, reutilizadas en función de los vaivenes económicos regionales. También lo ha hecho la rápida expansión de asentamientos calificados como precarios que han proliferado a través de la urbanización irregular por parte de los sectores que no tienen acceso al mercado oficial de vivienda. Como todos los asentamientos urbanos amazónicos, Leticia enfrenta grandes retos urbano-ambientales ligados a la inexistencia de áreas viables de expansión; la ocupación no planificada del suelo público y privado; las inadecuadas condiciones de vivienda debidas

principalmente a su localización en zonas inundables, donde las estructuras construidas se encuentran muy cerca la una de la otra, sin sistemas de drenaje.

A nivel de su estructura, Leticia cuenta con un área municipal de 5.829 km² de las cuales 3.710 km² corresponden al perímetro urbano. En el 2011 el Plan de Desarrollo municipal estimaba en 21 los barrios en que puede dividirse la ciudad (algunos autores identifican 31), organizados a su vez en 5 zonas, una de las cuales (la zona 4) no se encuentra habitada por estimarse apta para la reducida expansión urbana. Además de estos barrios, la componen 7 urbanizaciones y 11 centros poblados que pese a su cercanía con la ciudad no se cuentan dentro del casco urbano. Algunos de los resguardos indígenas de los que hablaremos en breve se encuentran dentro de esta categoría de centros poblados.

Imágen 11. Imágenes de Leticia. Fotografías de Luisa Sánchez



Casa residencial y zapatería



Hotel Colonial. Antigua estructura de la bonanza coquera



Vivienda en el límite fronterizo Colombia-Brasil



Vivienda leticiana

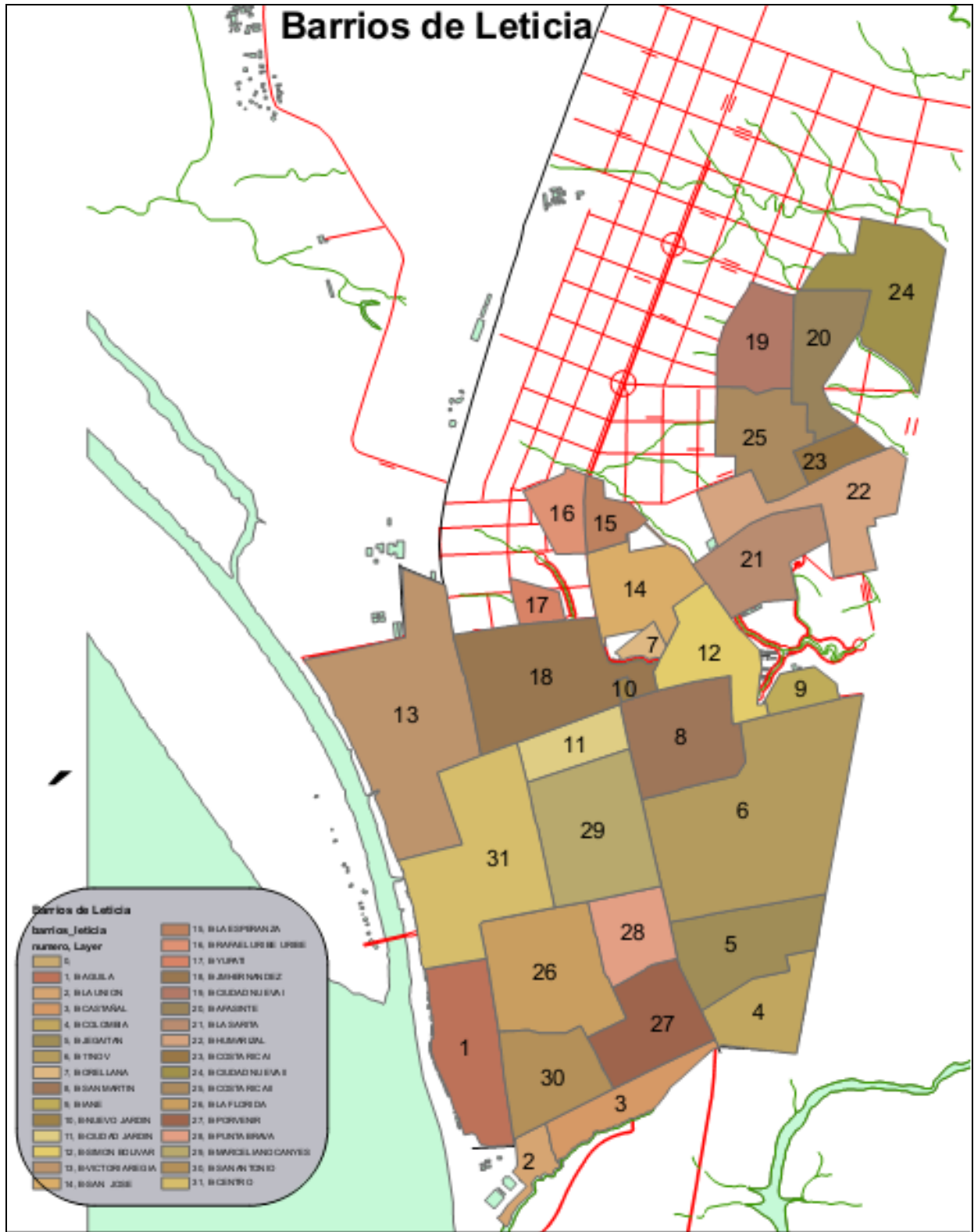


Calle hacia el puerto



Calle residencial

Mapa 8. Barrios de la ciudad de Leticia



Fuente: Realizado por Jorge Aponte, 2007

No obstante su situación periférica, los consumos de estas pequeñas ciudades amazónicas son similares a los de cualquier otra ciudad. Entre Leticia y Tabatinga una intrincada red –legal e ilegal- desafía toda soberanía. Retomando a Grisales –Parte de los alimentos viene de Santafé de Bogotá; la mayoría de los electrodomésticos de Panamá. Un importante volumen de enlatados y de pollo viene de Santa Catarina, en el Brasil (...) La gasolina arriba del Perú como gran parte de las verduras. Un porcentaje de las frutas viene de las riberas de ese país y de las del Brasil y sobre todo, del entorno indígena ubicado en las áreas suburbanas” (2000:147).

Recogiendo lo anterior, varios factores se entrecruzan en Leticia en tanto ciudad de frontera: la marginalidad, ligada a la migración y a la pobreza de una población de variados orígenes socio-económicos; la reutilización de infraestructura abandonada de bonanza; el sistema hotelero y turístico, como alternativa a la ausencia de nuevas bonanzas desde los años 90 (Rodríguez y Aponte 2008); una dinámica red comercial que funciona entre la legalidad, la ilegalidad y la superposición de sistemas normativos nacionales y por último, una incipiente institucionalidad que ha venido en aumento en los últimos años, a pesar del déficit presupuestal y de los altos niveles de corrupción que se presentan en la región.

B. Panorama social y modelos de gestión de la diferencia

A nivel social, el panorama que ofrece la zona del Trapecio Amazónico y sus asentamientos principales da continuidad a lo que esta zona siempre ha sido: un lugar de cruces y encuentros. Sin embargo, estos, lejos de ser neutrales, han dado como resultado una jerarquía social a la que se le han adherido como criterios de diferenciación las posiciones de clase y los atributos raciales (Chaves 2002, Tobón 2010b). Así, de acuerdo con Goulard (2010:291), la población no-indígena, denominada “blanca”, cuya importancia numérica es inversamente proporcional al lugar que ocupan en la región, detenta los órganos de poder económico, político y religioso. Su visibilidad es mayor puesto que dirigen la mayoría del comercio transnacional, los centros de abastecimiento y la oferta de servicios. Tienen pocos vínculos con los otros sectores de población salvo en contextos laborales y políticos (períodos de campañas electorales) en los cuales estos “otros” sectores devienen estratégicos. Entre la población “blanca” se encuentran por ejemplo el personal de las Fuerzas Armadas de Colombia, un contingente flotante y cambiante de población masculina cuya presencia ha sido histórica en la ciudad. Más recientemente ha llegado también una población fundamentalmente urbana, con altos niveles educativos, asociada a las entidades, instituciones

científicas, educativas y partidos políticos que se han consolidado en la zona desde los años 90. El “mundo de los blancos” tiene una territorialidad propia en la ciudad que, a su vez, da cuenta de las subdivisiones entre este segmento a partir del lugar de nacimiento, de las actividades profesionales y de los patrones de consumo cultural (musicales, gastronómicos, etc).

Por su parte, los “mestizos” y “colonos”, asociados respectivamente a los espacios urbanos y rurales, tienen límites identitarios menos precisos. De un lado, se cuentan entre estos los descendientes de quienes participaron en las diferentes bonanzas extractivas, especialmente la del caucho, así como otros migrantes venidos a la región huyendo de conflictos políticos y de crisis económicas; a estos se suma una importante población de origen indígena pero que no se reconoce bajo esta categoría (caboclos por ejemplo). Algunos se desempeñan en oficios intermedios que los vinculan cotidianamente con los “blancos” en relaciones de desigualdad y dependencia (Goulard 2010:292). Así mismo, dentro de este heterogéneo grupo podemos contar a los llamados “peruanos” (hoy más de 10.000 personas), instalados en los barrios marginales de Leticia y Tabatinga y altamente discriminados por el resto de los grupos sociales; y por último, a los numerosos seguidores del movimiento del profeta Ezequiel Atacausi – “los israelitas”-, en proveniencia de los Andes peruanos. Esto adhieren a una ideología que asocia judaísmo, “incaísmo” y cristianismo y practican un modelo de agricultura extensiva que ha causado no pocos impactos ambientales y sociales en la región.

Más de la mitad de la población del Trapecio, estimada por Goulard (2010) entre 130 y 150 mil personas, está conformada por indígenas tikuna, yagua, cocama, uitoto, yukuna, makuna, bora, miraña, además de otros migrantes indígenas no amazónicos como los wayuu. Los tikuna han hecho presencia histórica en la región y sus procesos de expansión espacial a lo largo del territorio tri-nacional han estado ligados a los auges extractivos y colonizadores, los movimientos milenaristas y las cambiantes políticas estatales en materia de educación, salud y reconocimiento territorial. Los yagua se encuentran mayoritariamente en el Perú aunque también han protagonizado diversos episodios migratorios que los han llevado a la margen derecha del río Amazonas. Por su parte, los cocama llegaron a la región a principios del siglo XX como mano de obra de un “patrón” blanco quien los abandonó a su suerte tras la entrega del Trapecio a Colombia⁸⁵. En su mayoría la población indígena del municipio de Leticia participa en los circuitos económicos y comerciales como fuerza de trabajo de bajo costo y poco calificada (Tobón 2010b:217).

⁸⁵ Para una historia de las migraciones Cocama del Perú hacia Colombia ver Nathalie Petesch (2003)

Las relaciones entre este dinámico mosaico poblacional han traído consigo diferentes pautas de poblamiento, uso y ocupación del espacio, perceptibles tanto en las áreas rurales circundantes (las de los resguardos próximos al casco urbano, accesibles por vía terrestre y fluvial por ejemplo) como en las ciudades mismas. Estas formas de apropiación de la ciudad, como lo señala Tobón, han surgido y se han transformado en función del —conjunto de fuerzas que en materia de mercado, administración y poder político han venido centralizándose, y al tiempo, trayendo consigo una ampliación de los escenarios de implicación mutua entre las diferentes sociedades amazónicas” (2005:39). En este sentido, dicha conjunción de fuerzas ha venido creando un modelo de gestión de la diferencia que podríamos llamar de *visibilidad subordinada*, por lo menos en los que refiere a la población indígena. Hasta hace poco tiempo estos continuaban siendo sumamente visibles en el casco urbano pero, como mencionamos, dicha visibilidad no se había traducido en espacios reales de poder político o económico, a pesar de ser mayoría poblacional.

Ahora bien, en la última década este modelo de *visibilidad subordinada* se ha venido transformando en el cruce de los discursos multiculturales de reconocimiento de las minorías étnicas, de las agendas ambientalistas y sobretodo del turismo. Hace aproximadamente 10 años la actividad turística en la zona incrementó, representada en el aumento de agencias promotoras tanto del ámbito urbano como de comunidades indígenas, en la llegada de una gran cadena hotelera y de una cantidad sin precedentes de turistas nacionales y extranjeros (Ochoa 2006: 123). Así, el Parque Nacional Natural Amacayacu, por ejemplo, que abarca buena parte del Trapecio Amazónico, pasó de recibir 209 personas en 1986 a 3547 en 2004. Como ha sido trabajado por autores como Germán Ochoa (2004), esto ha estado relacionado con una apropiación simbólica del territorio amazónico —la bonanza del paisaje- en donde se han propagado imaginarios muy particulares de lo prístino, lo natural, y lo étnico, asociado con una idea de diferencia radical frente a occidente y a sus valores. En esta transformaciones los indígenas han tomado parte activa, apropiando y recontextualizando los discursos multiculturales, ambientalistas y eco-turísticos a sus propios proyectos culturales (Micarelli 2009) y políticos (Tobón 2006). Esto se ha traducido en nuevos horizontes de posibilidades para las poblaciones indígenas y, en últimas, en el surgimiento de campos inéditos de interlocución entre las diferentes sociedades que habitan, visitan y transforman la región del trapecio amazónico.

Sin embargo, su visibilidad sigue estando subordinada puesto que las reglas que estructuran dichos campos de interlocución aun son dictadas por sectores hegemónicos y desde visiones

muchas veces reducidas de la indigeneidad. No es anodino que en una gran mayoría de los casos, los hombres y mujeres indígenas continúen negociando su vínculo a la ciudad en el marco de estructuras de desigualdad laboral sumamente presentes (sobre estas volveremos en el próximo capítulo); tampoco lo es la persistencia de insondables contrastes entre la élite comerciante y política, los indígenas y los demás habitantes de la ciudad y sus alrededores. De allí la complejidad de este modelo de gestión de la diferencia que ha producido aperturas interétnicas tanto como ha generado la necesidad de batir fronteras de diferenciación. En nuestro caso de interés, como veremos a continuación, esto se ha traducido en una relación dialéctica entre “indígenas de resguardo” e “indígenas de ciudad” que se ha dinamizado en el marco de las múltiples fuerzas e intereses que confluyen en este recodo de la nación.

C. Indígenas de resguardo e indígenas de ciudad: sobrepasar las dicotomías

En el primer capítulo de este trabajo nos referimos a la dificultad física, conceptual y metodológica de definir lo urbano y lo no-urbano en las ciudades amazónicas, una dificultad relacionada con características estructurales que no suelen asociarse a estos espacios; pero también con la porosa frontera que separa a los habitantes “urbanos” de aquellos cuyo patrón de residencia los liga preminentemente a las áreas rurales, en este caso selváticas. Como veremos aquí, el estudio de la situación de la *Gente de Centro*, residente en el casco urbano de la ciudad de Leticia tanto como en sus inmediaciones, abre los interrogantes sobre la construcción y la definición de lo “urbano” y de lo “selvático” en este paraje fronterizo, receptor de población indígena y no-indígena migrante durante más cinco décadas.

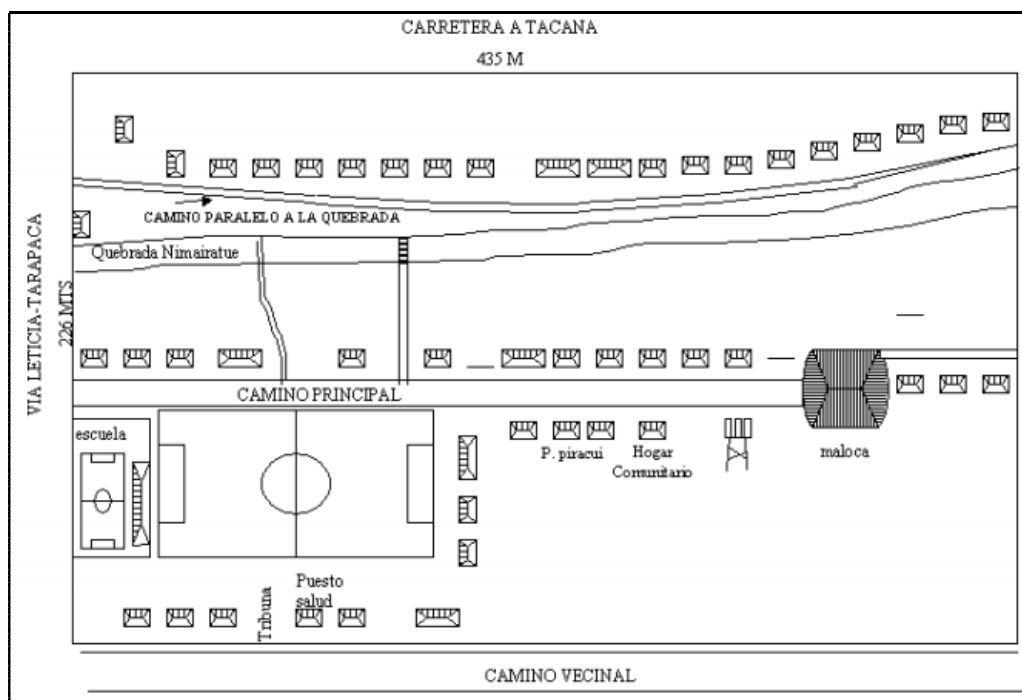
Las llamadas “comunidades indígenas” circundantes al área urbana de Leticia se encuentran en la carretera Leticia-Tarapacá, una franja pavimentada que se extiende 24 km en línea recta desde el casco urbano, bordeando la frontera con Brasil.

Imágen 12. Carretera Leticia-Tarapacá a la altura del kl 11. Luisa Sánchez, 2007.



A lo largo de la carretera se superponen restaurantes, balnearios, fincas privadas, reservas naturales, pastizales para ganadería de búfalos y reses, terrenos destinados a explotación agrícola y algunas viviendas de arquitectura pan-amazónica desde las cuales las familias observan el rutinario transitar de motos y “colectivos”. Estos diferentes espacios limitan con los actuales resguardos indígenas, divididos a su vez en asentamientos (ver tabla 7).

Mapa 9. Asentamiento *Nimaira Naimeki Ibiri km 11*. Fuente: Nieto (2006:21)



Como vemos en este plano de la comunidad *Nimaira Naimeki Ibiri -Km 11*, elaborado por Valentina Nieto en 2006, los asentamientos se extienden a partir de la carretera principal en

cuya cercanía se encuentran las instituciones educativas, la cancha deportiva y el puesto de salud. Un camino principal sin pavimentar y otros caminos paralelos congregan las viviendas de madera de familias nucleares y extendidas; estas se construyen una muy cerca de la otra. En algunas comunidades se encuentran también centros artesanales y sitios de reunión. En esta, al final, se ubica la maloca que funciona como espacio de reunión político y ceremonial. A partir de allí las familias deben caminar, algunas veces durante horas, para dirigirse a las áreas de cultivo, caza y pesca, éstas últimas bastante escasas. Las chagras son heredadas de generación en generación, en muchos casos de madre a hija, por lo que solamente aquellos que descienden de los fundadores de las comunidades tienen asegurado el derecho a las áreas de cultivo (Nieto 2006:105). Las demás personas deben negociar estos terrenos por medio de alianzas entre parientes o préstamos⁸⁶.

Dadas estas condiciones, la vida cotidiana de los habitantes de “los kilómetros” está caracterizada por la pluriactividad. Los establecimientos comerciales, hospedajes campestres a donde llegan turistas y las tiendas de la carretera en donde se venden víveres básicos constituyen fuentes de empleo esporádicas para los habitantes de las comunidades quienes prestan servicios de manutención y venden productos del bosque como madera y hojas de carana (*Socratea exorrhiza*). Sin embargo, una gran parte de los habitantes viaja diariamente a la ciudad para cumplir con diferentes actividades que incluyen la venta de productos de sus cultivos, la comercialización de artesanías, el trabajo remunerado en oficios de baja calificación como el servicio doméstico, la realización de diligencias y el aprovisionamiento en bienes manufacturados, tinturas para las fibras artesanales, entre otros.

1. Los asentamientos indígenas leticianos: historias de migración y alianza

Si nos remontamos en el tiempo, antes de la conformación de estos resguardos, los tikuna tenían allí su lugar de residencia ancestral, ocupado en tiempos antiguos por los omagua. Ante la dispersión causada por el régimen cauchero a principios del siglo XX en el occidente amazónico, fragmentos de población desplazada de los diferentes grupos étnicos de la *Gente de Centro* en proveniencia del Perú llegaron a Leticia tras su traslado forzoso hacia ese país (cf. capítulo 2). Nieto (2006) relata que los hombres y mujeres que llegaron en esa época sobrevivieron gracias a las alianzas mestizas con “patronas y patrones”, trabajadores caucheros y otros actores con los que fueron tejiendo una densa red de relaciones sociales

⁸⁶ Nieto documenta tres formas de préstamo de la tierra para cultivar: entre personas co-residentes, entre empleador-empleado o al cabildo de la comunidad (2006:115)

enmarcada en figuras como la servidumbre y el patronaje pero también en las uniones maritales estratégicas entre indígenas y no-indígenas. En efecto, entre finales de los años 20 y principios de los 30 llegaron a la zona de Puerto Nariño y Leticia cuatro familias uitoto de los clanes *faiyajeni* e *izikifo* junto con sus familiares y patronos blancos. Tras ellos, otras familias indígenas se fueron sumando, desplazándose en el territorio en función de la cambiante geopolítica del conflicto fronterizo que en ese entonces azotaba la región. Una vez finalizado este, se asentaron en los territorios del río Tacana, cerca de la actual carretera Leticia-Tarapacá, formando y deformando progresivamente una gran red de parientes de ascendencia uitoto que se duplicó en los años 40 y 50 y se complejizó en los 60 con la llegada de otros grupos de la *Gente de Centro*, especialmente ocaina y bora (Nieto 2006). Una mujer uitoto entrevistada por esta investigadora recordaba:

—Aquellegaron de Perú,... un paisanaje vinieron. A mi suegro, le preguntaron: Usted ya vive años aquí, tú sabes dónde queda una quebrada que es lejos, lejos del pueblo, a mí no me gusta cerca. Le gusta pues vivir en el monte comiendo cacería. Entonces él llevaba allá, le mostraba: —Aqhay una tierra que se llama Tacana” (En Nieto 2006:41)

Como vemos aquí, esta primera oleada migratoria de *Gente de Centro* y sus parientes mestizos se dirigió, en primacía, hacia las áreas rurales, en busca de condiciones de bienestar y autonomía que les permitieran continuar con sus actividades productivas tradicionales. Contra la lógica del Estado, que luego haría prevalecer una definición uni-étnica y supeditada a ciertas pruebas de ocupación ancestral de los asentamientos indígenas reconocidos, estos grupos fragmentarios se instalaron allí, conformando comunidades multiétnicas de gran pluralidad económica y social; una vez allí, estos sellaron alianzas y acuerdos culturales que culminaron en la creación de la reserva Tikuna-Uitoto en 1978, luego convertida en resguardo durante la primera mitad de la década de los ochenta. Como lo documentan en sus trabajos de investigación Tobón (2005, 2010b) y Nieto (2006), este proceso de reacomodo territorial implicó la reorganización simultánea de las relaciones de parentesco de los Tikuna con los demás grupos que decidieron establecerse allí, conformando un modelo de interconexión social y étnica articulado alrededor de la Junta de Acción Comunal, y luego de la figura del resguardo y de sus respectivos cabildos.

Tabla 7. Resguardos indígenas en la jurisdicción del municipio de Leticia

Nombre	Comunidades/Asentamientos	Extensión Actual	Año de Creación
San Sebastián de los Lagos	San Sebastián	58 ha	1982
San Antonio de los Lagos	San Antonio San Pedro	188 ha	1982

San Juan de los Parentes	San Juan	46 ha	2000
Ticuna – Uitoto km 6 -11 ⁸⁷	San José km 6 Ciudad Jitoma km 7 Manaida Nairai Isuru Monilla Amena km 9,8 Nimaira Naimeki Ibirí km 11 Multietnico Tacana Kaziya-Nairai km 11,3	7.560 ha	1986
Ticuna-Cocama de la Playa	La Playa	246 ha	1999
Cocama de Isla Ronda	Ronda	60ha	1996
Cocama de San José del Río	San José del Río	548 ha	1996
Ticuna de Nazareth	Nazareth	1367 ha	1982
Ticuna de Arara	Arara	12.308 ha	1982
Ticuna Yagua de Santa Sofía y el Progreso	Santa Sofía Los Yaguas El Progreso Nuevo Jardín Loma Linda	4209 ha	1982/1985
Ticuna- Cubeo de Puerto Triunfo	Puerto Triunfo	941 ha	2001
Ticuna- Yagua de Zaragoza	Zaragoza	4320 ha	1983
Ticuna de El vergel	El Vergel	2525 ha	1983
Ticuna de Mocagua	Mocagua	4025 ha	1983
Ticuna de Macedonia	Macedonia	3410	1983
Ticuna-Cocama- Yagua de Puerto Nariño	Palmeras San Martín de Amacayacu	86.871 ha	1990

Fuente: Plan de desarrollo “De la mano con la Comunidad, Leticia 2008 – 2011” con base en datos del ICBF y ACITAM, p. 43.

Aunque en principio el río Tacana fue el eje de la ocupación y extensión territorial, la construcción de la carretera en 1965 intensificó las relaciones y los intercambios de las “comunidades” con la ciudad. Al mismo tiempo, la reciente (y nunca terminada) vía de comunicación, aumentó la competencia por estos territorios que fueron asignados a colonos y comerciantes ante la sola prueba de su ocupación física, lo que introdujo modificaciones importantes en el sistema de poblamiento que hasta entonces se basaba preminentemente en relaciones de parentesco y reciprocidad (Nieto 2006:52). De igual forma, el crecimiento de Leticia, los proyectos turísticos que empezaron a popularizarse en los años 80, los estragos de la bonanza de la coca, un flujo migratorio de personas con diversos intereses, la puesta en marcha de las políticas étnicas regionales y el reconocimiento multicultural incentivaron otra serie de transformaciones que se reflejaron en crecientes tensiones y conflictos entre los diferentes asentamientos del resguardo.

⁸⁷ Información tomada de Tobón (2010b:218). Las cifras de los demás resguardos provienen del Plan de desarrollo “De la mano con la comunidad” 2008.

Es en este punto de la historia, algunos años antes de la Constitución del 91, donde la distinción entre “indígenas de resguardo e indígenas de ciudad” toma toda su importancia. En efecto, los años 80 ven llegar a Leticia a un contingente importante de migrantes indígenas, uno proveniente de la Amazonia noroccidental, de los ríos Igará-Paraná, Carapará y Aduche y el otro, que atrajo migrantes yukuna, makuna, matapí y tanimuca y macuna, de los ríos Miriti-Paraná y Apaporis. Su movimiento hacia la capital del departamento amazónico coincidió con la bonanza de la coca, un fenómeno que actuó como fuerza de atracción hacia Leticia, dada la variedad de actividades que este mercado temporal abrió; pero también como fuerza de expulsión de las comunidades indígenas en función de la circulación de dinero, de prácticas de consumo y de imaginarios de vida que esta trajo consigo. Por ejemplo, con el dinero de la bonanza, el transporte entre el Predio Putumayo y Leticia se agilizó, superando a los escasos “remolcadores” del ejército que tomaban hasta un mes para hacer el trayecto que descendía el Caquetá o el Putumayo⁸⁸.

Como intentamos mostrar en capítulos anteriores, la migración contemporánea de la Amazonia noroccidental, es decir la que agrupa a las diferentes sociedades que se autodenominan *Gente de Centro* comienza predominantemente con las mujeres jóvenes quienes vinieron enganchadas como empleadas en los centros educativos gestionados por los misioneros y las hermanas religiosas o atraídas por las posibilidades de un trabajo remunerado⁸⁹. Sin embargo, rápidamente se sumaron los hombres, haciendo uso del conjunto de relaciones, de capitales sociales y de experiencias previas de sus mujeres, familiares, novias y amigas o bien, intentando hacerse sus propios caminos. En el barrio 11 de Noviembre de Leticia encontramos a Pedro Kuyoteka, indígena uitoto de la Chorrera quien fue uno de los primeros migrantes en instalarse en el casco urbano de Leticia. Este salió a mediados de los 60, huyendo de un compromiso matrimonial indeseado. Su travesía hasta Leticia duró un año, navegando diferentes ríos. A su llegada en 1964 la ciudad la componían apenas algunas calles por lo que inició un recorrido por una buena parte del trapecio, trabajando en las bonanzas de pieles y juansoco (*Couma macrocarpa*). Sólo hasta 1971 regresó a Leticia para trabajar como “jornalero” en las fincas y en la Comisaria, donde recibía 27 pesos diarios. Una vez allí se casó con una mujer uitoto.

⁸⁸ Esta misma bonanza tuvo efectos considerables en las comunidades de la carretera. Ante la llegada de nuevos colonos, algunos indígenas vendieron sus tierras, lo que significó la pérdida de continuidad territorial entre los asentamientos que conforman el resguardo Tikuna-Uitoto. Esta situación agudizó las tensiones sobre la tenencia de la tierra generando, como se observa en la actualidad, que se encuentren parcelas de tierra en propiedad de particulares a quienes se les ha tenido que reconocer el derecho de usufructo, a pesar de estar dentro del territorio definido como resguardo (Nieto 2006).

⁸⁹ Tomasa Jitomatofe, Isabel Martínez, Rita Fariratofe, Rosa Tibursia, Domitila Remuy y Feliza Acito se encuentran entre las primeras mujeres que llegaron en esta época a la ciudad de Leticia.

Para algunos de estos primeros migrantes Leticia fue un trampolín temporal hacia Bogotá. Otros decidieron instalarse de manera más definitiva, concentrándose en principio, en el sector conocido como el Piñal (barrio Simón Bolívar) donde todavía hoy los indígenas tienen una presencia mayoritaria. Este terreno, que para finales de los 70, aún no estaba construido fue objeto de la ocupación ilegal de 20 familias indígenas bora, uitoto, tikuna y yagua. Allí enfrentaron, como muchos habitantes de Leticia, condiciones de precariedad, especialmente en lo que se refiere a la vivienda y al acceso a servicios básicos, hasta que la alcaldía aceptó legalizar la ocupación. Este ejemplo nos muestra que en un principio se dio una tendencia a la concentración espacial marcada por las alianzas interétnicas. Estos hombres y mujeres que poco a poco conformaron redes familiares complejas buscaron ocuparse en oficios de baja calificación, los hombres en las zonas rurales y las mujeres apelando a trabajos temporales como cocineras y aseptadoras.

Detengámonos en los espacios de ocupación de esta oleada migratoria de los años 80 para abordar uno de nuestros principales interrogantes ¿En qué medida habitar en los resguardos ya consolidados o en proceso de creación se convirtió en alternativa viable dentro de los proyectos migratorios de quienes llegaron a Leticia en esta década? ¿Primó el deseo de ocupar asentamientos rurales o, por el contrario, los hombres y mujeres intentaron insertarse en los circuitos residenciales de la ciudad? ¿Qué peso simbólico tuvieron ambos espacios? ¿Qué tendencias de ocupación se observan en la actualidad?

A finales de los 80, una vez fijados los principales asentamientos del resguardo Tikuna-Uitoto, algunos de los líderes de aquellas familias residentes en el barrio el Piñal participaron en la creación de un movimiento llamado *Renacer Uitoto* mediante el cual buscaron la asignación de tierras en dicho resguardo (Tobón 2005:47). Este movimiento agrupó un promedio de 40 personas de composición étnica variada (de predominio uitoto) pero también con trayectorias de vida disimiles. Apoyados en la promulgación de la Constitución del 91 y en las facultades jurídicas en materia de derechos y reconocimiento, estos obtuvieron en este mismo año la aprobación del cabildo del asentamiento *Nimaira Naimeki Ibiri - Km 11* para hacer parte del resguardo. Sin embargo, como consecuencia de tensiones de convivencia y discrepancias con la organización social preexistente estos fueron reubicados en el kilómetro 9.8, conformando el asentamiento de *Manaida Nairai Isuru Monilla Amena* en 1993. Tal como lo relata Tobón (2005:48) el nuevo asentamiento no tardó en ser fuente de contradicciones, esta vez ligadas justamente a la relación de algunos habitantes con la ciudad. En efecto, dichos conflictos enfrentaron a quienes teniendo tierras en el asentamiento detentaban viviendas y trabajo en el casco urbano de Leticia y quienes vivían

permanentemente en la comunidad. Para estos últimos las responsabilidades de gobierno y administración no debía recaer en los habitantes urbanos lo que contribuyó a la fragmentación social del asentamiento. Los habitantes “permanentemente rurales” decidieron entonces separarse y reubicarse de nuevo en el Kilometro 11.4 con el apoyo del cabildo de *Nimaira Naimeki Ibiri - Km 11* al cual estaban afiliados en un comienzo. En 1994, este grupo conformado por familias uitoto, bora, miraña, cocama, makuna, influenciado por la coyuntura política de reconocimiento indígena, adopta la categoría *Multiétnico* para nombrarse y diferenciarse como comunidad, no sólo en razón de su divergencia de orígenes culturales sino también en su “pluralidad de subjetividades” (Tobón 2005:49).

Este no fue el fin de esta imbricada historia pues el proceso de adaptación de estas familias a los espacios sociales, rituales y especialmente productivos del asentamiento estuvo en permanencia marcado por la disyuntiva entre continuar aprovechando de los espacios residenciales y laborales previamente ganados en la ciudad de Leticia o establecerse definitivamente en los territorios selváticos del resguardo. Esto dio origen a uno de los conflictos más remarcables en la historia reciente de estos asentamientos, iniciado cuando en 1999 una parcialidad del resguardo (*Multiétnico*) tomó la iniciativa de quemar la maloca de la parcialidad rival (*Kaziya-Nairai*), símbolo de su compromiso político y cultural. Aunque no podemos extendernos en este proceso reconstruido con precisión por Tobón (2005, 2010b), nos limitaremos a subrayar la *lógica de lugar* que subyace este conflicto de intereses y proyectos de vida en donde dos grupos antagonistas, cohesionados alrededor de dos formas diferentes de entender su organización social, sus actividades económicas y de gobierno se enfrentan por la legitimidad política de quienes deben representar los nuevos asentamientos. Unos arguyen un mejor conocimiento de las selvas, las chagras, los ríos, los modelos culturales y educativos indígenas y en últimas, de las necesidades de la *comunidad*; los otros, en función de su contacto permanente con la ciudad, abogan una mayor capacidad de manejo de los proyectos así como capital educativo y social superior para relacionarse con las instituciones locales y nacionales (cabe destacar para nuestro argumento posterior que entre los líderes del *Multiétnico* varios hombre y mujeres se desempeñaban como asistentes de salud y como docentes y que habían conocido previamente la ciudad de Bogotá⁹⁰). Nuevamente, la fracción de “habitantes permanentes” se escinde para conformar la organización *Kaziya-Nairai km 11,3* y las tensiones entre esta última y el *Multiétnico* devienen en franca hostilidad.

⁹⁰ Información tomada de los cuadros de análisis —Aproximación a los equipamientos culturales de algunos líderes del Multiétnico y Kaziya-Nairai” (Tobón 2005:53-54)

Aunque una mirada exterior podría interpretar este conflicto en términos de una lucha bipolar entre selva/ciudad o entre indígenas tradicionales y “aculturados”, lo que en realidad nos revela el análisis del ya citado Tobón, es precisamente que aquí selva/ciudad son posiciones culturales y subjetivas complejas. Estas no se reducen a un patrón de vivienda en el asentamiento o en la cabecera municipal (algunos habitantes de Multiétnico vivían permanentemente en la comunidad y viceversa) ni mucho menos ponen en duda la adscripción de ambos grupos en tanto indígenas. Las posiciones opuestas –*posicionamientos*– que tomaron los involucrados en este conflicto implicaron una postura política, basada en una serie de experiencias previas y referentes que, en la práctica social, condujeron a la definición de concepciones y significados compartidos y a la movilización de ciertas representaciones y discursos sobre sí mismos para conquistar espacios de poder (Tobón 2005:53). A esto nos referimos con la impronta del lugar, un lugar que no es sólo físico, topográfico sino sobre todo político, fuente de conflictos y de sentidos de pertenencia.

2. Horizontes de posibilidades: la Gente de Centro en el casco urbano y la relación de los resguardos con la ciudad

En los años que siguieron a estos eventos, la distinción resguardo/casco urbano continuó siendo objeto de tensiones sociales, conflictos y tomas de posición en donde las adscripciones étnicas y espaciales han jugado un rol determinante⁹¹. Para entonces, uno de los pocos estudios que disgregaba étnicamente a la población, realizado en 1997, mostraba que en el caso urbano de Leticia vivían junto a la población no-indígena y de manera permanente 334 uitotos, 250 cocama, 219 tikuna, 72 bora, 40 yukuna, 35 matapí, 25 tanimuka, 19 andoke y 16 miraña, para un total de 1010 indígenas (Grisales 2000: 163). Sin embargo y como ocurre frecuentemente con las cifras, estas dependen de los criterios utilizados para su definición. Así por ejemplo, otro estudio realizado con datos de 1993, arrojaba un total de 1828 indígenas en el casco urbano de Leticia, dato que se “intuía” a partir de las encuestas del SISBEN⁹², pues se partía del hecho de que todas las personas habitantes de los barrios marginales y

⁹¹ Más adelante volveremos sobre las comunidades de los kilómetros al abordar el caso de Nuevo Milenio, un proceso en donde a los elementos ya mencionados se le suma el de la gobernabilidad de género.

⁹² El Sistema de Selección de Beneficiarios para Programas Sociales –SISBEN– es una herramienta de obtención de datos socioeconómicos de grupos específicos en todos los municipios del país. Para la conformación de dichos grupos el SISBEN implementa una encuesta que recoge información en las áreas de salud, educación y bienestar social. Estos datos permiten afiliar a las personas incluidas en el SISBEN en el régimen subsidiado de salud y pensión. No obstante su relevancia, se trata principalmente de información basada en criterios económicos por lo que no incluye precisiones sobre pertenencia étnica.

pertenecientes a los estratos 0 y 1 eran indígenas⁹³ (Peixoto 2005). De acuerdo con este estudio, 4% de los indígenas se ubicaban en el barrio El Humarizal (de mayoría cocama), 20% en el Simón Bolívar y 15% en el barrio Nueva Esperanza.

En 2011 un ejercicio censal preliminar de CAPIUL, que partió de criterios de auto-definición, registró aproximadamente 2362 indígenas viviendo en Leticia, repartidos en 405 familias. Estas cifras son, a nuestro parecer, las más útiles no sólo por ser las más recientes sino sobre todo porque disgregan a la población de acuerdo con criterios sociales endógenos y altamente significativos. Así por ejemplo, a diferencia del Censo de 2005 en donde los uitoto no se diferencian de los murui, estas cifras si tienen presente las fronteras identitarias que los actores han construido con base a criterios de la organización social regulados por los sistemas mitológicos y por referentes de la cosmovisión tradicional. Como se aprecia en la siguiente tabla y aunque puede ser impreciso hacer comparaciones de datos extraídos a partir de pautas distintas, es evidente que la mayoría de los grupos han aumentado su población, lo que obedece al nacimiento de nuevas generaciones tanto como a la movilidad de nuevos migrantes.

Tabla 8. Población indígena urbana en Leticia (1997 y 2012)

PUEBLO	1997	2012	
	PERSONAS	PERSONAS	FAMILIAS
Ticuna	219	812	209
Uitoto	334	436	99
Cocama	250	396	86
Bora	72	243	61
Yucuna	40	94	27
Miraña	16	109	32
Yagua	Sin datos	72	22
Muruy	Sin datos	48	11
Matapi	35	32	10
Carijona	Sin datos	25	10
Ocaina	Sin datos	45	11
Macuna	Sin datos	24	8
Andoke	19	9	3
Tanimuca	25	8	2
Nonuya	Sin datos	4	2
Cubeo	Sin datos	5	1
TOTAL	1010	2362	405

Fuente: Germán Grisales (2000) para datos de 1997 y Paulo Añokazy, CAPIUL, Comunicación Personal, febrero 2012

⁹³ La ley 142 de 1994 dispuso un mecanismo de organización de la estratificación social urbana basada en 6 segmentos (estrato 0 a 6). De acuerdo con esta ley, los inmuebles y las zonas residenciales se clasifican en uno u otro estrato de acuerdo a la dotación de servicios públicos domiciliarios, el nivel de ingresos de los propietarios, la ubicación (urbana/peri-urbana/rural), entre otros.

De esta población, no han sido pocos los migrantes indígenas que han intentado – en el pasado y en la actualidad- procurarse por varios medios una parcela de tierra dentro del resguardo o bien conformar nuevas comunidades, dos opciones que se han hecho cada vez más remotas e inalcanzables dada la concentración de las tierras en manos de particulares, la estrechez de los resguardos actuales y las restricciones jurídicas de profundo corte esencialistas a la hora de definir quién cuenta como indígena y quién puede “beneficiarse” de las supuestas garantías de esta condición. Estas iniciativas, individuales y colectivas, ha estado directamente relacionadas con la consolidación de políticas de protección en materia de derechos territoriales, con la instrumentalización por parte de diversos actores de los conceptos que subyacen esta normatividad pero, sobre todo, con circuitos de clientelismo político en los cuales la población indígena se ha vuelto cada vez más indispensable.

Aunque volveremos sobre estos circuitos en un aparte posterior, veamos un ejemplo de esta afirmación. Durante nuestro trabajo de campo en Leticia, en 2007, cuando la ciudad estaba en pleno proceso electoral, encontramos a un hombre uitoto de 40 años, proveniente de la Chorrera quien había vivido varios años antes en Bogotá y se encontraba en la capital departamental desde 2002. Su trabajo como albañil lo llevó por casualidad a construir un pozo séptico en la finca de un conocido terrateniente, involucrado desde hace varios años en la política local. Este hombre adinerado, “baratero y mala paga”, como lo describía nuestro interlocutor, es considerado por muchos de los paisanos como alguien “elegante” pese a haber pagado varios años de cárcel por delitos de corrupción y malversación de fondos; en este sentido, el hombre indígena juzgó positivo acercarse a él en busca de estrechar vínculos que quizás representarían algún beneficio social o económico para él y su familia. En efecto, ante la inminente expropiación de sus tierras en los límites de la carretera (km 22), este sujeto vio en el extrovertido albañil uitoto una solución rápida: montar una comunidad indígena y nombrarlo a él “cacique” de la misma. El albañil vio en este proyecto, la posibilidad de mejorar de manera permanente su calidad de vida:

–Ese es mi sueño, es por lo que estoy trabajando duro duro ahorita. El me dijo que si yo lo apoyaba con sus candidatos él me ayudaba a mí; que así a él no le quitaban sus tierras porque el gobierno no puede sacarlo a uno si es indígena, allá lo tiene que dejar. Entonces es como un negocio, si? El me dijo que sólo se necesitan 45 comuneros⁹⁴ que firmen y listo. Allá nos vamos y el no nos hace pagar la tierra, nos la cede porque igual sin nosotros se la van a quitar. Cuando ya estemos allá con las casitas hechas, él dice que nos asentamos, nosotros en nuestro pedazo que él nos da y él sigue utilizando el resto para lo de él. Yo ya pensé el nombre. Se va a llamar Chorrera 2, pero no así sino en nuestra lengua. Yo creo que no me va a quedar difícil

⁹⁴ Nos llama la atención el uso de la palabra *comunero*, de uso corriente en Perú pero no en Colombia.

porque yo conozco mucho paisano de Chorrera ~~en~~ la olla”⁹⁵ como yo. Entonces ya les he ido echando el cuento y parece que hay varios interesados. Yo no haría como los de otras comunidades. Yo le daría su pedazo al que quisiera, pero yo me quedaría con los lotes más cercanos a la carretera. Allá va a haber de todo. Yo voy a abrir maloca y ahí si me voy a ajuiciar” (S.S., hombre uitoto proveniente de la Chorrera, Leticia, 2009)

Sobresale en su discurso una interpretación muy particular de la legislación, cuyos reales procedimientos de aplicación poco tiene que ver con este ~~negocio~~”, en apariencia, simple y rápido. Si bien la presencia de estos habitantes retrasaría sin duda la expropiación del lote por parte de las autoridades, su reconocimiento formal como territorio indígena está supeditado a otra serie de requisitos que dependen no sólo de instancias municipales y nacionales -como las comisiones de evaluación del Ministerio del Interior- sino también de las autoridades indígenas locales de los otros resguardos. De esta forma, aún en el hipotético caso de que nuestro albañil lograra concentrar a varias familias de *comuneros*, sin el aval de todas estas instancias, estos no dejarían de ser ante la ley más que simples invasores de tierras, vulnerables a ser expulsados en todo momento y sin derecho a reclamar ninguna mejora sobre sus lugares de habitación.

Su testimonio nos muestra también que, a pesar de los evidentes abusos a los que se prestan estas ~~alianzas de palabra~~”, establecidas sobre la base de una desigualdad flagrante de condiciones, los migrantes se integran de manera estratégica en esta porosa definición de la legalidad, apropiándose a su manera de los marcos de significado que ofrecen las coyunturas políticas actuales. De esta forma, establecerse en el área rural tiene para este hombre uitoto una connotación que sobrepasa el carácter de solución a un problema concreto de pobreza y marginalidad. Detrás se encuentra un proyecto de compromiso cultural que va, por un lado, en la dirección de los criterios establecidos por la sociedad hegemónica: congregarse en una *comunidad* étnicamente diferenciada, que exhiba símbolos visibles de indigeneidad (la maloca), bajo el mando de una figura de autoridad cuyo ejercicio pueda proveer marcadores de prestigio (vivir cerca de la carretera). Pero de otro lado, se trata también de un proyecto que responde a una serie de valores morales de disciplina y buen comportamiento (en referencia a la noción de ~~ajuiciarse~~”), acorde con un modelo de vida particular basado en la abundancia y el buen vivir.

Como era de esperarse, esta empresa nunca se llevó a cabo y dos años después, cuando regresamos a Leticia para continuar con el trabajo de campo, hayamos al albañil indígena en

⁹⁵ La expresión ~~estar en la olla~~”, muy difundida en Colombia, significa sufrir condiciones económicas desfavorables.

una situación todavía más precaria que antes, subsumido en deudas que su trabajo no le permitía solventar y enfrentado a tensiones sociales con otros migrantes por incumplir uno de los ámbitos más trascendentales de la vida de la *Gente de Centro*: la palabra comprometida.

No obstante y pese al fracaso de la mayoría de proyectos de este tipo, para responder a uno de los interrogantes que proponíamos más arriba podemos decir que la posibilidad de habitar en las áreas rurales si ha representado una alternativa deseable dentro de los proyectos migratorios de algunos migrantes, aunque estos no se definan en principio con este fin. Ahora bien, instalarse en las áreas de la carretera no se entiende para ninguno de los migrantes indígenas, hombres o mujeres, como una renuncia a la ciudad. Se trata más bien de proveerse un marco de bienestar que permita, por ejemplo garantizar la seguridad alimentaria y mejorar las condiciones de vivienda en territorios de los que no podrán ser expulsados, al menos de acuerdo a sus expectativas. Esta posición continúa siendo fuente de conflicto con quienes han ocupado estas zonas tiempo atrás, pues en opinión de uno de los gobernadores de las comunidades del Resguardo Tikuna-Uitoto a quién entrevistamos “~~todos~~ todos somos uitoto pero hay diferencias. No porque nos llamemos así todos tienen derecho a venir aquí así como así y decir que van a vivir en la comunidad” (W.T, Leticia 2007). Por supuesto estos conflictos también se dan con las instituciones, funcionarios y particulares cuya definición de la territorialidad indígena sigue siendo estrechamente rural, sin tener en cuenta ninguna de las particularidades históricas y actuales de esta población ni las relaciones que estos han venido construyendo con ambos lugares.

La confrontación no es sin embargo el único factor determinante a la hora de analizar el vínculo entre las “~~com~~ comunidades de los kilómetros” y la cabecera municipal. Este ha estado también marcado por relaciones de proximidad que se han convertido en parte fundamental de la identidad urbana de Leticia y de sus diferentes habitantes tanto como de las comunidades indígenas próximas al casco urbano. La presencia indígena tiene en la ciudad una expresión permanente, aunque no por esto menos jerárquica. Uno de los ejemplos más representativo es el célebre “~~mercadito~~ mercadito” de los fines de semana, en donde se venden alimentos y productos destinados con preeminencia a indígenas y no-indígenas que comparten gustos y patrones de consumo. Los indígenas que venden los productos de sus chagras se instalan cerca al puerto, desde las 4 de la mañana hasta las 9, y el resto de la semana se concentran en la entrada de la Plaza de Mercado. Allí, hombres y mujeres de todas las edades exhiben palanganas de aluminio repletas de gusanos mojoyoy, plátano, yuca, umarí, piña, chontaduro, casabe, almidón de yuca, ají y otros alimentos altamente apreciados de la dieta amazónica.

Entre los lugares donde se hace evidente su presencia también podemos contar el paradero de buses del parque Orellana de donde parten las moto-taxis y colectivos que van a las comunidades de los kilómetros, la Universidad Nacional (en el caso de los líderes, estudiantes y ayudantes de investigación) y las discotecas ubicadas del lado brasilero de la avenida Internacional frecuentadas por los y las jóvenes los fines de semana.

De la misma forma, la ciudad se traslada a diario a las comunidades por diferentes medios. Uno de los más sobresalientes es por supuesto el turismo, en sus modalidades étnica y de aventura. Aunque la visita a las comunidades se popularizó desde los años 80 bajo la influencia de Mike Tsalikis –quien incluso fomentó la construcción de una maloca- hoy en día es cada vez más frecuente que turistas nacionales y extranjeros pasen la tarde en las casas indígenas, asistan a los bailes que se realizan en las malocas cada cierto tiempo o realicen actividades más específicas como la toma de yagé (ayahuasca) o los improvisados deportes acuáticos en el río Tacana que suponen atravesar por vía fluvial las comunidades, flotando sobre neumáticos inflados. Estas actividades tienen un costo diferente según se pague a intermediarios blancos o a los mismos indígenas, lo que progresivamente ha conformado un gremio específico de familias dedicadas a estas modalidades turísticas (especialmente en el kl 11).

Imágen 13. Plaza de mercado de Leticia. Fotografía de Luisa Sánchez, 2009



En segundo lugar, es remarcable la visita continua de estudiantes de las diferentes disciplinas de las ciencias sociales y biológicas pues estas comunidades han sido, en los últimos años, el terreno de investigación privilegiado de las tesis de maestría de la Universidad Nacional cuya

sede se encuentra muy cerca de estas. Muchos de los estudiantes provenientes de Bogotá y de países extranjeros han residido en las comunidades por temporadas largas, han establecido estrechos vínculos de amor y amistad con sus residentes, por lo que participan frecuentemente de las actividades rituales y cotidianas de las comunidades. Así mismo, proyectos productivos, de desarrollo, de salud, de educación y de liderazgo político han llevado a centenares de expertos, técnicos e investigadores a estas mismos asentamientos, sedes habituales de talleres, laboratorios, brigadas y encuentros. Por ello para los no-indígenas, las familias de los kilómetros se han convertido en sus vecinos, sus empleados, sus clientes, un “otro” exótico accesible a tan solo unos minutos en moto desde el centro de la ciudad, pero también su aliado, amigo y pariente entrañable.

En este sentido más que una carretera, lo que conecta a la ciudad con las comunidades es una densa red de relaciones y circuitos inter-étnicos en donde unos y otros se nutren de las especificidades y posibilidades de cada espacio. Para los indígenas, bien sean estos líderes, vendedores en el mercado o empleadas domésticas, la ciudad integra sus “territorios del *rebusque*”⁹⁶ y al igual que la selva, el río o el bosque, ésta tiene sus lógicas de ocupación, sus lugares privilegiados y menos frecuentados. Walter, gobernador de uno de los asentamientos del Kl 11, reafirmaba esta idea al darnos su opinión sobre el tema de la creciente migración de jóvenes indígenas hacia el casco urbano en proveniencia del Predio Putumayo: “aquí no tenemos ese problema, la ciudad hace parte de la vida de todos. Los jóvenes van seguido, van de fiesta o a tomarse sus cervezas. Entonces la cosa como que pierde su novedad. Ellos deciden y se dan cuenta que aquí están mucho mejor” (Leticia 2007).

Pese a la cercanía de la ciudad, no está de más resaltar que el acceso a ésta, a sus bienes y servicios, no se da en las mismas condiciones para indígenas y no-indígenas. Para las familias cuyos ingresos son supremamente reducidos y dependen de la venta de productos cultivados y artesanales cuyo costo es ínfimo en relación con el trabajo que representan o que sólo cuentan con el dinero que les dejan los ocasionales contratos en fincas y locales vecinos, pagar el transporte diario hacia Leticia, adquirir los bienes que allí se comercian o disfrutar de la oferta recreativa urbana representa un lujo muchas veces inalcanzable. Por ello, su uso y ocupación concreta de la ciudad no dejan de estar mediados por condiciones de precariedad. Estas pueden ya no definirse por su categorización étnica-racial como indígenas, pero siguen enmarcándose en las desigualdades de un sistema capitalista que sigue funcionando aquí bajo una lógica extractiva depredadora, muy poco incluyente de quienes se encuentran en la base de este sistema.

⁹⁶ Concepto sugerido por Juan Álvaro Echeverri, conversación personal, Leticia 2007.

Una vez sentado este panorama de lo que ocurrió en las comunidades periurbanas y de su constante relación con la ciudad cabe preguntarnos ¿Qué dinámicas de ocupación espacial priman en la actualidad entre los migrantes indígenas que viven permanentemente en el caso urbano? ¿Existen diferencias en sus percepciones sobre sí mismos en función de su lugar y forma de residencia? En efecto, aunque la idea de residir en los resguardos hizo parte de los proyectos de inserción de muchos migrantes, las dificultades para hacerlo determinaron una ocupación mucho más significativa del casco urbano por lo menos para una parte de la población migrante. Ahora bien, esta ocupación ha presentado diferentes características de acuerdo a los años de movilidad y a las posibilidades de inserción laboral de cada persona, pues durante los años 80 y sobretodo en la década de los 90, la permanencia de los migrantes en esta ciudad fue más discontinua y temporal, llevando a algunos de ellos, hombres y mujeres, a instalarse por algunos años en Leticia para luego moverse hacia otras ciudades. Esto es particularmente visible en el caso de las mujeres que trabajaron varios años internas en Leticia en casas de familia para luego –engancharse” en otro trabajo y migrar hacia Bogotá.

Aquellos que pudieron encontrar fuentes de ingreso relativamente regulares fueron poco a poco poblando otros barrios de la ciudad, siempre al ritmo de los circuitos del clientelismo político, de las bonanzas del momento y de las oportunidades de trabajo. Dada la inestabilidad de todos estos factores, la inserción de la *Gente de Centro* al contexto urbano de Leticia se ha caracterizado desde entonces por una tendencia marcada al cambio frecuente de residencia, una de las tantas pruebas de adaptación de los migrantes a esta ciudad caracterizada por niveles mucho más alarmantes de precariedad. Hoy encontramos población de los grupos de interés en los barrios José María Hernández, Simón Bolívar, Iane, 11 de Noviembre, Porvenir, Rafael Uribe Uribe, el Humarizal, el Recuerdo, Victoria Regia y Gaitán en condiciones poco homogéneas. Algunos han logrado, gracias a las trayectorias de diferenciación que nos ocuparán en el capítulo 5, adquirir una vivienda propia en urbanizaciones con dotación de servicios básicos y en condiciones regulares; entre tanto, una gran mayoría vive en cuartos alquilados o bien han intentando construir sus propias viviendas en sectores deprimidos de la ciudad.

Imágen 14. Vivienda de una familia uitoto en Leticia, Fotografías de Luisa Sánchez, Leticia 2009



Imágen 15. Hombre uitoto asando pescado en su jardín, fotografía de Luisa Sánchez, Leticia 2009



Esta gran variabilidad de condiciones y la movilidad constante de los individuos hacen que, a pesar de la eventual concentración de familias indígenas en ciertos barrios como el Humarizal y el Piñal y un aumento considerable de la población migrante a durante la primera década de los años 2000, no podamos hablar aquí de una reivindicación particular de estos lugares como

enclaves de la *Gente de Centro*; lo que no impide que “lo urbano” se haya constituido poco a poco en un referente importante de diferenciación social. Como pudimos constatar, la relación de los residentes del casco urbano con los indígenas de los resguardos es bastante dinámica y frecuente. Todos los entrevistados, hombres y mujeres, manifestaron tener amigos que “viven en los kilómetros”, haber asistido varias veces a los bailes tradicionales que allí tienen lugar o ir de vez en cuando a pasar un fin de semana para participar en las tareas agrícolas y productivas. Sin embargo definen su estilo de vida como “urbano”, una condición maleable que designa la preferencia por ciertas estéticas y consumos de bienes asociados principalmente con la tecnología; mayores niveles de estudio; la búsqueda de un trabajo remunerado como un eje fundamental que organiza la vida cotidiana y, un nivel socio-económico que ellos consideran como superior al de sus vecinos peri-urbanos. Continuemos ahora explorando el contexto de la migración e inserción en la ciudad de Bogotá.

Mapa 10. Dinámicas de ocupación urbana de la *Gente de Centro*, Leticia 1980 y 2012.



II. El sueño bogotano

A. Bogotá a vuelo de pájaro

Bogotá, como la gran mayoría de capitales latinoamericanas se fundó sobre antiguos centros de población indígena, en este caso en un punto importante de agregación poblacional y comercial Muisca, los pobladores ancestrales de la Sabana (Vargas y Zambrano 1990:49). A pesar de su organización social, política y comercial remarcable, el modelo de ocupación territorial de los colonizadores españoles empujó desde un principio a las poblaciones indígenas al exilio, separando la “república de Blancos” de los “Pueblos de indios” y de las “Encomiendas”. Este aparente fraccionamiento territorial y poblacional ayudó en la consolidación del imaginario que hasta hace poco tiempo excluyó la presencia indígena de la ciudad y de sus estructuras sociales. En oposición a esta idea generalizada, los trabajos históricos de Zambrano han mostrado como, varias generaciones de muisca y de sus descendientes construyeron la ciudad colonial de Santafé y permanecieron allí durante más de un siglo, conviviendo con los colonizadores y forjando, junto con la población afro descendiente, los destinos de la urbe (Zambrano 2004:56).

Desde 1538, Santa Fe tuvo al menos dos fundaciones y dos polos de expansión: la plaza de las Hierbas y la Plaza Mayor. Las casas, iglesias y conventos se localizaron entre estos dos centros, siguiendo la calle que unía estos dos polos (la Calle Real hoy Avenida 7^{ma}). El bipolarismo y la importancia de la calle que actuaba como cordón umbilical de la pequeña ciudad influyeron en la definición de la traza urbana que terminó por otorgarle un peso mayor al norte de la ciudad y por estratificar la ciudad en función de la cercanía a la Calle Real (Vargas 1990:3).

En términos de la organización socio-espacial de la Santafé colonial, la alta concentración indígena en la sabana que circunda Bogotá hizo posible el desarrollo de un modelo señorial que redujo a esta población a una condición servil, tanto en los alrededores como en la misma ciudad, donde sobre estos recayó el trabajo de las obras públicas, las labores domésticas y artesanales. De la necesidad de su presencia y de la ilegitimidad que esta misma acusaba dentro del “orden urbano” español se deriva su invisibilización en los censos coloniales. En efecto, sólo hasta el siglo XIX, cuando el mestizaje y la hibridación cultural habían transformado radicalmente la composición del tejido social de la ciudad, las autoridades

decidieron hacer un censo con el fin de hacer regresar a los indígenas a sus comunidades rurales (Zambrano 2004:57). Así, la adscripción de lo “indio” en las antípodas del mundo urbano recorrió una larga trayectoria que tendría que esperar varios siglos para ser formalmente cuestionada. Las particularidades del proceso de mestizaje y del sistema de expansión colonial terminaron por hacer desaparecer casi en su totalidad las estructuras sociales de los muisca quienes debieron integrarse a las dinámicas urbanas de la capital naciente. Entre tanto, el peso de Bogotá no cesó de aumentar mientras que las demás regiones del país fueron mantenidas en una dependencia política, económica y cultural. Así empieza a tomar forma el mito de Bogotá como la “Atenas suramericana”.

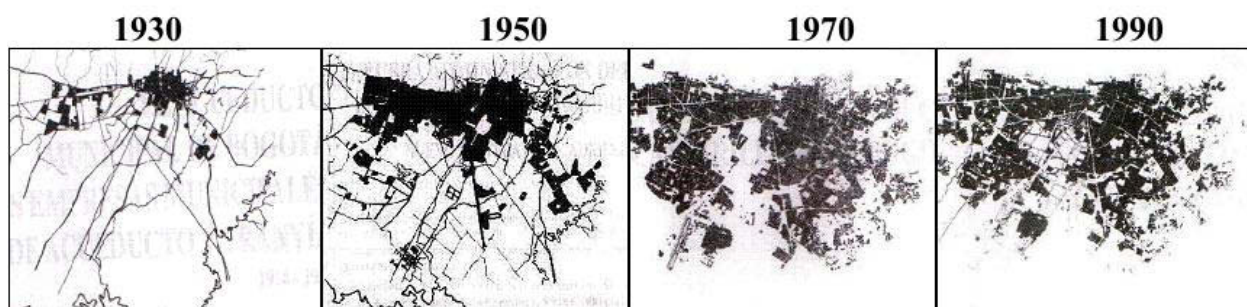
Como ocurre en otros países del continente, el crecimiento urbano se afianza en los años 50 del siglo XX bajo el éxodo rural que, sin organización previa, arribó a la capital como respuesta a varios fenómenos. En Colombia este éxodo está directamente relacionado con la llamada “Violencia Política” que enfrentó a liberales y conservadores en las zonas rurales, produciendo desplazamientos masivos hacia la ciudad durante un amplio período de tiempo. Sumado a esto, las políticas nacionales encaminadas a fomentar el desarrollo, la modernización y la creación de agroindustrias en las regiones estratégicas del país también dieron lugar a la urbanización del campesinado, produciendo movilizaciones masivas de campesinos especialmente en la región andina, los Llanos Orientales y el suroccidente del país. De acuerdo con Díaz (2009:15) estas circunstancias políticas y económicas no solo dieron forma a la estructura urbana contemporánea de Bogotá sino que también originaron una ocupación de la ciudad determinada por la *marginalidad* como un proceso socio-espacial, de carácter histórico:

—marcado por una diversidad de conflictos urbanos, que posiciona a los inmigrantes, desplazados o recién llegados”, como sujetos colectivo, los cuales en aras de solventar el problema de la escasez de vivienda, prestación de servicios básicos (agua, energía, alcantarillado, transporte), inclusión y construcción del nuevo espacio habitado, comienzan a construir referentes organizativos, identitarios, de cooperación y horizontes de sentido con respecto a las circunstancias y luchas urbanas que deben afrontar en la ardua tarea de “conquistar el espacio” (Díaz 2009:15)

Así, mientras que durante la primera mitad del siglo XX el ritmo de crecimiento se mantiene moderado (3% por año), a partir de los años 40 este se acelera, produciendo la duplicación de la población que alcanza los 3 millones de habitantes en 1970. Desde los años 50 el rápido proceso de industrialización se acompaña de la construcción de la infraestructura urbana más sobresaliente. Esto, sin embargo, no impide la acentuación de una marcada segregación social que opone un norte rico a un sur cada vez más pobre y extenso. El sur y el occidente de la ciudad se consolidan para entonces a partir de la ocupación espontánea de terrenos y de la construcción de viviendas individuales, en su mayoría en zonas fragmentarias, con

deficiencias remarcables en los servicios públicos y en las redes viales. La ilegalidad irrumpe como una práctica recurrente en el proceso de urbanización de Bogotá, una ilegalidad que indicaba la ausencia de instancias en materia de prestación de servicios, un olvido de las instituciones sociales para con los “foráneos” que poco a poco iban copando buena parte del espacio urbano mientras se convertían, a los ojos de la normatividad, en una amenaza (Díaz 2009:16). Díaz señala igualmente que los drásticos cambios demográficos se acompañaron de nuevas costumbres y modos de ser en la ciudad puesto que los cientos de inmigrantes y desplazados tuvieron que adaptarse a ritmos y a espacios abiertamente contrastados con los de sus zonas de origen. Emerge entonces la economía informal y los focos laborales específicamente asociados a los migrantes y “recién llegados” como el servicio doméstico, para las mujeres, y la construcción para los hombres.

Mapa 11. Crecimiento urbano de Bogotá 1930-1990



Fuente: tomado de Carlos Andrés Díaz (2009:15) con base en la elaboración del CINEP en 1994

Los años 80 constituyen un momento importante en la historia reciente de la ciudad. En este decenio el proceso de metropolización se da en el marco de la adopción del neoliberalismo como modelo de las relaciones socioeconómicas a nivel mundial, lo que implicó la “modernización” de las estructuras urbanas, la apropiación de un discurso emergente sobre el deber-ser del ciudadano y especialmente, la transferencia de responsabilidades de crecimiento, manejo y desarrollo de la ciudad a entidades privadas. En este periodo se juegan recomposiciones internas importantes del espacio urbano y de su ocupación. Entre estas podemos contar, la designación de espacios a actividades específicas: centros financieros, comerciales, industriales. En segundo lugar, los ochenta son testigo de la expansión sin precedentes de los barrios populares del occidente mediante la anexión de varios municipios y de las concentraciones espontáneas (barrios de invasión). Al mismo tiempo surgen nuevas lógicas de ubicación espacial que llevan a las clases altas a la de-concentración, ubicándose en zonas periféricas del norte, limítrofes con los cerros orientales, frontera “natural” de la ciudad de Bogotá. Tal como lo relata Naranjo (2004) dos ciudades parecen diferenciarse:

—De un lado va la ciudad planificada, céntrica, primada, donde se ubican las actividades más productivas y los sectores sociales más ricos de la sociedad. Por el otro, está la ciudad donde transitan y viven los sectores populares que realizan actividades económicas de poca rentabilidad que acceden en forma desventajosa a los bienes y servicios de la ciudad. Sin embargo, más que dos ciudades delimitadas claramente, lo que esto muestra son los planos de una misma ciudad, que muchas veces se traslapan y trastocan, donde sus fronteras se corren permanentemente” (2004: 288)

En términos poblacionales, se presenta desde entonces la diversificación significativa de los flujos migratorios en dirección de la capital como respuesta al desarrollo de nuevas formas de movilidad. Del desplazamiento familiar y lineal de otros años, pasamos a las movilidades temporales, circulares y sobre todo forzadas por las nuevas formas de conflicto armado que afectan zonas cada vez más extendidas del país. Gloria Naranjo (2004) caracteriza esta última fase como “la urbanización del conflicto político armado”, un momento en que la guerra se desplaza hacia las ciudades que se convierten en objetivos geoestratégicos del conflicto y ya no solamente como escenarios o contextos de la acción de actores armados de diverso signo.

En la actualidad la población de Bogotá se estima en 7.363.782, distribuida en 20 localidades. El 55,8% de esta población vive en las localidades de Suba, Kennedy, Engativá, Ciudad Bolívar y Bosa que son, en ese orden, las localidades con mayor número de habitantes.

Tabla 9. Población por localidades de Bogotá 2010

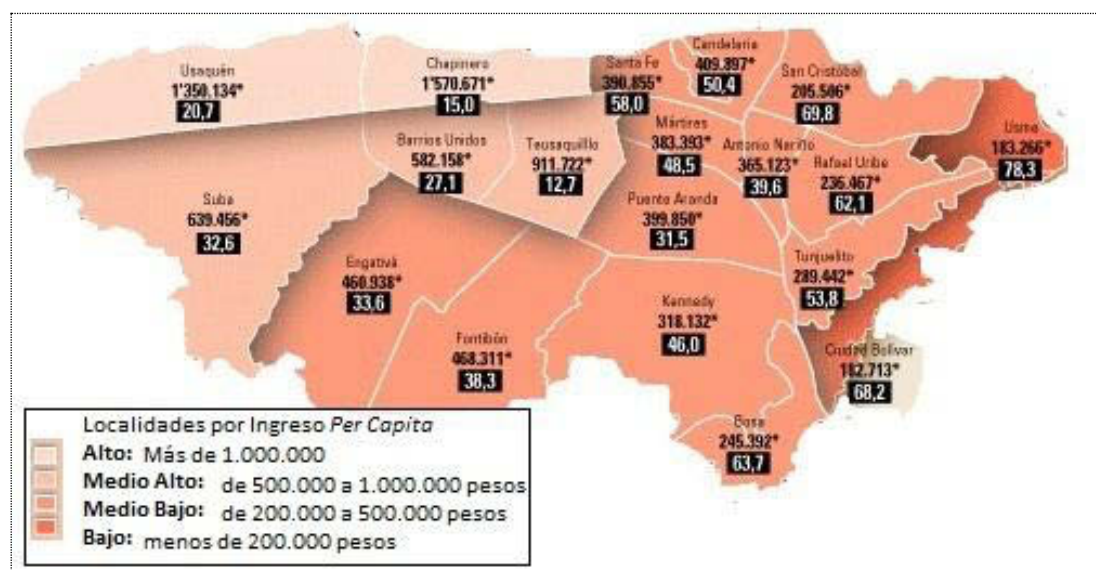
Localidad	Población (2010)	Localidad	Población (2010)
Sumapaz	6.224	Fontibón	338.198
La Candelaria	24.117	Usme	363.707
Los Mártires	97.611	Rafael Uribe	377.836
Antonio Nariño	108.150	San Cristóbal	410.148
Santa Fe	110.049	Usaquén	469.635
Chapinero	132.271	Bosa	569.093
Teusaquillo	145.157	Ciudad Bolívar	628.366
Tunjuelito	202.010	Engativa	836.124
Barrios Unidos	232.802	Kenedy	1.009.527
Puente Aranda	258.751	Suba	1.044.006

Fuente: Secretaría de hacienda Distrital, 2010

En términos socioeconómicos la capital del país se caracteriza por condiciones de desigualdad abismales. Organizada en estratos socioeconómicos que van del 0 al 6, se estima que el 84% de la población de la ciudad está ubicado en los estratos 1,2 y 3. La Secretaría de Hacienda Distrital muestra que el 40% de los ingresos quedan en manos de 7% de la población. Así mismo, mientras que los hogares ubicados en la franja más pobre de la ciudad viven con menos de \$200.000 pesos mensuales, situándose en su gran mayoría por debajo de la línea de

pobreza, los hogares en la franja más rica, concentrados en las localidades de Chapinero y Usaquén, lo hacen con un promedio de \$6.291.142; esto significa que una persona de bajos ingresos tardará 4 años en ganar lo que una persona de los estratos superiores obtiene en un mes. Para el total de la población, el *ingreso per capita* se destina en un 65% a cubrir necesidades básicas de alimentación, vivienda y salud mientras que solo se destina el 3% a actividades culturales o recreativas. Estas desigualdades se ven claramente representadas en el mapa realizado por el diario el Tiempo con base en la Encuesta de Calidad de Vida del 2003 en donde sólo dos localidades (Saquen y Chapinero) cuentan con ingresos *per capita* superiores a 1.000.000 de pesos⁹⁷:

Mapa 12. Localidades de Bogotá por ingreso *per capita*



Fuente: “Ingresos de los Habitantes”, Metro Cuadrado, El Tiempo (sin fecha).
Elaborado con base en datos de la Encuesta de Calidad de Vida, DANE 2003

A pesar de este panorama poco alentador que pareciera ofrecer Bogotá, esta ciudad sigue representando un destino privilegiado para las miles de personas en situación de desplazamiento y de movilidad de las diferentes regiones del país que han venido en aumento durante los años 2000. Pese a las exclusiones, intolerancias e inequidades, los desplazados y migrantes luchan por su inclusión en la ciudad y aportan en su construcción con los medios de que disponen, participando en la construcción de su propio destino, aún cuando se les haya negado en mayoría las necesidades básicas para una existencia digna (Naranjo 2004).

⁹⁷ 1.000.000 de pesos colombianos equivale a 400 euros o a 548 dólares (tasa de cambio de junio de 2012)

B. Migración indígena: un panorama heterogéneo

La migración indígena (rural-urbana) a la ciudad de Bogotá es un fenómeno que se ha generalizado en los últimos treinta años, lo que la hace relativamente reciente en comparación con los procesos de movilidad e inserción de otros grupos indígenas como los mapuche o los aymara, con una presencia histórica, continua y ampliamente documentada en las ciudades de Argentina, Chile y Bolivia. En el caso bogotano, una excepción a esta condición temporal la constituyen los grupos inga y kamsá en proveniencia del departamento del Caquetá y del Putumayo, piedemonte amazónico, de cuya relación con la ciudad tenemos evidencias documentales desde principios del siglo XX, mucho antes del gran éxodo rural de los 50. De acuerdo a las crónicas de los misioneros capuchinos, indígenas venidos del Valle de Sibundoy ya hacían presencia en los mercados de la ciudad de Bogotá, destino que representaba una importante plaza de intercambio y venta dentro de sus circuitos comerciales (Sánchez 2005). Aunque los inga llegaron antes, muy pronto les siguieron los kamsá, especializados en el transporte de productos curativos destinados a aprovisionar a las familias indígenas residentes en Bogotá y, luego, a un espectro mucho mayor de la población urbana que buscó en su farmacopeia tradicional alternativas medicinales y espirituales⁹⁸. Este fragmento de prensa de 1935 da cuenta de su temprana presencia.

Imagen 1 —Uindio en la Plaza de Bogotá”. (Tomado de De Quito 1938:36)



⁹⁸ Sobre el caso Inga y Kamsá ver los trabajos de Castellanos (2000), Guevara (1991, 1993 y 1997) y Ramírez y Urrea (1989).

A partir de los años 80 la migración indígena hacia la ciudad sufrió un aumento sin precedentes. Desde entonces la presencia de los líderes y autoridades tradicionales se hizo cada vez más frecuente en función de la institucionalización de los movimientos y organizaciones indígenas cuyas sedes nacionales se ubican en la capital (ONIC y OPIAC por ejemplo). Esta década se acompaña también del “enganche” de mujeres para el servicio doméstico y de una relación mucho más fluida y constante con la ciudad que se manifiesta a través de las visitas esporádicas de los indígenas a los escenarios urbanos. A pesar de la autonomía político-administrativa que empiezan a ganar los territorios periféricos del país, la centralidad de Bogotá sigue siendo notoria por lo que hombres y mujeres se desplazan con el ánimo de realizar trámites oficiales (servicio militar) o de terminar la educación secundaria y obtener el codiciado título de bachilleres. Los tiempos de estadía se empiezan a hacer cada vez más largos y la decisión de migrar permanentemente se hace también más recurrente.

Pese a la multiplicidad de factores que explican el aumento de la presencia indígena en Bogotá, es innegable que este se ha dado principalmente como consecuencia del conflicto armado, del narcotráfico y de las presiones territoriales que de estos dos fenómenos se desprenden. De acuerdo con datos de Acción Social para el 2010 la población indígena desplazada se estimaba en 6.379 personas, ubicadas en su mayoría en la localidad de Kennedy⁹⁹. Como ya ha sido señalado por diferentes fuentes, los territorios indígenas son objeto privilegiado de este tipo de conflictos y superposiciones territoriales por su posición geoestratégica y/o por la riqueza de recursos que detentan (Villa y Houghton 2004, Arango y Sánchez 2004). Dos de los ejemplos más flagrantes son los de los grupos kankuamo y embera katio y chamí, los primeros, desplazados por el conflicto entre paramilitares y grupos guerrilleros en la vertiente suroriental de la Sierra Nevada de Santa Marta desde el 2003; los segundos, que hoy suman más de 800 personas en Bogotá, expulsados por estos mismos factores además de la construcción de megaproyectos hidroeléctricos en los departamentos de Antioquia, Risaralda y Chocó, a partir de 2004. Este proceso de migración forzada continua modificando las dinámicas urbanas como lo muestran la expansión de los “barrios de invasión”, la aparición de la mendicidad indígena como un hecho recurrente y la explosión de conflictos entre las comunidades y los organismos del Distrito; estos son índices de la complejidad de un fenómeno para el cual la ciudad aún no tiene respuesta¹⁰⁰.

⁹⁹ Artículo “En Bogotá viven más de 6.300 indígenas desplazados por la violencia”, El Espectador, 8 de julio de 2010, sección Bogotá.

¹⁰⁰ Pese a esta situación, si tornamos la mirada hacia los actores mismos veremos la gran diversidad de reacciones, alianzas inter-étnicas y procesos organizativos que vienen tomando fuerza en Bogotá, dentro de los marcos de la institucionalidad oficial (programas de atención, políticas públicas) tanto como aquellos que los propios indígenas han creado en su relación cotidiana con el espacio urbano.

De lo anterior se desprende que la situación de los indígenas residentes en Bogotá, estimados en 15.032 personas en 2005 (excluyendo la población desplazada), dista mucho de ser homogénea. Mientras que los inga, kichwua y kamsá hoy han establecido núcleos de residencia y de comercio constantes y han sabido hacerse a un lugar simbólico dentro del imaginario capitalino, miembros de otros grupos, como los de filiación lingüística Tukano¹⁰¹, continúan dispersos y mimetizados dentro de los miles de rostros anónimos de la pauperización y la marginalidad urbana. Al observar las condiciones socioeconómicas de los diferentes grupos, se evidencia una tendencia muy fuerte a la inestabilidad salarial, al empleo en sectores de bajos ingresos como la venta ambulante, un acceso deficiente a la educación y a la salud y por supuesto, problemas evidentes en la calidad de la vivienda y en los servicios domiciliarios. No obstante, existe una brecha entre las poblaciones que han logrado integrar la educación media, técnica o superior, aquellas que cuentan con ingresos moderados pero regulares, producto de sus actividades comerciales y los grupos que se encuentran desprovistos de todo capital económico y social. Ninguna de estas situaciones es reciente.

Esta complejidad de la Bogotá indígena ya se había acrecentado con la adopción de la Constitución de 1991 cuyas políticas de gestión de la diferencia tuvieron efectos contradictorios. De un lado, el espacio nacional de negociación abierto para los grupos minoritarios y la valoración positiva de lo indígena -en su versión culturalista- afianzaron los procesos de re-etnización que ya venían gestándose en las periferias urbanas. Este fue el caso de los muisca que en diferentes partes de la Sabana y de los barrios del suroccidente bogotano se organizaron para reclamarse descendientes legítimos de los primeros habitantes del altiplano: los muisca pre-hispánicos (Gómez 1998). Del otro lado, estas mismas políticas, al centrar la definición de lo indígena en la ocupación de territorios fijos y ancestrales y en todo un repertorio de prácticas “tradicionales”, descalificaron la presencia de los grupos migrantes que se vieron subsumidos en el anonimato étnico al haber “abandonado” los distintivos de esta identidad institucional y profundamente espacializada. Así, este modelo de gestión de la diferencia destinó a la población indígena a la invisibilidad.

¹⁰¹ Un interesante proceso migratorio que hasta ahora no ha sido investigado es el de los indígenas pertenecientes a la familia lingüística Tukano del Vaupés colombiano. Desde los años 50 centenares de niñas y jóvenes fueron “enganchadas” para trabajar en el servicio doméstico en Bogotá, exhibidas y contratadas en verdaderos mercados humanos bajo la incidencia directa de las diferentes comunidades religiosas que hicieron presencia en el departamento del Vaupés. Al igual que en el caso de la *Gente de Centro*, a las mujeres le siguieron los hombres, ampliando las redes sociales de una comunidad que hoy cuenta con un número importante de personas, con estrechas relaciones de parentesco, amistad y enemistad con los otros grupos amazónicos residentes en la capital.

Aunque existen algunos antecedentes aislados¹⁰², sólo a partir de 2005 se presentó una coyuntura favorable a la visibilidad política de los indígenas capitalinos que tuvo como hitos el reconocimiento de varios cabildos urbanos (Muisca de Suba, Muisca de Bosa, Inga, Ambika-Pijao y Kichwa), la campaña de la alcaldía en 2007 para promover una “Bogotá cada vez más diversa” y, recientemente, la promulgación del Acuerdo 359 de 2009 sobre lineamientos de política pública para los indígenas en Bogotá.

Volveremos sobre este momento particular en el capítulo 7. Ahora y una vez sentado este somero panorama ¿Cómo podemos caracterizar la experiencia migratoria de la *Gente de Centro* en Bogotá? ¿Cuáles fueron las condiciones y limitaciones que marcaron su inserción?

C. Gente de Centro en Bogotá: entre la concentración y la dispersión

Como dijimos en un capítulo anterior, las visitas esporádicas de líderes, estudiantes e informantes sentaron las bases de los primeros contactos de los habitantes de la región Caquetá –Putumayo con la ciudad de Bogotá, desde mediados de los años 70. Dada la centralidad de Bogotá como núcleo del poder institucional, las personas que requerían adelantar trámites relacionados con el servicio militar, la expedición de cédulas y documentos legales, comenzaron a trasladarse por cortas temporadas a la capital así como los líderes políticos que encabezaron las demandas de titulación de tierras ante el gobierno para la creación del resguardo Predio Putumayo en 1988. Estas experiencias se vieron reforzadas por el establecimiento de las mujeres indígenas empleadas domésticas a lo largo de la década de los ochenta.

Ahora bien, fueron sin duda los años 1990 los de mayor auge migratorio desde la zona de La Chorrera y Araracuara hacia Bogotá. Este grupo de migrantes estuvo compuesto principalmente por hombres y mujeres, que a diferencia de los estudiantes y líderes de las décadas anteriores, tuvieron expectativas exclusivamente laborales. Durante esta misma década se consolidaron las redes migratorias bajo la forma de lo que Larisa Lomnitz (1994) denomina “redes de intercambios recíprocos”¹⁰³. En estas, la presencia de un pariente es el

¹⁰² Los cabildos Muisca e Inga fueron intermitentemente reconocidos y negados. A partir del 2003, por ejemplo, la Alcaldía y la Universidad Javeriana intentaron hacer varios censos indígenas que nunca se llevaron a cabo por falta de recursos.

¹⁰³ El concepto de red es entendido aquí como un campo social constituido por las relaciones interpersonales. Estas relaciones están determinadas por medio de criterios inherentes a este campo, criterios que varían en

factor determinante, no solamente en la elección del lugar de residencia del nuevo migrante sino en su integración económica y social en los lugares de destino. Las manifestaciones concretas de esta red de intercambios fueron una ayuda activa en la búsqueda de empleo, de vivienda, el préstamo de dinero, la circulación de información y el alojamiento temporal de los migrantes, este último, uno de los elementos más destacables. Tal como lo describe Posso Quiceno (2008:203) para las poblaciones afrocolombianas migrantes, el contar con un sitio de alojamiento, no sólo permite a los hombres y mujeres que buscan trabajo tener un mejor punto de partida para la negociación del salario y las condiciones de trabajo, sino que le da un mayor margen de tiempo para desechar las ofertas de empleo menos deseables o para retirarse de un trabajo cuando las condiciones no son aceptables. En este sentido la constitución de esta *red de paisanos* atenúo los costos de la movilidad espacial y permitió el mantenimiento de vínculos entre la comunidad migrante y la comunidad de origen. Así, en palabras de Françoise Lestage (2002:147) –al crear una infraestructura social estable que permite a los migrantes ir y venir por un espacio seguro y conocido, transforman migrantes aislados y temporales en migrantes duraderos insertos enredos”.

Sin embargo, lejos de constituir un proyecto homogéneo y coherente de organización social, las redes migratorias se han fortalecido, transformado, diversificado y, por momentos, debilitado, al ritmo de una tensión constante entre proyectos de concentración -espacial y social- y proyectos de dispersión. Esto se debe a una gran variedad de factores ligados a la estructura misma de la ciudad de Bogotá, a ciertos hitos institucionales tanto como a la relación que han establecido los migrantes indígenas con este espacio urbano. Detengámonos en algunos de estos factores que nos permitirán entender las transformaciones en el proceso de inserción de la *Gente de Centro* durante las décadas que comprende esta investigación.

En primer lugar es importante mencionar el carácter traumático que revistió la experiencia de los primeros migrantes, marcada por el difícil paso de una –ciudad imaginada” a una –ciudad vivida”. A diferencia de Leticia, mucho más cercana – en términos geográficos tanto como simbólicos-, para los indígenas amazónicos los imaginarios de la capital oscilaron entre la imagen de una tierra prometida de oportunidades económicas –*el sueño bogotano*- y un territorio de miedo, inseguridad y pobreza extrema. Recordemos que la movilidad de Chorrera, Araracuara o el Encanto hacia Bogotá se hacía de manera lineal puesto que la fuente privilegiada de transporte fue y continua siendo el avión o bien, en los casos en que se

función de factores como la distancia social, la proximidad, el intercambio de bienes y servicios (Barnes 1954 en Lomnitz 1994).

recurrió al transporte terrestre, con muy pocas escalas en ciudades como Villavicencio, Neiva y Mitú (todas ciudades de clima cálido y de tamaño mediano o reducido).

De esto se desprende que el choque producido por la llegada a la ciudad se grabó de manera indeleble en la memoria de las y los pioneros migrantes quienes, en su totalidad, recuerdan el arribo a la capital como un momento traumático de desorientación, desconcierto y asombro, potencializado por los abismales contrastes con su lugar de origen. En comparación con Leticia, ciudad a la que la mayoría de migrantes califican como “más manejable y de talla reducida”, Bogotá representó la proyección abrupta a un caos multitudinario de ritmos frenéticos, tecnologías y servicios desconocidos, con un clima poco amable para el que nadie venía preparado. Muchas de las mujeres que se internaron en las casas de familia tardaron meses en salir a descubrir la ciudad mientras que los hombres recuerdan con amargura sus primeras incursiones en el territorio bogotano. En palabras de los entrevistados:

“A mí lo que me impresionó más llegando al aeropuerto fue el cambio de clima. Yo venía con camisa no más! El frío me dio duro. Me gustó todo, uno ve la ciudad... y todo. Lo que menos fue la inseguridad, la primera semana me robaron todo. Pero de eso aprendí mucho, yo voy por la calle caminando y le miro la cara a una persona y digo: este es bueno, así ya, cuando yo veo que no, me hago por la otra acera. A mí me habían dicho que en Bogotá había mucha gente así, viviendo en la calle. Ahí sí vi que era cierto. A mí me dio miedo. Estos son los que dicen que roban? yo me pregunté. Ya después fui saliendo de esa duda con el tiempo. La comida? Tenaz! Lo que eran ciertas cosas, por ejemplo el frijol, a mí no... por ejemplo a mí no me gustaba el salchichón, la carne de res no me gustaba, uno estaba enseñado a comer la carne de allá (G.M. hombre Bora proveniente de Providencia, Bogotá, 2004).

“Yo llegué aquí solita, no había pero nadie... yo conocía gente, si habían, pero muy pocos...además uno nuevo es como novato, se mantiene como azarado, como asustado, cierto? Y cómo va a encontrar a la gente que uno conoce si esto es un monstruo de ciudad! Eso es duro, uno llegar a la ciudad es pero tenaz! Yo me acuerdo que yo lloraba! Yo extrañaba mucho a mis papás. Bogotá? uno sí se imagina que es algo muy distinto al campo, cree que una ciudad...pero cree que las casas son igual que allá, casas y casas... o que las casas van enumeradas, pero eso son ideas de uno! al comienzo siempre me perdía y se me dificultó para andar sola. Aquí lo que hay son los trancones, el ruido, ese frío tan duro. Eso al principio lo impresiona mucho a uno” (P.R. mujer Nonuya proveniente de Peña Roja, Bogotá, 2004).

“Yo había visto a Bogotá, así pintado en un libro. Entonces me imaginaba encontrar algo muy bien organizados, todo muy bonito; los edificios, las calles bien hechas, esa era como la imaginación de uno. Pero lo que uno ve cuando llega es otra cosa! El impacto es tenaz. A mí me dio muy duro, ver la gente de la calle, los niños pidiendo moneditas, eso me da muy duro. Empieza uno a pensar porque la gente de la ciudad está tan dejada. Y también lo de la comida. Yo hasta ahora estoy aprendiendo a comer esas hojitas [de ensalada] porque la comida de uno si es como lo más importante”(L. A. hombre Andoque, proveniente de Aduche, Bogotá, 2004).

Como vemos, la ciudad imaginada da así paso a la ciudad vivida y con ella a toda una serie de experiencias tristemente recurrentes entre la primera generación migrante. A las dificultades de orientación y adaptación a los contextos urbanos asociadas con el clima, la alimentación, el manejo del dinero y la inseguridad, se sumaron la profunda distancia social y económica que sintieron los hombres y mujeres indígenas al relacionarse con sus empleadores. Para muchos, los primeros empleos estuvieron marcados por agresiones verbales, malos tratos y condiciones de trabajo que hicieron muy escasas las posibilidades de ascenso social.

Estos sentimientos de angustia e inseguridad se vieron parcialmente mitigados a través de un hito importante en la apropiación indígena de Bogotá: la creación de la fundación Katuyumar, ubicada en principio en el centro de la ciudad, muy cerca de las sedes de dos importantes organizaciones indígenas: la ONIC (Organización Nacional Indígena de Colombia) y la OPIAC (Organización de los Pueblos Indígenas Amazónicos de Colombia). Esta fundación surgió a través de la alianza de indígenas tukano, arhuaco y uitoto con el fin de proveer el servicio de residencia temporal para los jóvenes estudiantes que se desplazaban a terminar el bachillerato. Este lugar se constituyó, desde su creación, como uno de los primeros puntos de encuentro y de referencia para los indígenas amazónicos en Bogotá. Allí se promovieron actividades artísticas, manifestaciones culturales y deportivas tanto como celebraciones periódicas de bautizos, primeras comuniones o fiestas de fin de año. Esta serie de eventos, minimizaron sin duda los efectos del desarraigo y la desorientación, permitiendo un mayor contacto entre los indígenas. A su vez dichos espacios de encuentro fueron afianzando los circuitos sociales de los estudiantes que se reforzaron en 1986 con la creación del Programa de Admisión Especial (PAES) de la Universidad Nacional de Colombia, una iniciativa que abrió posibilidades para que la población indígena accediera a programas de profesionalización universitaria.

Otra serie de mecanismos que esta primera generación de hombres y mujeres migrantes indígenas puso en marcha para disminuir sus condiciones de vulnerabilidad tiene que ver con la naturaleza de las redes de intercambio y su manifestación espacial. Tal como propone Laurent Faret (1993) las redes migratorias se constituyen y se reproducen de acuerdo con sus funciones de solidaridad y ayuda a escala individual, familiar y colectiva. En el caso de la *Gente de Centro* en Bogotá el nivel más significativo de desarrollo de estas redes durante la consolidación del proceso de inserción urbana ha sido el familiar (Sánchez 2007). En este sentido, primó la predilección por ubicarse en los barrios donde ya habitaran indígenas, especialmente aquellos del centro histórico de Bogotá; allí fue común la modalidad de vivienda en “inquilinos”, es decir en habitaciones a bajo precio que no requieren contratos

de larga duración ni tienen los mismos requisitos de otros tipos de vivienda (fianzas, seguros, etc). El arribo progresivo de primos, hermanos y sobrinos a la ciudad y su unión con otras mujeres indígenas permitió que las familias extensas creadas en Bogotá mantuvieran dinámicas permanentes de proximidad. Un caso recurrente fue el alquiler de habitaciones y pequeñas viviendas en los mismos barrios o inquilinatos, lo que favoreció que los miembros de estos grupos compartieran espacios de socialización como los lavaderos de ropa, las plazas de mercado y, por lo general, los nichos laborales que, como la construcción o el servicio doméstico, funcionan a través de referencias verbales y contactos compartidos de posibles empleadores.

De lo anterior se desprende que la ocupación espacial de la *Gente de Centro* en Bogotá siguió un patrón inicial de concentración, ligado a la definición de sitios de congregación como la Plaza de Bolívar, los bares aledaños y los barrios residenciales ubicados en las localidades de la Candelaria, Los Mártires y Santafé. En palabras de un entrevistado:

—Ante cuando nosotros vivíamos en la Candelaria había mucho paisano arrendando por ahí. Entonces teníamos sitios comunes en donde nos encontrábamos para tomarnos una cerveza pero ya actualmente casi todo el mundo salió de la Candelaria... por el problema de la inseguridad, porque se puso muy caro, por muchas cosas. Muchos arrendaron casas enteras para acomodarse toda una familia. Antes había hasta un edificio, —Los Indios” lo llamaban. Quedaba atrás del barrio Nueva Santafé, era un edificio de cuatro pisos arrendado por pura gente de Chorrera” (T.R hombre uitoto proveniente de Aracua, Bogotá, 2003)

En el caso de los afrocolombianos, por ejemplo, ya ha sido ampliamente señalado que dichos encuentros entre migrantes pueden entenderse como "fenómenos de aglomeración compensatoria" que se producen para contrarrestar el aislamiento entre unos migrantes y otros (Martínez 1999 en Posso 2008: 210); estos se dan en lugares tales como plazas, parques o estaciones, en donde los inmigrantes, sobre todo los que trabajan en servicio doméstico, se reúnen durante períodos relativamente cortos. Ahora bien, esta tendencia a la concentración de los migrantes indígenas no debe confundirse con la consolidación de "enclaves étnicos" pues más que una voluntad explícita de dotar de elementos distintivos un espacio determinado de la ciudad, se trató de aprovechar los nexos sociales ya constituidos por los primeros migrantes, ubicándose en sectores de bajos costos y relativamente cercanos a los puntos de encuentro. De esta manera, la función social de este patrón nucleado de ocupación de la ciudad fue sobretodo mitigar los sentimientos de vulnerabilidad que caracterizaron la mayor parte de las experiencias migratorias de aquellos que arribaron en la década de los 80 y mediados de los 90; en últimas, sobrevivir en un contexto que no siempre se mostró favorable para los indígenas ni para los demás migrantes rurales.

Esto nos lleva al segundo factor importante para entender la tensión entre cohesión y dispersión presente a lo largo del proceso de inserción urbana de *La Gente de Centro* en Bogotá, por lo menos durante las décadas del 80 y el 90: la *invisibilización*¹⁰⁴ de su presencia en Bogotá, un fenómeno que aquí revistió diferentes dimensiones y se explica por varias causas. De un lado, esta fue parte del proceso de inserción a los mercados laborales ligados prioritariamente a la economía informal y a los oficios de baja remuneración. No es de extrañarnos que esta población minoritaria se haya diluido en el anonimato de una urbe de 10 millones de habitantes provenientes de todos los lugares del país. Además, las particularidades de oficios como el servicio doméstico interno, núcleo por excelencia de la ocupación laboral femenina, o el trabajo de vigilancia nocturna, marcaron la temporalidad de la ocupación del espacio público bogotano, privilegiando los domingos como el único día en que estos se reunían con familiares y amigos en los espacios de la ciudad ya mencionados.

De otro lado, sostenemos que dicha invisibilización se relaciona en gran medida con la débil capacidad organizativa de los indígenas residentes en Bogotá, directamente ligada al poco o nulo apoyo que recibieron por parte de organizaciones como la OPIAC o la ONIC, hasta hace muy poco tiempo radicalmente reticentes al reconocimiento de la presencia cada vez más numerosa de mujeres y hombres indígenas fuera del territorio tradicional. En 2003 dos líderes nos decían:

—Yotengo mi visión, eso se ha discutido y estructuralmente ellos pertenecen es allá...cuando un mameador dice —~~ta~~ es mi tribu, es mi sangre” eso quiere decir que ellos son de allá, que están de paso acá ¿Por qué? Porque eso fue una decisión que nosotros tomamos. Cuando alguna vez se pensó hacer un cabildo se dijo que no, automáticamente, se discutió a fondo. Pero ellos pertenecen es allá, por este principio todos los que están acá pertenecen allá, a sus comunidades. Sus cabildos los reclaman allá y si nosotros apoyáramos esa iniciativa acá entonces nos enfrentaríamos a las autoridades de allá” (T.R. hombre uitoto proveniente de Araracuara, Bogotá, 2003)

—Aquí solo podría hacerse un cabildo o una organización como respuesta a un momento coyuntural. Pero nosotros no apoyamos eso porque sin la relación con el territorio de origen usted no es indio” (H.M. hombre uitoto proveniente de Araracuara, Bogotá, 2003)

Dicha falta de voluntad política sustentada en esta visión esencialista y territorializada de la identidad étnica no permitió sino hasta hace muy poco años que nuevos proyectos de concentración social vieran la luz y aunque las redes no se desaparecieron, en muchos casos se debilitaron o tomaron otras formas de acción. Como lo recordaba un líder disidente:

—Nosotros nunca hemos tenido el apoyo de ninguna organización nacional, ni de la Amazonia como la Opiac; nosotros somos indígenas desde la visión de ellos que

¹⁰⁴ Utilizamos el término invisibilización y no invisibilidad para resaltar el papel activo que jugaron los actores en él.

vinimos aquí a vivir porque se nos dio la gana! Pero ellos no tienen en cuenta como son las cosas” (C.P. hombre uitoto proveniente del Encanto, Bogotá 2012)

Por último la invisibilización también se constituyó en una estrategia social de los propios migrantes para facilitar su integración al contexto social de Bogotá, una ciudad que ha encontrado no pocas dificultades para reconocer su pluralidad étnica y racial. Todos estos factores hicieron que durante estas primeras dos décadas de migración hacia la capital del país la *Gente de Centro* se replegara hacia la búsqueda de espacios que les permitieran mitigar los sentimientos de vulnerabilidad. Esto dio lugar a los espacios de encuentro y a la colonización de bares y discotecas que como veremos más adelante definieron la apropiación de este escenario urbano.

La década comprendida entre los años 2000 y 2010 ha estado marcada por el otro polo de la tensión que hemos propuesto como eje de la ocupación del territorio capitalino: la dispersión social. Aunque iremos profundizando a lo largo del texto, es posible afirmar que esta década se ha visto caracterizada por dinámicas socio-económicas, espaciales, políticas y poblacionales que han afianzado el lugar simbólico y político de la *Gente de Centro* en la capital al mismo tiempo que han producido, como efecto colateral, una disminución considerable de sus condiciones de vida y una tendencia a la fragmentación y a la descomposición social de un sector de la población migrante.

En términos espaciales, este periodo dio continuidad al proceso de desconcentración que ya venía fraguándose desde finales de los 90 y que se caracteriza por el abandono del centro de Bogotá como núcleo de concentración habitacional. Hoy los hombres y mujeres indígenas ubican con preeminencia sus residencias en las localidades de Suba, al nororiente de la ciudad y Bosa y Engativa, al suroccidente, todas estas localidades caracterizadas por la ocupación de familias de bajos ingresos, con poco cubrimiento de servicios públicos y, por lo general, a varias horas de sus lugares de trabajo. Los siguientes gráficos y tablas de población extraídos del Censo Nacional de Población de 2005 documentan esta repartición por localidades.

Gráfico 3. *Gente de Centro* en Bogotá 2005

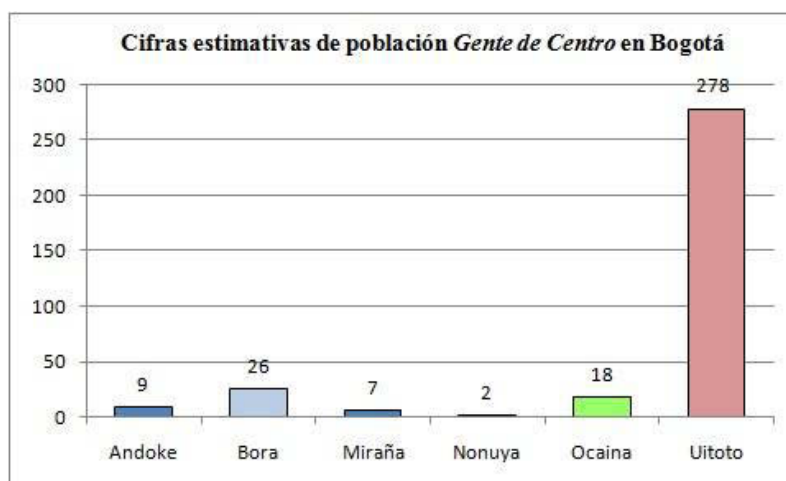


Tabla 10. Distribución de la *Gente de Centro* (uitoto, bora, andoque, ocaina) por localidades

Localidad	Hombres	Mujeres	Total
Suba	21	24	45
Antonio Nariño	1	1	2
Ciudad Jardín	1	1	2
Restrepo	1	2	3
Barrios Unidos	1	2	3
Doce de Octubre	0	2	2
Los Andes	1	0	1
Bosa	7	9	16
Apogeo	1	0	1
Bosa Central	3	7	10
Bosa Occidental	3	1	4
El Porvenir	0	1	1
Chapinero	1	2	3
Ciudad Bolívar	2	6	8
Engativá	16	22	38
Fontibón	1	4	5
Kennedy	11	9	20
La Candelaria	4	4	8
Los Mártires	1	9	10
Puente Aranda	0	3	3
Rafael Uribe Uribe	7	9	16
San Cristóbal	13	6	19
Santa Fé	18	16	34
Teusaquillo	15	5	20
Tunjuelito	4	6	10
Usaquén	1	3	4
Usme	7	7	14
TOTAL	141	161	302

Fuente: DANE, Censo de 2005.

Esta propensión a la desconcentración está sustentada en dos procesos demográficos y socio-económicos particulares. El primero de ellos es la conformación de familias pluriétnicas

extensas y el nacimiento de una primera generación de niños y niñas nacidos en la capital. Como se dijo anteriormente, la mayoría de hombres y mujeres migrantes llegaron siendo jóvenes y en su mayoría, sin descendencia. A diferencia de los hombres y mujeres líderes, estudiantes y los curanderos quienes encuentran en la elección de un hombre/mujer blanco/a un vehículo de movilidad social, los hombres y mujeres que se han desempeñado en oficios de baja remuneración como la construcción, el servicio doméstico y la venta ambulante muestran una clara predilección endogámica. Esta ha seguido, en términos generales, las prescripciones tradicionales de la organización social de la *Gente de Centro* (exogamia de clan), aunque ha entrado a incluir a los grupos provenientes del Vaupés. Las uniones maritales con mujeres y hombres tukano se dan de forma tan frecuente como aquellas con hombres y mujeres bora, muinane, ocaina o uitoto. Esto ha planteado la necesidad de buscar espacios de habitación más amplios y menos costosos, por lo que las familias se han desplazado hacia barrios más marginales que aquellos ubicados en el centro de Bogotá.

El segundo proceso que ha influido en esta tendencia a la desconcentración espacial ha sido la transformación en las lógicas laborales del servicio doméstico en la ciudad de Bogotá. En efecto, la modalidad del servicio doméstico ~~–interno–~~, es decir con residencia de la empleada en su lugar de trabajo, ha dado lugar cada vez con más frecuencia a la modalidad ~~–por días–~~ en la que la empleada es contratada por lapsos temporales determinados, en jornadas de trabajo de 8 o 9 horas, permitiéndole establecer su propio lugar de habitación y recomponer su familia.

Ahora bien, en término socio-económicos estos últimos años han estado marcados por la pauperización de los hombres y mujeres que se desempeñan en oficios de baja remuneración, un efecto posible del aumento demográfico pero también de una mayor frecuencia de los problemas sociales que siempre han acompañado este proceso migratorio: el alcoholismo, las dificultades de acceso a la educación técnica o profesional y la violencia conyugal, entre otros. En consecuencia, la desestructuración de las familias en donde el sustento depende del aporte de varios de sus miembros ha resultado muchas veces catastrófica, llevando a algunas personas al borde la indigencia.

Al mismo tiempo, esta década ha visto afianzarse los procesos de diferenciación social ya presentes desde la partida de los migrantes de sus comunidades de origen, pero ahora traducidos en mayores contrastes de calidad de vida entre quienes deben velar por el mantenimiento de varios hijos en condiciones laborales y habitacionales disminuidas y entre quienes han podido insertarse en las lógicas de *visibilidad selectiva* gestionadas por instancias gubernamentales y privadas. Dichos procesos de diferenciación también se han traducido en

nuevas lógicas de ocupación puesto que la concentración de familias extensas en ciertos barrios permitida por los factores recién enunciados ha dado lugar a un fenómeno sumamente interesante y es el del afianzamiento de lógicas barriales sobre lógicas intra-étnicas, por ejemplo de clan o de comunidad de origen. Este es el caso del barrio Las Cruces donde se concentra un importante núcleo de familias uitoto, bora y muinane conocido por los migrantes como —los decentro”.

Todo lo anterior ha resultado en el debilitamiento de las redes de solidaridad, en la disminución de los lugares de encuentro y, en últimas, de los sentimientos de cohesión que solían vincular a las diferentes familias para hacer frente a las condiciones de vulnerabilidad que caracterizaron su inserción a la ciudad bogotana. Es en este contexto que la *Gente de Centro* ha asumido el reto de convertirse en actores políticos e institucionalizar sus capitales migratorios en diferentes proyectos que les han permitido reapropiarse de espacios como la Maloca del Jardín Botánico e incluso ser participes del surgimiento de espacios específicamente designados para ellos como un jardín infantil para niños uitoto y, recientemente, un cabildo urbano. Estos espacios serán nuestro foco de interés más adelante. Por ahora nos corresponde resaltar que con este proceso, paradójicamente, la fragmentación social de la población migrante se ha venido acompañando de la movilización política y social de sentimientos de filiación étnica, renovando las relaciones entre los diferentes segmentos de los migrantes indígenas, pero ahora desde un registro mucho más —visible” en los términos de los espacios hegemónicos de luz.

Conclusión: dos procesos migratorios en perspectiva

Hemos visto hasta el momento cómo, en las dos ciudades de nuestro interés, las condiciones históricas, políticas y económicas específicas de cada lugar han dado lugar a modelos diferentes de inserción que, lejos de ser coherentes y unitarios, responden procesos dialecticos, cristalizados en formas espaciales y sociales de ocupar las ciudades y de adaptarse a sus condiciones.

En Leticia, ciudad periférica, de mayoría indígena, con condiciones de precariedad más pronunciadas pero caracterizada por un mosaico altamente dinámico de relaciones inter-étnicas, el antecedente migratorio de un primer grupo de familias de la *Gente de Centro* asentadas en las zonas rurales y peri-urbanas así como las agendas multiculturales, ambientalistas y turísticas de las últimas décadas han venido configurando una tensión entre —indígenas de resguardo” e —indígenas de ciudad”. Ambos conceptos, más que designar posiciones inmutables u oposiciones radicales, tejen una red de relaciones en ambos sentidos

que ha cargado de significados simbólicos y políticos la relación de los indígenas con la ciudad y sus espacios.

En Bogotá, nodo de la nación colombiana, megalópolis en donde convergen migrantes de todos los orígenes nacionales junto con un imaginario de “neutralidad racial y étnica”, la *Gente de Centro* ha tenido que hacer prueba de creatividad y resistencia en un proceso de inserción mucho más implacable en términos del contraste que representó la ciudad imaginada y la ciudad vivida. A las condiciones de vulnerabilidad de las que todos los migrantes, hombres y mujeres, fueron objeto, respondieron estrategias de cohesión y repliegue colectivo como la concentración espacial, la creación de una fundación indígena y, en general, un sistema de redes de intercambio recíproco que ayudaron en la disminución de los costos de la movilidad. Sin embargo, la última década ha visto surgir una tendencia contraria a la dispersión social, paradójicamente desarrollada en el marco de un nuevo modelo de gestión de la diferencia que se quiere más visible e incluyente de la diversidad.

Una mirada a los procesos de inserción durante varias décadas nos permitió así mismo identificar confluencias y divergencias en ambos modelos. Vimos como en ambas ciudades la migración iniciada por mujeres “enganchadas” en oficios de baja remuneración y por hombres con expectativas de encontrar un trabajo remunerado, dio origen a redes y alianzas, en Leticia con los indígenas que tradicionalmente han habitado el Trapecio y en Bogotá, con los indígenas del Vaupés, migrantes en condiciones similares, aunque culturalmente distintos. Sin embargo, mientras que en la capital nunca se puso en duda la condición “urbana” de la nueva experiencia de los migrantes, en Leticia esta misma condición ha sido objeto de interesantes negociaciones y conflictos.

En cuanto a los modelos de gestión de la diferencia que han definido las posibilidades de inserción de la *Gente de Centro* concluimos que en ninguna de las ciudades se han formado verdaderos enclaves, reivindicados por los propios actores a partir de identificaciones étnicas locales (uitoto, muinane, etc). En Leticia, el proceso de inserción ha estado marcado por una *visibilidad subordinada* que ha ubicado a los migrantes como “indígenas”, posición genérica que ha dado continuidad a relaciones laborales, económicas, sociales y espaciales subordinadas pero también, en el reciente marco de reconocimiento multicultural, a ciertas reivindicaciones y espacios de negociación. En Bogotá, primó la invisibilización de los indígenas como resultado de la estructura misma de la ciudad, del poco apoyo que recibieron de las organizaciones nacionales y de sus propias estrategias de integración.

Por último, hemos querido sugerir que la presencia indígena, visible o no, concentrada o dispersa, construye también la ciudad, como un espacio practicado, confirmando que son las prácticas sociales, las relaciones las que dotan de significado al espacio y las que van dándole poco a poco una identidad particular a la ciudad (Salcedo 2006). En este proceso, cada una de estas ciudades se han convertido en “lugares” en la acepción que hace de este concepto la teoría post-colonial (Escobar 2000); lugares de arraigo, de memoria, donde se baten linderos, donde se asienta la experiencia cotidiana del rebusque; lugares desde los que se inventan formas de resistencia y de integración; en últimas lugares profundamente políticos.

Continuando con esta doble articulación entre prácticas sociales y espacios urbanos, quisiéramos, en el capítulo siguiente, ajustar nuestro ángulo de mirada ya no a la migración e inserción en tanto procesos sociales colectivos sino en la manera en que los y las migrantes, en un nivel mucho más individual, viven dichos lugares. Nuevamente, una mirada comparada entre Leticia y Bogotá nos llevará a interrogarnos sobre la impronta de cada una de las ciudades en las trayectorias de diferenciación que siguen los migrantes indígenas de acuerdo a posiciones de género, edad, capital educativo, entre otros, así como las jerarquías, alianzas y tensiones que de estas posiciones relacionales se desprenden.

Capítulo 5. Trayectorias de diferenciación y estrategias de bienestar en los proyectos migratorios de la *Gente de Centro* en Leticia y Bogotá

Introducción: ¿Desiguales o diferentes?

Los estudios clásicos se acercan a la migración interna y transnacional como una decisión enfocada en la búsqueda del bienestar, este último concepto asociado con la consecución de mayores oportunidades económicas y con la posibilidad de dejar atrás territorios que se suponen relegados frente a los de destino¹⁰⁵. Para la *Gente de Centro* bienestar incluye mucho más que esto pues está asociado con una noción fundamental en la agencialidad masculina y femenina de los grupos indígenas provenientes de la región del Caquetá-Putumayo: la abundancia (Nieto 2006, Echeverri y Candre 1993, Londoño 2004). Este ideal encierra sin duda trabajar, pero también nutrir con su trabajo la vida social con el fin de repartir lo conseguido; por ende, no se trata solamente de acumular un mayor capital económico sino también de acumular parientes, hijos, amigos, historias, viajes, habilidades y recuerdos” (Nieto 2006:27).

Aunque la capacidad de la migración para cumplir a cabalidad con dichas expectativas es puesta en duda por las difíciles condiciones de inserción a los contextos urbanos, este ideal, recontextualizado de múltiples formas, continúa orientando la apropiación de la ciudad por parte de los hombres y mujeres indígenas. Esto se hace evidente en su lucha cotidiana contra la *precariedad*, un factor que atraviesa el conjunto de la experiencia migratoria, desde sus inicios a la actualidad, tanto en Leticia como en Bogotá y que acerca a estas poblaciones a otras tantas en el continente americano que se han desplazado de las zonas rurales a los centros urbanos. La precariedad, entendida como una situación de desventaja generalizada que enfrentan ciertos actores y grupos sociales más que otros, se traduce en una mayor vulnerabilidad en términos laborales, de vivienda, de calidad de vida, de acceso a servicios básicos y a derechos ciudadanos como la educación o la salud. En nuestro caso de interés, ésta es una condición multi-causal que está mediada por la manera cómo es vivida y sentida la pertenencia étnica por los migrantes, como también lo está en función del lugar que se les otorga a los etiquetados “actores étnicos” dentro de las sociedades urbanas de Bogotá y Leticia. Allí, a la caracterización racializada, sexualizada y en últimas minorizada que ha

¹⁰⁵ Estas perspectivas clásicas se refieren a las teorías economicistas y desarrollistas de la migración.

definido tradicionalmente la “indianidad”, se suma el hecho de entrar a formar parte de una clase social cuyas posibilidades de movilidad económica son reducidas.

¿Significa esto que la *situación* de precariedad a la que nos referimos radica con preminencia en su diferencia étnica/racial, es decir en el hecho de ser identificados o identificarse como indígenas? Muchos de los estudios sobre migración rural/urbana indígena así lo afirman, como en esta cita del trabajo de Carmen Bueno en el Distrito Federal:

—A pesar de que los indígenas mantienen particularidades culturales ricas en símbolos y expresiones, lo que los identifica como indios [en la ciudad] es su posición social desigual y subordinada en relación a los grupo dominantes” (1994:7)

También lo hace la información demográfica. Peter Wade (2006), por ejemplo, en su ejercicio comparativo entre países de Latinoamérica, constata que históricamente las poblaciones indígenas y afro-americanas han tenido condiciones de vida mucho menos favorables que las poblaciones racial o étnicamente no-marcadas. En el caso colombiano, a esta misma conclusión llega el Informe Nacional de Desarrollo Humano 2011, recientemente presentado por el PNUD¹⁰⁶, en donde se afirma la correlación constante entre las regiones periféricas del país, habitadas en su mayoría por población indígena y afro-colombiana, y los índices más alarmantes de necesidades básicas insatisfechas, menor expectativa de vida y menor acceso a la educación. Ahora, si bien Wade y el PNUD parten de la imbricación de vectores de desigualdad (entre etnia y clase y entre etnia, región y clase) estos advierten sobre el peligro de incurrir en asociaciones mecánicas entre categorías étnicas/raciales y situaciones de pobreza, precariedad o exclusión puesto que cada contexto nacional, regional y local requiere un tratamiento diferente. Para Wade, por ejemplo, se hace necesario un análisis riguroso sobre situaciones de discriminación y/o racismo activos con el fin de establecer como se construyen estas co-formaciones de relaciones de poder. De manera complementaria, trabajos como el de Lesley Gill (1995) en su clásico estudio sobre la inserción de mujeres indígenas aymaras a La Paz argumentan que clase, género y etnia son inseparables y por ende la conciencia de clase siempre se articula en formas étnicas y de género específicas. Así, lo que se crea que significa “masculinidad” y “feminidad” o una determinada identidad étnica será siempre histórica y culturalmente específica y expresará una relación particular con el poder. Tanto los conceptos de género, como aquellos que se refieren a la etnicidad, son permanentemente confrontados, repensados y redefinidos de acuerdo a sistemas particulares de inclusión/ exclusión que se manifiestan en la diaria confrontación que se da durante la vida (1995:15).

¹⁰⁶ Disponible en línea en <http://pnudcolombia.org/indh2011/>

Si adherimos a las posiciones expresadas anteriormente y a la preocupación por no caer en asociaciones mecánicas entre pobreza y etnicidad, el caso de la migración de la *Gente de Centro* requiere analizar conjuntamente las relaciones de desigualdad y de diferencia en las que participan los hombres y mujeres migrantes en sus procesos de inserción a la ciudad. Para ello resulta útil la distinción analítica que hace Nestor Garcia Clanelini (2004), para quién la *diferencia* remite a la creación cultural de la pertenencia y la alteridad, mientras que la *desigualdad* se asocia a la apropiación diferencial de recursos en una sociedad que resulta de prácticas específicas, vinculadas a patrones culturales que condicionan tratos diferenciales entre grupos sociales e individuos. Aunque estos temas han sido conceptualizados en las ciencias sociales y en los estudios migratorios desde múltiples ángulos, lo cierto es que el ejercicio de analizar conjuntamente a los grupos indígenas como desiguales y diferentes, no ha sido una tarea fácil, esto porque en América Latina la desigualdad ha contenido desde siempre una profunda dimensión cultural. En esta imbricación reside buena parte de la dificultad.

Si a la hora de explicar el rol de los actores étnicamente marcados privilegiamos únicamente su condición desigual frente a la sociedad nacional, ignoramos aquellos procesos de jerarquización que no derivan necesariamente de la distribución de los recursos en un orden social general, ni se limitan a una binaria relación entre un adentro de la comunidad y un afuera de ella. Por el contrario, si nos concentramos únicamente en la constitución de la diferencia, corremos el riesgo de olvidar que ésta reside más en procesos históricos de configuración social que en rasgos biológicos o culturales esencializados. De allí que en este capítulo tomaremos partida por una alternativa metodológica que intente analizar conjuntamente ambas perspectivas.

Nos preguntaremos así, en primer lugar, por la construcción de la asimetría social dentro de las mismas sociedades clasificadas o auto-reconocidas como diferentes; en segundo lugar, interrogaremos la manera en que los actores negocian activamente una *situación de precariedad* común, más no necesariamente definida ni enfrentada de la misma forma. En este punto quisiéramos dar un matiz al concepto, definiendo la precariedad no como una condición, sino como una situación, una forma de estar ubicado en la sociedad dentro de la sociedad. Buscamos así superar la visión que condena irremediabilmente a los migrantes indígenas a la pobreza y la vulnerabilidad, cuestionando la consideración de los miembros de los “sectores subalternos”, como sujetos pasivos, reproductores inconscientes de las estructuras impuestas desde arriba (Camus 2002:76) y problematizando esta situación de

precariedad generalizada para tratar de desglosar qué prima en cada contexto y cómo los actores negocian en ellos.

¿Cómo entender entonces la desigualdad en la diferencia? ¿Qué explica que en una situación compartida de precariedad, poblaciones con repertorios culturales similares se apropien y movilicen de formas significativamente diferentes ciertos recursos simbólicos? Con el ánimo de articular dichas preguntas, nos proponemos revisar en la primera parte de este capítulo algunos de los procesos de diferenciación que tienen lugar en la inserción de la *Gente de Centro* a las ciudades de Bogotá y Leticia. En la segunda parte profundizaremos en algunas de las estrategias que los migrantes ponen en marcha para combatir la situación de precariedad descrita anteriormente. Para ello partiremos de una clasificación de la población migrante basada en los roles laborales más comunes en contextos urbanos: las empleadas de servicio, los obreros, y los hombres y mujeres que se desempeñan en oficios de baja calificación a quienes denominaremos para efectos de síntesis como “hombres y mujeres trabajadores”; los profesores, líderes y curanderos quienes constituyen “la clase media migrante” y, por último, los estudiantes de bachillerato y de educación superior, una población cada vez más representativa, especialmente en la ciudad de Leticia.

Como toda tipología, a esta se le puede reprochar un sesgo reductor evidente. Sin embargo, analíticamente tiene una importante razón de ser: la definición de la *Gente de Centro* de su proyecto migratorio como esencialmente ligado a la búsqueda de un trabajo remunerado o de las condiciones para poder adquirirlo posteriormente. Como ya hemos mencionado en el capítulo 2, sostener aquí que se trata de una migración laboral no tiene el mismo sentido que podría tener dicha afirmación en los estudios que se encargan por ejemplo de los llamados “migrantes agrícolas” que se desplazan para insertarse en unas estructuras específicas de empleo. La noción de trabajo para los hombres y mujeres indígenas de los que se encarga esta investigación va mucho más allá que la designación de un sector de actividad particular en el que se insertaran en la sociedad de destino; se trata de una noción fuertemente anclada en su cosmología, basada en la combinación de trabajo productivo y reproductivo, que recubre dimensiones moralizantes, económicas, organizativas, todas estas en la base de un concepto: la abundancia.

I. Trayectorias profesionales y formas de diferenciación

Una vez presentada la clasificación propuesta, nos interesa resaltar en este aparte las condiciones desiguales de arraigo y de movilidad que se dan en escenarios urbanos a simple vista poco favorables, centrando la atención no en los cambios de una uniforme identidad étnica –perspectiva ya clásica en los estudios de migración rural/urbana- sino en la conformación de *relaciones de diferencia* (Napolitano 2002), en este caso articuladas en torno a dos ejes ordenadores. En primer lugar la actividad laboral puesto que, como mencionamos, al ser la búsqueda de trabajo y de ingresos económicos la motivación por excelencia de los migrantes, este será sin duda uno de los factores determinantes en la producción de diferencias de estatus económico y social dentro de la comunidad migrante. En segundo lugar, el género como una categoría multidimensional que permite analizar no sólo los procesos sociales de la vida cotidiana, sino también las instituciones y organizaciones que estructuran las sociedades de destino tales como el mercado de trabajo, la familia o el sistema educativo (Posso 2008:20).

A. Rebusque urbano, monopolios laborales y articulaciones “populares”

Empezaremos nuestra reflexión con el sector de la población migrante más numeroso: los hombres y mujeres trabajadores. Estos se desempeñan en actividades caracterizadas por no requerir altos niveles educativos, por sus bajos salarios y sus condiciones mínimas de regulación laboral (ausencia de contratos, de horarios fijos o espacios definidos de trabajo) especialmente el servicio doméstico y la construcción. Para acercarnos a su experiencia urbana en Leticia y en Bogotá nos gustaría partir de un punto común de ambos destinos migratorios: su construcción discursiva como territorios relativamente exitosos de “rebusque”.

Aunque definir este concepto podría constituir ya el objeto de un trabajo de investigación, este se ha popularizado en el lenguaje –coloquial y académico- para señalar todo un estilo de vida que hoy parece concernir a una mayoría abrumadora de la población urbana en el continente latinoamericano y que se plantea como un conjunto de estrategias para hacer frente a una precarización cada vez más importante del empleo. En marzo de 2012 el Banco de la República estimaba que 61% de los trabajadores en Colombia no tenía contrato escrito, 62%

no contribuían ni accedían a servicios de seguridad social, 67 % no tenía vacaciones y 88% no recibía ningún tipo de auxilio semestral –primas-¹⁰⁷.

En este panorama y desde perspectivas que se acercan a la ciencia política, el rebusque se conceptualiza como una relación particular entre el individuo y las instituciones atravesada por la condición de ilegalidad. El individuo se sitúa entonces por fuera de la esfera del derecho por lo que emplea mecanismos distintos a los que ofrece la ley para la consecución de sus fines (González 2008:261). En nuestro caso, la distinción entre legalidad/ilegalidad no es del todo pertinente en primer lugar, porque muchos de los dominios del rebusque en los que se desempeña la *Gente de Centro* – la construcción, los empleos al jornal- no incurrir necesariamente en la ilegalidad y en segundo lugar, porque las personas no orientan sus acciones o sus decisiones bajo una apropiación consciente de las leyes referentes a la regulación del empleo, de los salarios o del uso del espacio público.

Por otro lado, desde acepciones más difundidas, este concepto se refiere a los mecanismos económicos y sociales que se producen en la esfera de la economía informal (Gonzales 2008:261). Ahora bien, aunque el rebusque esté ligado con preeminencia al dominio del trabajo productivo y reproductivo, más que una definición unívoca, queremos destacar la definición que dan a este concepto los propios migrantes indígenas, privilegiando un acercamiento al “rebusque” como práctica social compleja, conformada por una multiplicidad de dimensiones significativas. Por ello proponemos que “rebuscar” significa para la *Gente de Centro* un saber-hacer que se adapta a cada contexto y que requiere una serie de disposiciones, corporales (resistencia) y subjetivas (creatividad, adaptación), que determinaran la capacidad de cada hombre y mujer para saber aprovechar todos los recursos posibles, enfrentar los reveses de la vida diaria en la ciudad y sobretodo aprender a movilizar las redes sociales. En capítulos anteriores hemos resaltado ya la importancia de las redes familiares en la migración de la *Gente de Centro*; aquí veremos que los recursos individuales adquieren toda su importancia, con matices importantes para cada una de las ciudades estudiadas. Nos interesa así mostrar que, para este sector de la población, Leticia y Bogotá se constituyen en “territorios del rebusque” en la medida en que es a través de la búsqueda, consecución de empleo e inserción en determinados monopolios laborales (el servicio doméstico, la construcción y la vigilancia) que las ciudades adquieren sus propias lógicas, estacionalidades, toponimias y lugares preferenciales, a su vez que sus adversarios, peligros y dificultades particulares.

¹⁰⁷ Publicado en el Tiempo, 18 de marzo de 2012, p. 2.

Comencemos por Bogotá. Allí existe un mercado de trabajo mucho más consolidado que en otras ciudades del país. Dada la cantidad de población, la creciente urbanización y el progresivo aumento de la capacidad económica de las clases superiores en la ciudad, el servicio doméstico y la construcción son sectores que han sabido adaptarse a las fluctuaciones económicas. Así, aunque en algunos momentos el sector de la construcción haya sufrido periodos de estancamiento o de descenso, se estima que entre 2002 y 2008 el sector tuvo una tasa de crecimiento alta (13,2%) y participó entre los cuatro sectores que más ingresos aportaron al país junto con la industria, comercio y transporte (Gamboa 2008:1). De esta forma, incluso en los periodos de crisis de la oferta privada, los albañiles encontraron empleo en la construcción de obras públicas e infraestructura civil, un renglón de la inversión que se ha mantenido constante en los últimos años. Para el servicio doméstico ocurre algo similar. Tal y como lo menciona Posso (2008) en su investigación, si bien las condiciones laborales han venido cambiando en las últimas décadas, esto no se ha traducido en que hoy haya menos mujeres empleadas en este sector. Por el contrario, ésta continúa siendo la principal fuente de empleo de la mano de obra femenina en América latina y, como lo han resaltado varios trabajos, muchas veces una de las únicas opciones para las mujeres étnica o racialmente marcadas¹⁰⁸.

Tanto el servicio doméstico como la construcción o la vigilancia tienen similitudes y diferencias. Aunque no podemos extendernos aquí en el funcionamiento detallado de estas actividades, podemos acotar a grandes rasgos, algunas de sus características. Quizás lo que inmediatamente salta a la vista es que estos dominios laborales están estrictamente marcados por las diferencias de género que rigen en la sociedad mayoritaria: los hombres asociados a oficios que requieren fuerza física, en un contexto exclusivamente masculino¹⁰⁹ pero internamente jerarquizado; las mujeres ligadas de preferencia al espacio doméstico y a la realización de una serie de tareas que aunque son fundamentales para la sociedad y sus individuos, aún no suelen considerarse como un verdadero trabajo remunerado ni valorarse en función del esfuerzo físico que representan. Aunque la llegada de nuevos migrantes y la pauperización de un sector cada vez más grande de la población de Bogotá han hecho que hoy empiecen a verse mujeres desempeñándose en el sector de la construcción, esto continúa siendo la excepción mucho más que la regla y, en los casos en los que ocurre, estas mujeres ocupan las posiciones más bajas dentro de la cadena de funciones de la construcción. En el

¹⁰⁸ La venta ambulante también ha sido una ocupación frecuente aunque mucho menos generalizada que las dos anteriores por lo menos en el caso de la *Gente de Centro*.

¹⁰⁹ De acuerdo con el estudio de Canney (2000), en el año 2000 en Colombia 91% de los trabajadores en la construcción eran hombres y 70% se encontraban entre los 20 y 40 años de edad.

servicio domestico, por su parte, muy pocos cambios pueden verse en cuando a la participación equitativa de los sexos, puesto que éste continúa siendo el ámbito por excelencia de relación entre mujeres que se ubican dentro de la misma relación de subordinación (que las localiza con preminencia en el ámbito domestico y reproductivo y sub-valoriza su rol social), pero de adscripción étnica y socioeconómica radicalmente diferentes (León 1991:27).

Todos estas actividades remuneradas se consideran asimismo empleos no calificados, esto quiere decir que aparentemente no requieren de un aprendizaje previo para poder ejercerse; en apariencia, el simple hecho de ser un hombre o una mujer garantiza que se tienen las capacidades “naturales” para desempeñarlos, por lo que suele ocultarse bajo esta denominación el complejo proceso de aprendizaje que entrará a formar parte de la siempre requerida “experiencia laboral”. Relacionado con lo anterior, puede anotarse también que ambos oficios dependen de redes de contacto previamente establecidas generalmente entre parientes y conocidos, y, en menor medida a través de agencias laborales. En ambos, es a través de intermediarios, que se accede a la información y posibles ofertas de trabajo y, a su vez, a las referencias laborales, requisito preciado y escaso para quienes han tenido poca experiencia o no guardan una constancia escrita de ella.

Además de lo anterior, estas actividades se ubican dentro del renglón de la economía informal y suelen ser sectores al margen de las regulaciones laborales, de la cobertura social y, en síntesis, de los derechos que constituyen la ciudadanía; de allí que las normas que regulan el funcionamiento de estos sectores sean, en muchos casos, las diferencias por sexo, por edades, por raza, por nivel socioeconómico o por localidad, región o país de origen (Martínez Veiga: 1997 en Posso 2008:111). Recordemos que tanto el servicio doméstico como la construcción en América latina tuvieron como preámbulo los procesos de servidumbre indígena y esclavitud de la población negra, con lo cual, cuando se constituyó el mercado de trabajo en la historia reciente se convirtieron en trabajos culturalmente identificados con estos imaginarios (Kuznesof, 1993 en Posso 2008: 113). En este sentido, las relaciones entre empleadores y empleados han estado marcadas por prejuicios relacionados con diferentes modalidades de discriminación, a partir de las cuales no se tiene en mente una relación laboral, sino más bien una relación de servilismo, de sumisión o de paternalismo. Por ende, ninguno de estos oficios se piensa precisamente como una relación entre individuos con iguales derechos, sino entre personas con diferente jerarquía social y étnica y, por lo tanto en condiciones de asimetría (Posso 2008:113).

El sector de la construcción, por ejemplo, funciona mediante mano de obra subcontratada que acepta condiciones que no reúnen los requisitos mínimos legales, ni los requerimientos de

salud o de seguridad suficientes a pesar de ser uno de los oficios con mayores riesgos para la vida del trabajador (Canney 2000:45). La vigilancia privada, oficio que suele realizarse en condiciones dramáticas de aislamiento, sin ningún tipo de ergonomía y que significa, en ciudades como Bogotá, la constante puesta en riesgo de la vida, impone alteraciones al ritmo biológico que afectan no solo la salud e integridad de quien la ejerce, sino también su derecho a disfrutar de una familia. Por ello no es de extrañarnos que tanto la construcción como la vigilancia aglomeren con preminencia a una mano de obra masculina cuyo acceso a la educación ha sido históricamente negado. Un estudio realizado en 1994 en Medellín mostraba por ejemplo que en el sector vinculado a la construcción el 4,89% de los obreros contratados durante ese año estaba compuesto por personas sin educación, el 25,1% tenía primaria incompleta, el 28,5% primaria completa, mientras el mayor volumen de obreros, el 32,7%, contaba solamente con los primeros grados de la secundaria (Canney 2000:54).

A pesar de lo anterior, creemos que en Bogotá la informalidad se encuentra quizás más acentuada en el caso del servicio doméstico, en donde el contrato es jurídicamente un “contrato de adhesión”, es decir que no hay una libre discusión de cada una de las cláusulas que regulan la futura relación entre las partes, sino que una de las partes se limita a aceptar lo que la otra propone, generalmente de forma oral. A excepción del salario, no existe gran discusión sobre los elementos esenciales de la relación laboral como horarios, días de descanso o tareas, lo que se agudiza por las particularidades del trabajo mismo (Posso 2008, León 1991). En el servicio doméstico es bien conocido que aquello que constituye el ámbito privado de los empleadores deviene en el ámbito público de la empleada doméstica, lo que se traduce en no pocas dificultades. El producto que se vende es un servicio personal, de intensidad y calidad variables y por ende la evaluación del mismo es totalmente subjetiva y su productividad prácticamente imposible de cuantificar (Posso 2008:108). En este sentido, la empleada doméstica termina por vender no un servicio, sino su tiempo, su disponibilidad, y su identidad como persona (Posso 2008:109). Además, la coincidencia del lugar de trabajo con el sitio donde vive la trabajadora (en el caso del servicio interno) y, su situación muchas veces vulnerable, lleva a la construcción de relaciones afectivas que encuentran límite en las asimetrías de las relaciones de poder. Todo lo anterior contribuye a que la situación de la trabajadora doméstica no dependa de regulaciones laborales objetivas sino de las características de la familia para la que trabaja y del arreglo particular entre ella y los contratantes (Posso 2008:109).

Una vez sentado este contexto no es difícil imaginar que para las primeras generaciones migrantes, uno de los aspectos más arduos de la vida en la capital fue conseguir un empleo

fijo en situaciones de absoluto anonimato. En el caso de los hombres, muchos de ellos recién salidos del internado o tan sólo aprendices en las labores de la chagra, la pesca y la cacería, carecían de toda experiencia de trabajo remunerado; por ello recuerdan las dificultades de aprender a servir a otros como meseros, de cumplir horarios y encontrar direcciones en la ciudad como mensajeros; de pasar en vilo las noches en las porterías de los edificios que vigilaban o de su desempeño como ayudantes de construcción:

—Yno sabía trabajar! No sabía nada! Algunas veces me salía algo en un restaurante, como mesero, o desempeñarse así en varias cosas y yo no sabía hacer nada de lo que me decían Absolutamente nada! Entonces fueron muy difíciles las cosas para mí. Como maestro de obra me decían que pasé el palustre y yo no sabía que era eso; que eche cemento y yo nunca había hecho eso. Mejor dicho, me tocó aprender muchas cosas” (G.J. hombre uitoto proveniente de la Chorrera, Bogotá, 2004).

—Yo entre a la construcción por medio de un primo, él como trabajaba por allá yo le dije: oiga necesito trabajar y él me dijo lo único que hay es esto y allá están recibiendo gente. Le dije listo, no importa lo que sea, no importa cuanto pagan. Entré como aprendiz y eso me colocaron lo más duro! Yo dele y dele. Menos mal yo tenía...28 años y ya sabía resistir. Ya fui a ascendiendo, pasé como 3 meses en lo más bajo y viendo como trabajan los otros pues aprendí” (E.G hombre uitoto proveniente de la Chorrera, Bogotá, 2009).

Esta percepción de dificultad y frustración se agravó porque en su mayoría, los hombres trabajadores vinieron también con la idea de estudiar, lo que casi nunca fue posible. Veamos el caso de un indígena de la Chorrera quien nos contó las vicisitudes de su proyecto:

A mi el que me trajo fue mi primo, y él me dijo —vaya a Katuyumar que allá le pueden dar posada” y sí, fui muy bien recibido, para qué, pero después ya me aburrí. Yo dije —yo necesito viajar pero ya, para antier” y me dijo listo no hay problema, me pagaron el pasaje y tal. Y me devolví a Chorrera. Yo había alcanzado a estar en Bogotá año y medio y llegué allá en el vacío! De allá me fui para Leticia. Otra vez que a terminar el estudio. Y allá me pasó igual, lo mismo, yo entre al INEM, pero me fue igual. La señora donde yo vivía con un compañero también se aburrí de nosotros, nos sacó. Me fui a donde otro compañero y también me cansé de todos. Y en esos tiempos le picó una culebrita de esas bien venenosas a mi papá, y él me necesitaba allá [en la comunidad] y me dijo, pues vengase que yo le pago el pasaje. Él estaba muy mal por la picadura de la culebra. Allá me quedé 3 años al lado de él. Ahí descansé, no entré al colegio ni nada. Y ahí si dije bueno me voy . Y volví a Bogotá. Yo vine acá y detrás se vinieron mis papás porque supuestamente a mi papá le nombraron para trabajar ahí en la ONIC. Y entonces ahí él me colaboraba más o menos con algo, ya estando aquí. Vivíamos los tres y otro hermanito. Llegamos a la ONIC y entonces yo terminé el colegio y la idea era continuar. Pero entonces tuve un problema. Mi papá tuvo un problema ahí de mujeres y todo eso y hasta que se separaron y cada cual por su lado. Yo me quedé con mi mamá y entonces ¿qué más hacía? Ahí ya me toco trabajar para mantener a todos aunque yo quería seguir era estudiando. Yo siempre andaba molestando pa’ acá y pa’ allá con toda esa gente que ya había terminado los estudios. Yo me imagina que tenían información, un lugar, información sobre que hay que hacer para uno recibir un apoyo. Pero eso era papeleos y

papeleos y que no sé qué! Entonces al fin y al cabo me tocó trabajar *en la rusa*¹¹⁰ así como estoy ahora. (E.G hombre uitoto proveniente de la Chorrera, Bogotá, 2009)

De acuerdo con lo anterior, coincidimos con León (1991) y Posso (2008) quienes señalan que el trabajo en la construcción o en la prestación de servicios varios de aseo, cocina, vigilancia o cuidado del hogar no deben ser considerados solamente como actividades del mercado laboral, sino como un modo de vida, en varios sentidos. En primer lugar puesto que, la regulación del empleo no sigue elementos estrictamente económicos. Factores como la proximidad en las relaciones empleado/empleador, la ayuda que este último pueda prestar en la inserción del migrante y de su familia, la capacidad para conformar una red de contactos que ayuden en la consecución del empleo y garanticen que este se desarrolle en buenas condiciones, interactúan en el desarrollo de la relación laboral. No es lo mismo ser contratado como “el hijo de”, “el sobrino de” o el “ahijado de” que como un empleado o empleada más. Tampoco lo es servir a una familia que ha apoyado económicamente al empleado o empleada para la construcción de su vivienda o la matrícula escolar de sus hijos.

En segundo lugar, porque los migrantes buscan en su trabajo un hogar (en el caso de las empleadas internas) pero también una forma de socializar en la ciudad, lo que implica hacerse a un grupo de pares, en el caso de los hombres, o a una familia sustituta, en el de las mujeres, que facilite la familiarización con los contextos urbanos. En tercer lugar, porque este tipo de labores incluyen un aprendizaje de habilidades que antes no se poseían necesariamente y sobretodo una serie de valores que, como lo muestran estas dos investigadoras ya citadas, entran a reforzar la inserción de los migrantes en las jerárquicas estructuras de clase, raza/etnia y sexo que rigen este tipo de actividades laborales. Posso, por ejemplo, recalca la importancia en el servicio doméstico de la apropiación de ciertos valores que se presentan a manera de oposición: “el acomedimiento” y el “atrevimiento”. Esto significa que se espera de una buena empleada domestica que no se niegue a realizar ninguna tarea que se le imponga, que incluso ella tome la iniciativa interesándose por asuntos que no necesariamente son su responsabilidad y que en ningún caso objete con una negativa, actitud que será reprimida y calificada de “atrevimiento”. Así:

“La trabajadora doméstica tiene que ajustarse a los horarios exactos de las rutinas urbanas, el colegio de los niños, el horario de trabajo de los que salen a trabajar, rutinas muy distintas a las de las zonas rurales. Se habla de la buena voluntad, pero no se trata de derechos, ni de cumplir con una obligación. Estamos hablando de un concepto subjetivo y moral como “portarse bien” mediante el cual se concede el derecho a la empleadora de agredir pero no a la empleada de replicar a la agresión”. (Posso 2008:228)

¹¹⁰ Término popular para referirse al sector de la construcción.

Ahora, aunque hombres y mujeres comparten en muchos sentidos estas experiencias, quisiéramos resaltar que para las mujeres indígenas se presentan dificultades suplementarias. El testimonio de una mujer indígena que recogimos al comenzar esta investigación y que nos permitimos citar de manera extensa a continuación es revelador en este sentido:

—Y llegué a donde la mamá de un doctor, él era médico cirujano y llegué allá; eso era en la séptima con carrera quinta, tienen una casa de tres pisos grandísima... la señora era buena persona, para que... yo trabajaba con ella, tenían una distribuidora de cerveza también, ella era gente de bien, si me tocaba duro porque ellos tenían empleados como siete muchachos y tocaba cocinarle a ellos.. Pero bueno. Yo tenía una sola amiga que era una monja del Amazonas... ella era monja allá y ella me había dejado la dirección de Bogotá. En esa época, como uno no conocía, me hice amiga de un señor del tercer piso de la casa, yo no se si yo le caía bien, él siempre me coqueteaba pero yo le cogía por los lados para que el me ayudara a conseguir a la monja. Y así yo le escribí un papelito, y le dije a ver si me ayudaba a conseguir esta señora, la dirección, entonces el me mando un papelito con un sardinito que trabaja con ellos, y que si, él fue el que me hizo el favor, él fue por allá a buscarla y tiró el papelito por debajo de la puerta y disque ella barriendo encontró el papelito y dijo —ómo así que Marina está aquí en Bogotá” y me llamó y me pasaron y estuvimos hablando.

Resulta que yo me fui de ahí porque el esposo de la señora, un señor ya viejo, yo estaba como joven, 22 años, se me entraba a la pieza! Y yo le tenía un miedo al señor, porque él era como el papá de uno, él era demasiado... él se me entraba a la pieza y eso era el problema, yo le decía don Miguel por favor, que de pronto... —que no, que no sé que”, y el viejo me ofrecía cosas... conocí otra mujer que él tenía. Mejor dicho él tenía a la esposa que tenía los hijos, y vivía con la misma sobrina de la vieja ¡Él era terrible!. Fuera de eso, otro hijo que tenía, tenía dos, tres hijos, uno que vivía por ahí en Cartagena y el médico. Miguel era el menor y vivía con una señora y tenía dos hijos... él también me molestaba y de todo, se me entraba, mejor dicho un desastre. Entonces yo llamé a la monja, que era monja pero ella se retiró y estaba estudiando por allá en la universidad Gran Colombia, yo no se donde será eso, todavía ni se donde queda. Entonces hablamos por teléfono y ella fue a visitarme y le conté todo el problema y me dijo —que sus cosas y se va de acá”, yo le dije —isto” y como yo me hice unas amigas... por encima de la casa había un parqueadero y me hice amiga de dos monitas que eran de por allá de manzanares, buenas personas las chinas. Entonces yo les dije que me sacaran un maletín por encima del tejado, que ellas me lo recibieran allí y me lo tuvieran, yo le contaba todo a ellas, ellas me llamaban y hablábamos y un domingo yo salí y me fui, yo le dije a la señora un día que yo estaba aburrída —~~po~~ por que se va ir” yo no quiero trabajar acá mas, —ómo así que no quiere trabajar aquí?”, ella me dijo que me iba a subir el sueldo, me pagaba 1.5000 pesos mensuales, yo le dije que no, que era por el esposo. Yo le tenía como miedo, yo no era capaz de decirle que me estaba molestando ni nada de eso, preferí irme, entonces salí a donde las muchachas y les dije que necesitaba 500 pesos para comprar un par de zapatos y era para coger un taxi! Fui donde las muchachas y les dije embárquenme en un taxi y llévenme a tal dirección y bueno, el taxista me llevó y ahí me estaba esperando, ella me pago el taxi y me quedé trabajando donde ella.

Allá me aburrí, en el barrio los Alcázares, eso es por allá, y yo trabajé un mes no mas y me aburrí porque todo el mundo se iba y me dejaban sola en la casa, todo el mundo se iba a trabajar y llegaban siete u ocho de la noche, y yo me aburría... la señora se arreglaba y se iba, entonces me aburrí. Me vine otra vez donde yo trabajaba y había un señor que yo conocí, le dije que si no sabía de un trabajo, así en una cafetería o algo, y me dijo que si, que necesitaban en un salón de onces. Frente a la Universidad Central había un salón de onces y necesitaban una mesera, entonces me dijo, venga el domingo y empieza, y así yo le dije a la señora que yo no quería trabajar mas con ella que yo me iba a ir, dijo que por qué me había cansado, le dije —yo estoy aburrída, me quiero ir de acá, yo sola me quedo todo el día, hay veces llegaba diez u once de la noche y ella salía

temprano” y así hasta que me pagaron 15000 pesos el mes. Yo me fui. Yo me acuerdo tanto que tenía un maletinsito rojo, con eso yo andaba, fui ahí a hablar y un señor me recibió de una vez, muy buen patrón ese señor, a pesar de que él era muy joven. Lo único que yo peliaba era con el papá porque el papá era un viejito –ehochó” de esos –eanzones”, yo trabajaba pero mejor dicho, el viejo le gustaba mi trabajo, eso era para tender las mesas, tener todo listo porque los universitarios entraban eso era tempranísimo. Y yo vivía ahí mismo, porque yo le dije que yo no tenía donde vivir, entonces me dijo hagamos una cosa, entonces me trajo una cobija y como había de esos asientos largos de plástico, ahí los juntó en una piecita, me trajeron una almohada y cuando se iba me dejaba con doble llave hasta que él llegaba al otro día. Yo vivía bien, tenía baño y me bañaba, ahí juagaba mi ropa... Trabajé harto tiempo y después fue que un día me dio como un escalofrío, que el viejo regañándome que porque no lavaba los pocillos, yo le dije: yo estoy mal, y eso fue que me cogió una tembladera que parecía que yo estaba... y el regañándome, yo dije ¡ay! Yo le tiré el trabajo y yo me fui, y me fui a trabajar donde una señora en un hotel de cinco pisos, trabajaba de interna y de noche me tocaba trabajar; ahí claro que la señora me dio una piecita, me acuerdo tanto!, chiquitica con una camita, me daba mi desayuno, almuerzo y me pagaba lo mismo, 15000 pesos.

De ahí me fui con una señora que me dijo que me fuera con ella a vivir, pero ahí fue otro problema porque la hija de ella me estaba celando con el marido, no, mejor dicho el desastre! Me había llevado un colchón, y me tocó dejar el colchón y yo me vine otra vez, entonces había unos boyacenses que vivían en una casa viejita y eran como quién dice conocidos, yo los conocía porque trabajan por ahí cerca, entonces me dijeron que me fuera a vivir, que ya la casa era viejita pero que tenían una camita, me fui me fui un ratico, pero yo no me amañe porque eran casi puros hombres, y dele otra vez con los mismos problemas. Después de ahí me fui, me dijeron que la señora Matilde necesitaba una empleada, fui a hablar con ella, yo sin conocer.... yo sí la había visto porque ella compraba allá donde yo trabajaba pero... yo fui y hable con ella, bueno listo, me recibió y me llevó para la 24 con carrera 13 a trabajar en un apartamento de ella, así, después yo me empecé a independizar y así me fui levantando” (G.M. mujer matapí, proveniente del Mirití, Bogotá, 2003).

La riqueza narrativa de este relato, generalizable a la de la mayoría de las mujeres que llegaron durante los 80, ilustra de manera precisa los avatares de la vida en la ciudad y la manera en que se movilizan los recursos individuales de cada migrante en aras de desafiar las exigentes condiciones laborales de la capital. Pero además permite entrever uno de los principales problemas que enfrentaron y que continúan enfrentando las mujeres que trabajan como empleadas en casas y negocios: el acoso y el abuso sexual. Este flagelo que parece ser parte de la estructura de subordinación del trabajo doméstico en América Latina y el mundo, no ha hecho más que aumentar la incertidumbre de las mujeres migrantes quienes, bajo el temor a perder su trabajo y el desconocimiento de sus derechos, guardan silencio; un silencio que se extiende al conjunto de la sociedad, cuya indiferencia y falta de voluntad política han permitido seguir reproduciendo este tipo de prácticas.

En el caso bogotano y como ya habíamos mencionado, una transformación importante tuvo que ver con el paso del servicio doméstico interno o residente al servicio –por días”. Dicho cambio, lejos de ser producto de una preocupación filantrópica por las condiciones de explotación de la mujer, ha producido y es consecuencia de nuevas condiciones de precariedad y opresión femenina que se han agudizado en el país y en la capital colombiana

desde los años 90. Aunque como bien lo señala Dominique Vidal (2007:10) para el caso de Río de Janeiro, la figura de la empleada doméstica de la actualidad está lejos del servilismo de antaño, se continúa imponiendo a las empleadas jornadas excesivas de trabajo, actividades degradantes, responsabilidad exclusiva en todo tipo de tareas productivas y reproductivas relativas al hogar y al cuidado de sus miembros, sin derecho a pausas o vacaciones remuneradas y en condiciones débilmente reguladas. Así, algunas mujeres han negado históricamente a otras el derecho de ser madres, esposas o habitantes de la ciudad y de sus espacios recreativos y culturales, abogando la oferta de alojamiento, alimentación y, en algunos casos, educación básica, como justificación a todo tipo de abusos que abarcaron desde la violencia sexual hasta la negación del derecho a la salud (Gill1995:7). Actualmente el servicio doméstico “por días” se ha visto apoyado por varios factores estructurales entre los que cabe resaltar la baja en el salario de las clases medias así como modificaciones urbanísticas generalizadas que han hecho cada vez más reducidos los espacios de habitación, eliminando el tradicional “cuarto de servicio” que servía para alojar a la empleada interna.

Pero la razón más significativa para este aparente “relajamiento” en las condiciones de trabajo se debe a la crisis del sistema de seguridad social (salud, jubilación, prestaciones laborales, licencias de maternidad, etc) que se traduce en la flexibilización de los contratos de trabajo y en la transferencia a los propios empleados de responsabilidades referentes a su protección y bienestar (Bauman, 2003; Sennett 2000). Es así como en nuestros días, una empleada doméstica regresa a su casa en las noches, está un poco menos expuesta a los abusos generados por el trato continuo con los miembros de la familia empleadora, está en mejores condiciones de fundar una familia y puede disponer con mayor autonomía de su escaso tiempo de reposo. Sin embargo, el salario ínfimo (fijado en 30.000 pesos el día¹¹¹) a cambio de sus arduas tareas, hace que ésta no tenga más opción que escoger como lugar de habitación los barrios más periféricos y de menor costo en la ciudad, en condiciones de precariedad extrema y a varias horas de distancia de su lugar de trabajo. La jornada de estas mujeres se triplica entonces al tener que dividirse entre las obligaciones de su propia familia, los interminables trayectos en transporte público y las tareas de las casas de los empleadores que, no por haberse modificado en su estructura temporal, han disminuido en esfuerzo y en cantidad. Como si esto fuera poco, la mujer empleada “no residente” debe descontar de su sueldo el transporte, que en Bogotá puede suponer dos o tres buses en cada trayecto, los uniformes de trabajo, y en la mayoría de los casos, el presupuesto destinado a la salud y la jubilación, dado que muy pocos empleadores consideran como su responsabilidad encargarse

¹¹¹ Equivalentes a 13 euros o a 16.7 dólares (tasa de cambio de junio de 2012)

de estos gastos, como tampoco asignar períodos de vacaciones o compensaciones monetarias por antigüedad, enfermedad o maternidad. Aún existente desde hace varias décadas, las leyes que regulan el servicio doméstico son una quimera en países como Colombia (León 1991), en donde esta actividad ha sido uno de los mecanismos más poderosos para dar continuidad a la desigualdad racial, sexual, étnica y socio-económica en los espacios urbanos.

A pesar de estas inmensas dificultades, los hombres y las mujeres siguieron insertándose en lo que se constituyeron en los nichos laborales por excelencia de la población indígena migrante: el servicio doméstico para las mujeres; la construcción y la vigilancia para los hombres. De hecho, es interesante anotar que tanto hombres como mujeres trabajadores tienen una percepción positiva de estas actividades y las asumen con gran optimismo:

Yo salí a los 12 años para Leticia para seguir estudiando pero, como no se pudo, he pasado por Bogotá varias veces y he sufrido. Todo eso lo hace cambiar a uno, las dificultades. De lo que me ha pasado siempre tiene que quedar algo bueno. Lo que me ha quedado a mi es que yo he visto que hay paisanos que han vivido en peores condiciones que uno y han surgido! Han salido adelante! Y yo digo: ¿será que no voy a poder? Con ese pensamiento estoy acá todavía. ¿Por qué no? No quiero quedarme así como estoy, esto no me sirve. Todos mis parientes eran líderes allá en la Chorrera. Si ellos fueron así yo por qué me voy a dejar ahora? Yo sigo trabajando en lo que sea, en lo que me salga porque sé que algún día voy a salir adelante (E.G. hombre Uitoto proveniente de la Chorrera, Bogotá, 2009)

Esto es especialmente válido para las mujeres quienes a partir de los cambios mencionados más arriba, consideran el servicio doméstico como un factor emancipador que les ha permitido fundar sus propias viviendas y, en sus reducidos tiempos libres, ampliar sus redes sociales con otros *paisanos* y conocidos y sobretodo aprender a abrirse paso en la ciudad. Esto tiene que ver en parte con lo mencionado por la ya citada Jeanny Posso (2008) quien resalta que a pesar de constituirse como uno de los empleos menos calificados y precarios, este segmento del mercado de trabajo ofrece ciertas ventajas. Por ejemplo, permite a las mujeres entrar y salir de éste fácilmente, cuando se presentan otras oportunidades laborales o económicas en la ciudad o cuando los ritmos de su ciclo de vida –uniones conyugales, períodos de procreación- así lo requieren (2008:17). Pero también, en el caso que nos ocupa, dicha calificación positiva se relaciona con el valor que se le da al sufrimiento como parte de toda actividad que represente transformar el esfuerzo físico y personal en ganancia y, por ende, en abundancia. Así, es común escuchar reflexiones como “esa patrona me enseñó a sufrir”, “usted primero tiene que sufrir para ganar” o “a pesar del sufrimiento yo aprendí mucho en ese trabajo” cuando no percepciones auto-subordinadas que definen los oficios poco remunerados como los únicos espacios para los cuales las mujeres y los hombres

indígenas tienen disposiciones incorporadas que los hacen especialmente competentes y aptos para ellas:

—La gente por lo menos de acá, prefiere la gente indígena (...) por el trabajo, por muchas cosas uno se da cuenta. La gente me ha dicho: yo no quiero la niña de acá, yo prefiero si es de por allá. Yo tuve una patrona que me decía —si usted es del Amazonas entonces si”; por lo que se imaginan que uno es trabajadora. Por lo que allá uno está acostumbrado a levantarse a las cuatro de la mañana, a trabajar en el sol o a cargar bultos” (P.R. mujer Nonuya proveniente de Peña Roja, Bogotá 2003)

Como lo evidencia este testimonio, al parecer, en este sector laboral las patronas consideran que las mujeres indígenas están —naturalmente” mejor calificadas que aquellas que no lo son, para trabajos que como el servicio doméstico requieren una actividad física continua. Se piensa que estas están habituadas a las arduas tareas de la chagra, por lo que son más fácilmente contratadas con respecto a otras poblaciones a las que el imaginario popular les atribuye características como la pereza o la poca disponibilidad para el trabajo. No debemos olvidar que en Bogotá, territorio por excelencia de la población no indígena, la valoración de lo indígena es un fenómeno reciente y difundido de manera parcial. Esto tiene eco en el caso de las mujeres quinceñas ecuatorianas examinado por Mary Crain quien anota que estas —se dan cuenta de la importancia que conlleva construirse una identidad pública que llame la atención hacia su exclusividad y adaptabilidad” (2001:370), incluso dentro de marcos subordinados de relaciones.

En Leticia la consolidación de estos nichos laborales ha sido mucho más difícil por la reducida oferta tanto en el servicio doméstico como en la construcción, ambos ligados a la oscilante economía regional amazónica y a las limitaciones en la estructura urbana y económica de la ciudad. Esto parece confirmarlo el estudio de Banco de la República citado anteriormente en el que se demuestra que las ciudades periféricas un promedio de 8 a 9 trabajadores sobre 10 laboran en la economía informal¹¹². De allí que las actividades en las que se desempeñan los hombres y mujeres trabajadores tiendan a ser mucho más diversificadas que en la capital del país, con periodos de duración más cortos y sobre todo menos rentables. Entre las mujeres que tuvimos la oportunidad de entrevistar durante el trabajo de campo encontramos que muchas de ellas habían ejercido como costureras, aseadoras, niñeras, vendedoras ambulantes y cocineras, alternando estas actividades con la venta de artesanías o productos alimenticios y con periodos dedicados al servicio doméstico —por días”, una modalidad que en la capital amazónica es mucho más generalizada que el servicio —interno”, más asociado con Bogotá. Aunque es frecuente que los miembros de la elite comerciante y política regional empleen mujeres indígenas en sus casas, los contratos

¹¹² El Tiempo, marzo 18 de 2012 p. 2

son de palabra y no cumplen con el más mínimo requerimiento legal. Al respecto una mujer nos contaba:

L. Qué hace tu hija?

R. Mi hija trabaja en casa de familia.

L. Y ¿le ha ido bien?

R. De patrona tiene una súper mala patrona. Me ha dado muchas quejas que es una gritona, que es una altanera que cuando quiere la echa, cuando quiere la regresa. Pero yo me he dado cuenta que se nota en la muchacha que es trabajadora porque ella le toca de 6 a 6. Sale a las 6 de la tarde! Se baña y se cambia y se va a estudiar. Entonces en ella se nota el interés del trabajo. Ya lleva dos meses trabajando! Lo único bueno es que han sido muy cumplidos en el sueldo.

L. Cuánto le pagan?

R. Le pagan 150.000 pesos.

L. Tan poco? Eso no es ni la mitad del salario mínimo! ¿Tu sabes que eso es ilegal?

R. No le digo que aquí es mas lo que se trabaja que lo que se gana? Ella trabaja de 6 a 6 y hasta los sábados. Pero...es eso o no es nada!

L. Y tiene acceso a la seguridad social?

R. ¡Nada! ¡Sin garantías de nada! Es súper difícil aquí que usted en una casa de familia se gane usted el mínimo y esté asegurada ¡es súper difícil! Yo creo que aquí si hay unas tres o cuatro casas que hagan eso en el sector de Leticia ya es mucho!

Como vemos, este fragmento de entrevista confirma que ~~la~~ situación de la trabajadora doméstica no dependen de normas objetivas, sino de las costumbres seguidas dentro las familias y de la visión subjetiva del empleador/a” (Posso 2008:17).

Adicionalmente, la *localización* periférica de Leticia pareciera hacer más corriente la irregularidad en el mercado laboral, la inexistencia de contratos, el no pago de prestaciones sociales y la falta de sanciones a quienes incurren en estas prácticas, lo que muchas veces se agrava por los débiles vínculos entre los migrantes indígenas y la institucionalidad nacional; dicha situación se manifiesta por ejemplo en la ausencia de documentos de identidad, un requisito fundamental aunque el empleo no siga ningún parámetro legal. El caso de un joven uitoto migrante forzado de Araracuara puede ilustrar muy bien este aspecto y, al mismo tiempo, mostrar que en la capital departamental las limitaciones de la informalidad son mucho más marcadas que en Bogotá, condición que puede afectar mucho más a los hombres que a las mujeres:

En una visita a la comunidad del kilómetro 6 me encuentro con Derby, de 16 años de edad, quinto hijo de una familia uitoto-bora. Me cuenta que la primera en venir a

Leticia fue su abuela paterna. Luego vino una de sus hermanas y finalmente su papá, su mamá y sus dos hermanos, uno mayor y uno menor, pues en el 2002, en plena toma de la guerrilla, empezaron a ser presionados para que se unieran a las filas guerrilleras. Las Farc ofrecían dinero y trataban de convencer por todos los medios a las personas para que se uniera a la guerrilla. Sus padres, temiendo que los muchachos fueran enrolados a la fuerza decidieron dejar la comunidad de la que Derby tiene muy buenos recuerdos. Bajaron tres días por el río, tres días en los que nunca paró de llover. Llegaron a la Pedrera, donde vivía una familiar y allí estuvieron tres meses. Finalmente vinieron en el avión del ejército a Leticia. Fue muy difícil conseguir el lote en la comunidad de Nuevo Milenio Kl 6 donde la gente alegaba que eran nuevos y que por lo tanto no tenían derecho. Después de muchos problemas lograron que se les adjudicara un pequeño terreno para levantar la casa pero no una chagra para cultivar, por lo que su situación muy pronto se deterioró. Su mamá encontró trabajo en Leticia como empleada doméstica instalándose en un pequeño cuarto en el casco urbano con su hijo menor. Esto puesto que los horarios y el costo del transporte le impedían continuar en la comunidad y su relación conyugal terminó por debilitarse, motivando la separación de la pareja. Por su parte, su hermano mayor, tras muchos meses de búsqueda, encontró un empleo como cargador de pescado en el aeropuerto mientras que el padre, ya adulto y sin ninguna experiencia previa, ha tenido que conformarse con el trabajo en fincas vecinas, cuando algún dueño requiere servicios de manutención. Durante su estadía en las inmediaciones de Leticia, Derby ha trabajado varias veces en las obras de reparación de la carretera que une a la comunidad con la ciudad. Sin embargo una dificultad surgió cuando en la obra se dieron cuenta de que no tenía ningún documento de identidad que permitiera establecer unas condiciones contractuales un poco más reguladas. Fue suspendido entonces de la obra y no se le reconoció ningún tipo de indemnización por la interrupción de un arreglo que fue verbal y que se hizo en términos que el muchacho indígena no comprendió a cabalidad. Desde entonces ha intentado obtener su certificado de nacimiento pero esto no ha sido posible puesto que sus parientes cercanos abandonaron Araracuara y al parecer, nadie sabe dar razón del paradero o de la existencia del documento. Sin este, no le ha sido posible encontrar ningún otro trabajo, y según él, tampoco ingresar a terminar el bachillerato. Esto ha obligado a Derby a quedarse en su casa cuidando de algunos pollos raquíuticos, esperando alcanzar la mayoría de edad legal (18 años) para intentar tramitar en Leticia el documento de identidad nacional que le permita tener una hoja de vida (Fragmento de diario de campo, Leticia, abril de 2009)

Tal y como se expresa aquí, en Leticia prevalece un tipo de mercado laboral que reproduce condiciones subordinadas de etnia, clase y género, que se caracteriza por la precarización extrema de las regulaciones del trabajo, pero que puede penalizar mucho más a los hombres que a las mujeres puesto que estas últimas no necesitan los mismos requerimientos formales para ingresar al servicio doméstico, una actividad que, aunque acusa múltiples deficiencias, emplea a mujeres desde cortas edades, sin referencias o experiencia previa, como un práctica histórica sustentada en profundas relaciones de servilismo.

En este contexto, en el caso de los hombres residentes en Leticia o en sus inmediaciones, la lista de actividades es todavía más compleja pues incluye, además de los oficios ya clásicos en la ciudad como albañiles y vendedores ambulantes, algunos oficios asociados con los entornos selváticos y fluviales como motoristas y jornaleros de las fincas circundantes. Dichos oficios están igualmente sujetos a condiciones alarmantes de informalidad por cuanto

la duración de los contratos suele ser incierta como también los montos y los días de pago. La subcontratación es moneda corriente y con ella los abusos de confianza entre *paisanos* ligados al incumplimiento de tiempos y obligaciones contractuales. Volviendo a la historia del albañil uitoto que citamos en el capítulo anterior, este nos contó:

—Cuando recién llegué de Bogotá yo duré casi 4 meses sin trabajo, aburrido, ya como deprimido. Me la pasaba los días encerrado en donde mi hermana viendo televisión y ella ponga y ponga problema porque yo no colaboraba con plata para la casa. Un día me encontré un paisano en la calle que me dijo que tenía contactos así para trabajar en *la rusa*¹¹³. Lo primero que conseguimos fue un trabajo para techar unas casas por allá por el aeropuerto. Como yo no tenía papeles ni referencias ni nada pues fue él el que firmó el contrato y quedamos en que pagaban un millón de pesos que después nos repartíamos entre los dos. Pero el paisano se perdió ya al final del trabajo y como él era el único que podía reclamar a los señores contratistas la plata, porque ahí figuraba era el nombre de él, entonces perdí. De ahí otro paisano me dijo que necesitaban un piloto para una lancha y pues, yo no sabía mucho de eso, pero le dije que sí, que claro, que yo era un duro pa'eso. Era un trabajo pa ir y venir de Leticia a Iquitos. La cosa su puso fea fue cuando nos detuvo la policía y resultó que en el bote lo que había era pura coca! Escondida en el timón, en la caja de herramientas. Yo no sabía nada! Algunas veces le hago a eso porque yo se que es peligroso así con la policía, pero igual gano un poquito más. (S.S hombre uitoto de la Chorrera, Leticia 2007)

Ante estas condiciones, tanto Leticia como Bogotá se convierten en territorios en donde es necesario aprender a vivir el día a día, desenvolviéndose de la mejor forma posible para captar los escasos y desiguales recursos sociales y económicos necesarios para subsistir. El “empeño” mensual de los electrodomésticos duramente conseguidos tras semanas de trabajo, la solicitud de prestamos de dinero a agiotistas para solventar las deudas, el cambio constante de habitación, el ejercicio de la pluriactividad, los reacomodos familiares y el remplazo de un sistema formal de seguridad social por prácticas de solidaridad familiar y extra familiar son mecanismos sumamente frecuentes de adaptación a la precariedad urbana. Lo es también la movilización de las redes sociales y de los recursos individuales para conseguir algún trabajo extra o el dinero necesario para pagar los servicios, el arriendo y las diferentes necesidades que surgen en el día a día.

Todo esto acerca a los indígenas migrantes de ambas ciudades a la experiencia de otros residentes, migrantes o no, que entran a formar parte de los sectores populares y de sus estilos de vida. Es cierto, en este sentido, que las relaciones de clase se manifiestan en sentimientos de profunda distancia social que muchas veces aumentan la incertidumbre y la sensación de atopia (fuera de lugar) de los hombres y mujeres (Posso 2008). Pero, por oposición, dichas relaciones ayudan también a hacerse un territorio propio en la ciudad en donde se comparte y se actualiza la memoria colectiva de la que ya habíamos hablado en el capítulo 2, una

¹¹³ La Rusa es el término que designa coloquialmente a la construcción.

memoria compuesta de patrones de consumo cultural definidos por una ética y una estética particular, referentes espaciales y lugares de esparcimiento. Así, a través del contacto con otros residentes urbanos se genera progresivamente un “aprendizaje del rebusque” que incluye, por ejemplo, la identificación de los lugares menos costosos para abastecerse de víveres, ropa y alimentos, las posibles ofertas de trabajo, las actividades culturales y deportivas más rentables y los pequeños placeres que hacen de la ciudad un lugar deseable a pesar de su dureza: la posibilidad de compartir un pollo asado, un helado, unas cervezas, una función de cine dominical o un tarde en el salón de belleza.

Los ritmos laborales de Bogotá y Leticia determinan así las presencias y ausencias de los migrantes indígenas en el espacio público, dotando de identidad y sentido ciertos barrios, mercados, parques y discotecas. Aunque volveremos sobre estos espacios en el próximo capítulo, es evidente que estos son apropiados por los migrantes en términos de aquella relación histórica que constituye la clase social: el producto de las relaciones que establecen hombres y mujeres frente a los medios de producción y distribución y a las formas culturales que se asocia con ellos (Thompson 1967 en Gill 1995:15). En el caso de Leticia por ejemplo, donde los lugares de esparcimiento están claramente diferenciados espacial, nacional, racial, social y económicamente, una mujer nos contaba:

A veces cuando vienen los compañeros de las organizaciones indígenas me llevan para Várzea¹¹⁴, por allá! pero ves que es un choque ir a Várzea...mmm...es un lugar que tiene mucha influencia del interior. Entonces uno va y uno dice: esta no es la gente de acá, no es la música de acá, si me entiende? Uno se siente extraño y como que no sabe como comportarse. Allá hay mucho estudiante, mucha gente blanca. En cambio uno va por acá al Trébol y se escucha música peruana, vallenato, lo que es de uno, si me entiende? Entonces eso como que a mi me gusta más porque no estoy pensando así que qué voy a tomar o como se baila esa música (R.B. mujer proveniente de la Chorrera, Leticia 2009)

En Bogotá además de la escogencia de ciertos bares y discotecas que, cómo veremos luego, cumplen un rol determinante en la apropiación de la ciudad y la reactualización de las redes sociales, la adscripción de clase se hace evidente, por ejemplo, en el consumo musical, un referente supremamente importante que se convierte en un verdadero signo de distinción. En efecto, los “hombres y mujeres trabajadores” son verdaderos especialistas en géneros como el

¹¹⁴ Várzea es un bar-restaurant lexiciano fundado por migrantes bogotanos miembros de algunas de las ong’s ambientalistas que tienen sede en la ciudad. Este ocupa un lugar muy importante en la configuración del espacio lexiciano puesto que durante sus más de diez años de funcionamiento se ha convertido en el lugar de encuentro nocturno de estudiantes, extranjeros y funcionarios venidos del interior. La descripción de Jorge Aponte resulta supremamente acertada: “Várzea, refugio de los estudiantes de la universidad temerosos todos de la ciudad. Nuestro lugar, nuestra música, nuestra rumba se encuentra allá, lejos y desconexa de esas dos ciudades extrañas, con una dinámica que no alcanzamos a entender; lexicianos y tabatinguenses no nos cuadran del todo, la selva mitificada en nuestras cabezas no admite la ciudad, la ciudad selvática y sus peculiaridades se nos escapan entre los dedos y la escondemos. Somos diferentes, recreamos una identidad diferente lejana de lo urbano amazónico, así nuestros trabajos tengan como eje central justamente eso, que le da una especial característica a estas ciudades, la Amazonia”.(2008:176)

vallenato, estilo musical que despierta las más vivas pasiones. No pocas veces asistimos durante el trabajo de campo a acaloradas discusiones entre coleccionistas sobre cuál grupo o interprete componía mejores canciones o expresaba adecuadamente en sus letras los dramas de la condición humana.

En ambas ciudades otra dimensión importante de esta “consciencia de clase” la constituye la estética corporal, un renglón al que hombres y mujeres destinan una parte significativa de sus ingresos; los primeros en ropa y accesorios, las segundas en procedimientos de belleza. Extensiones de cabello, tintes rubios, maquillaje, elaborados manicures y técnicas depilatorias componen así los rituales de belleza de una buena parte de las mujeres trabajadoras; todo lo anterior complementado por esmeradas combinaciones de accesorios y prendas que resalten todos los atributos femeninos posibles dentro de una estética de voluptuosidad asumida. El siguiente fragmento del diario de campo ilustra este propósito:

Es sábado y es día de salir de rumba con los paisanos. Me he dado cita a las 9pm en la casa de Rosa, mujer uitoto empleada de servicio por días, residente en la capital desde hace 8 años. La discoteca a la que nos dirigimos queda en un lugar poco reputado del centro de Bogotá. Me digo que necesito pasar lo más desapercibida posible, no sólo porque no quiero atraer a los amigos de lo ajeno al ser tomada por alguien que tiene dinero, sino también porque quiero minimizar cualquier tipo de atractivo sexual que pueda desprenderse del hecho de ser una mujer blanca, de clase media-alta, que sale sola a bailar con los indígenas. Procedo entonces a ataviarme con un viejo jean holgado, una camiseta desteñida y unos tenis de tela; no me maquillo ni hago mayores esfuerzos por arreglar mi desaliñado peinado. Tomo además mi mochila uitoto asumiendo que será un símbolo de empatía. Pensándolo bien, mi atuendo difiere poco del que uso para ir a bailar salsa con mis amigos antropólogos. No pienso más en la cuestión. Al llegar a su casa, Rosa no oculta su sorpresa. Vestida con sus mejores galas replica:

R: “tu no te vas a ir así ¿verdad?”

L: pues claro que sí! Yo no traje más ropa y además así estoy muy bien, o no?

R: usted perdonara, pero me da pena salir contigo así. Más parece que fuera a arrancar yuca! (risas). Si quiere yo le presto un jean!

Logró convencerla que no necesito ninguna modificación. Sin embargo, cuando llegamos al lugar, siento todo el peso de la atención que despierta mi presencia. Hombres y mujeres me miran de arriba abajo. Desde entonces me gano el molesto sobrenombre de “la burguesita” aunque probablemente, en el alguno de los círculos sociales que me son próximos sería considerada como todo lo contrario. (Bogotá, 2007)

La situación descrita en este fragmento y el valor de los marcadores estéticos nos acerca a un hecho social por excelencia en tiempos de globalización: la imaginación. Appadurai (1999) quien reflexiona profundamente sobre esta fuerza, registra que ésta, expresada en las pautas de consumo, de estilo y gustos ha dejado de ser un asunto individual y de escapismo de la vida cotidiana. En sus palabras:

—Se trata de una facultad que interviene en la vida cotidiana de las personas de diversas maneras: es la facultad que permite a las personas considerar la emigración como remedio para resistir a la violencia del Estado, buscar compensaciones sociales y diseñar nuevas formas de asociación cívica y colaboración (...). Esta dimensión de lo que he denominado el "trabajo de la imaginación" no está del todo dissociada de la imaginación como facultad creativa, reflejada en asuntos de estilo, modas, deseos y búsqueda de riquezas. Pero también es un crisol para el trabajo cotidiano de la supervivencia y la reproducción. Es el lugar donde se encuentran los asuntos relacionados con la riqueza y el bienestar, los gustos y deseos, el poder y la resistencia" (1999).

Ahora bien, no obstante los hombres y mujeres migrantes parecen identificarse sin mayores dificultades a estos marcadores de la clase popular, el rebusque también genera sus propias jerarquías, atravesadas por las desiguales expectativas asociadas a cada sexo. Estas están dadas, en primer lugar, por el tipo de actividad laboral que se realiza, clasificación que confirma el valor social que se le da al trabajo dentro del mundo indígena, tanto en las comunidades como en los contextos urbanos. En el caso de las mujeres de ambas ciudades, el lugar más bajo de la jerarquía social lo ocupan quienes "viven de vagas". Esta expresión se refiere a quienes no realizan ninguna actividad remunerada, dependen para su subsistencia del dinero que proveen sus compañeros sentimentales y por lo general, no viven con sus hijos. Luego se encuentran las distintas modalidades de servicio doméstico, oficios de aseo, cocina, atención en restaurantes o cuidado de niños y personas mayores; y, en el punto más alto, el trabajo como dependienta de almacén que requiere un trato directo con los clientes, una apariencia física cuidada y sobre todo la puesta en práctica de nociones básicas de contabilidad o administración. En Leticia, donde el trabajo en los almacenes no es común por estar reservado a otros grupos sociales no-indígenas, este puesto lo ocupan las mujeres que se desempeñan como enfermeras o asistentes de las diferentes ramas de la salud. En cada una de estas posiciones es fundamental haber fundado una familia; de lo contrario, la mujer es inmediatamente puesta bajo la sospecha de una anomalía moral o física y sancionada mediante comentarios malintencionados, burlas y rumores. En el caso de los hombres las distinciones suelen hacerse siguiendo las jerarquías en las que se dividen los oficios, por ejemplo en la construcción en donde se habla de aprendiz, ayudante, maestro y de las diferentes especialidades como pintor o responsable de acabados.

En segundo lugar, dichas jerarquías se expresan en función del tipo de vivienda y de bienes suntuarios a los que se tiene acceso. Aunque es una situación poco común, la consecución de una casa propia es un elemento muy apreciado por la comunidad migrante, símbolo de éxito y de perseverancia en el trabajo tanto para hombres como para mujeres, aunque esta se ubique en los extramuros de la ciudad. Mucho más frecuente es la referencia a los bienes asociados con las tecnologías de la comunicación y el ocio. Como ya lo habíamos mencionado, los teléfonos celulares de última tecnología, televisores, computadores, DVDs y equipos de

sonido de potencia insuperable, forman parte recurrente de la panoplia que todo hombre o mujer migrante tratará a toda costa de adquirir y hacer ver a sus parientes y conocidos. Esta “fiebre de tecnología” hace que los indígenas residentes en Bogotá adquieran grandes conocimientos sobre formas de crédito, lugares de reparación y adquisición de los preciados electrodomésticos. En Leticia, dadas las condiciones mucho más precarias de vivienda, más que los bienes ya mencionados, el objeto más codiciado es la moto, medio de transporte predilecto en la capital amazónica.

Por último, los niveles educativos generan también sus propias divisiones. Para los hombres y mujeres por igual es importante haber terminado el bachillerato y haber hecho por lo menos un curso técnico que le siga a esta formación básica.

B. La clase media migrante

1. Indios acomodados y formas de distancia social

Porque anda en cicla y se compra una moto aayyy!!
Pero es que ellos no saben que el gota gota gota lo tiene
apretado
Porque anda en moto y se compra un carrito ayy!!
Esta traqueteando
Pero es que ellos no saben como es que la compraventa lo tiene
amargado
Trae cuota atrasado,
Anda el carro varado
Porque paga una renta y se compra una casa aayyy!!
Ya es testafarro.
Pero es que ellos no saben como la constructora lo tiene
dobleteado
Han pasado nueve años
Y la cuenta no ha mermado
Te critican si no tienes
Y si tienes que de dónde viene,
Solo miran lo que les conviene
Eso es lo que sienten los que no te quieren
(Fragmento de la canción La Tusa, Integración Casanova 2011)

Uno de los aspectos más interesantes que se decantan del trabajo de campo de esta investigación es la progresiva complejización de los mecanismos de definición de estatus, distinción y jerarquía social al interior del grupo de hombres y mujeres migrantes tanto en Leticia como en Bogotá. Aunque la gran mayoría de *paisanos* llegados durante los 80 se desempeñaron en las actividades ya descritas, algunos hombres y mujeres constituyeron trayectorias individuales que los llevaron a definirse o a ser definidos como una clase aparte

dentro de la comunidad migrante: “los indios acomodados” o “los gomelindios”, como los llaman jocosamente los hombres y mujeres trabajadores. ¿Quiénes integran esta categoría? La respuesta varía de acuerdo a las ciudades, aunque en todos los casos se trata de hombres y mujeres que han escogido como parejas a personas no-indígenas y que cuentan con condiciones de vida mucho más favorables que los migrantes “trabajadores”.

En Leticia, este grupo lo conforman principalmente las mujeres llegadas a partir de la década del ochenta que lograron entrar a la Escuela Normal Superior o a las diferentes especializaciones para desempeñarse como maestras, bien sea en las escuelas de educación primaria y secundaria o en los recientes programas de etnoeducación. Aunque es evidente que no comparten las mismas dificultades que algunos de sus paisanos, su situación tampoco puede calificarse como ideal, pues al igual que todos los indígenas residentes en la capital departamental estas mujeres deben saber multiplicar sus ingresos, que no pasan del salario mínimo, para solventar importantes deudas, pagar la educación superior de sus hijos y en la mayoría de los casos, sostener a algún pariente que ha venido a estudiar o a buscar trabajo a la ciudad. En este sentido, aquello que las diferencia de sus paisanos no es la capacidad de “rebuscar”, pues muchas veces éstas recurren a las fuentes de ingreso más diversificadas y creativas para “terminar el mes”. Tampoco lo son necesariamente unas pautas de consumo cultural específicas. Estas expresan la misma nostalgia de todo migrante por los alimentos de sus regiones de origen, se sienten atraídas por referentes culturales como la música vallenata o los cantos tradicionales e intentan mantener los vínculos con su familia en las comunidades de origen a toda costa.

Lo que en realidad marca una frontera evidente entre ellas y el resto de la comunidad migrante es la importancia que dan a la distancia social, un mecanismo que, además de cumplir una función de distinción, es sobretodo garante de una autonomía ganada a un alto costo emocional y social. Veamos un caso tomado del diario del campo.

En la mañana voy donde a casa de Marta, en la urbanización La Ceiba, cerca al aeropuerto de Leticia donde vive con su esposo, su hermano y sus dos hijas. Ella, indígena uitoto, salió de la Chorrera en 1991. Vivió 3 años en Bogotá, allí conoció a su marido, un mestizo de la Pedrera, funcionario de una corporación regional. En la Pedrera se instalaron dos años y finalmente llegaron a Leticia, donde llevan una década. Como muchas mujeres de su época pasó del internado en Chorrera al internado en Puerto Leguizamo donde terminó el bachillerato. Una vez en Leticia, con la ayuda de su esposo, Marta cursó la Escuela Normal Superior y se convirtió en maestra de primaria. Ha trabajado en una buena parte de los colegios de Leticia y sus alrededores.

Su casa, muy parecida a todas las que conforman el barrio, se ve bastante sólida y moderna, construida con materiales convencionales, delimitada por andenes pavimentados y zonas verdes. Al interior, ésta cuenta con dos cuartos, baño y

cocina, un amplio patio y una sala que Marta ha dividido mediante una biblioteca para deslindar una pequeña habitación. En ella han vivido dos de sus sobrinos y su hermano, todos provenientes de la Chorrera, todos motivo de grandes decepciones para ella. Al respaldo, un gran televisor y varias sillas mecedoras demarcan el espacio de socialización familiar. Hace pocos meses terminó de pagar el préstamo a la cooperativa de maestros que le permitió construir su casa y comprarse una moto para no depender de la disponibilidad de su marido ni pagar transporte privado todos los días hasta su trabajo. Para asegurar un dinero extra, vende “puriches” de copoazú, jugos congelados de esta fruta, muy codiciados por los niños amazónicos que los compran en pequeñas bolsas de plástico a 200 pesos.

Me cuenta que casi no se ve con “la paisanada” y se define a sí misma como una “india requeñecuda”, es decir como alguien complicado y difícil de tratar. Difiero bastante de esta opinión, pues me parece una mujer muy amable que, sin conocerme, me ha recibido con los brazos abiertos, ha compartido conmigo su comida, su tiempo y sus deliciosos puriches. Luego corrige esta percepción y me explica que es más bien “una india independiente” que gracias a su trabajo ya “se ha hecho a la comodidad”; por eso no le gusta “meterse así con cualquiera, andar en cualquier roto”, “comer cualquier cosa”. No frecuenta tampoco los bailes tradicionales en las malocas cercanas a Leticia porque en su opinión no son lo mismo que en Chorrera “aquí mezclan mambe con trago, baile tradicional con reggaetón”. Tiene una percepción muy negativa de los indígenas trabajadores a quienes describe como vagos y alcohólicos. Es quizás el consumo de alcohol lo que más lamenta del comportamiento de los hombres y mujeres en la ciudad, pues afirma que es a causa de este que los indígenas no cumplen con ninguna responsabilidad y, en últimas, “no progresan”. Por sus opiniones y su falta de interés en las actividades lúdicas y políticas de los migrantes intuye que sus paisanos la rechazan. Su semblante se entristece. Agrega que de todas formas ella esta muy bien así, aunque se sienta sola porque “quiere mantenerse alejada de tanta envidia y de tanto chisme que es lo que más le gusta al paisano apenas ve que uno tiene un poquito más que ellos”.

Me sorprende que, pese a sus afirmaciones, Marta habla la lengua, consume regularmente alimentos que le envían de la comunidad como tortuga, mico y casabe y, sobretodo, tiene una pequeña chagra en un espacio frente a su casa. Allí cultiva, en pequeñas cantidades, yuca y plátano aunque aclara que para ella la chagra, como única fuente de sustento significa dependencia, “toca pedir hasta para comprarse un agua”.

En los días en que muy amablemente me deja acompañarla realizamos diferentes actividades. Algunas veces vamos en moto al mercado a comprar pescado que es la carne que más le gusta o frutas para los puriches que vende. No suele ir al “mercadito” donde venden productos netamente indígenas porque prefiere esperar a que se los envíe su familia. Otras veces vemos televisión en compañía de su esposo y en días de fútbol, vamos a comprar una “picada” (mezcla de diferentes carnes fritas) a Tierras Amazónicas, uno de los restaurantes más famosos de Leticia, para luego compartirla en familia. Los domingos en la mañana vamos al aeropuerto a llevar “remesitas” para su familia en la Chorrera. Al despedirnos, Marta se irá seguramente a jugar basquetbol con el equipo del colegio y luego, saldrá con su hija, ya casi adulta, a comer un helado a hacer alguna vuelta en el centro de la ciudad. La mayor de sus hijas está estudiando en Politécnico Granacolombiano, una prestigiosa institución universitaria de Bogotá; la menor iniciará pronto una formación para ser azafata. El ingreso de sus hijas a la educación superior es para Marta el mayor de sus triunfos (Fragmento de diario de campo septiembre 2007, Leticia)

Este ejemplo nos muestra que en el caso de las llamadas “indígenas acomodadas” no se recurre necesariamente a un proceso de blanqueamiento entendido como el ocultamiento, olvido o menosprecio de los comportamientos, valores y elementos de lo que los indígenas denominan su propia cultura frente a los que dominan la sociedad no marcada racial o étnicamente. En lo expresado por Marta hay un discurso de clase evidente en expresiones como “hacerse a la comodidad” que aquí se refiere a acostumbrarse a un cierto estándar de vida, a determinados recursos y consumos. Sin embargo este no implica una negación de su identidad étnica, una condición que no está aquí en negociación. Lo que sí implica es el corte de vínculos con los demás paisanos en aras de evitar confrontaciones, juicios o sentimientos negativos motivados por la envidia que se asume que despierta entre “quienes tienen menos”. Esta última dimensión es una fuente evidente de aislamiento social que se traduce en un repliegue de las relaciones sociales, orientadas exclusivamente hacia sus familias en la ciudad y al el mantenimiento de los vínculos con sus parientes en las comunidades. Las pocas veces en que estas mujeres intentan acercarse a las redes de paisanos es en los encuentros deportivos o bien, en los bailes tradicionales, aspectos sobre los que volveremos en el próximo capítulo.

En Bogotá, el universo de los “indios acomodados” incluye sobretodo a los líderes y lideresas, actores cuya trayectoria requiere remontarnos rápidamente a las comunidades de origen.

2. Líderes y lideresas

En Colombia, desde los años 70 las comunidades indígenas han venido consolidando su participación en la vida política nacional y en la escena electoral. Hechos como el surgimiento de movimientos indígenas relativamente unificados (ONIC, CRIC, etc), la participación de 3 representantes indígenas en la reforma a la Carta Política que tuvo lugar en 1991 y el progresivo nacimiento de organizaciones locales, regionales y suprarregionales han dado cuenta de este proceso (Laurent 2006; Gros 2000).

En la región amazónica la introducción de reformas multiculturales ha ido de la mano de agendas ambientalistas, intensificando, desde los años 80, lo que Rita Alcida Ramos ha llamado la burocratización de la representación política indígena (Ramos 1994 en del Cairo 2010:190). De acuerdo con Carlos del Cairo (2010) esto se tradujo en el tránsito de formas locales y tradicionales de organización a unas más estructuradas que prescribieron, por ejemplo, la designación de cargos específicos (presidentes, juntas directivas, tesoreros, fiscales, etc) y la creación de nuevas estructuras organizativas (el cabildo) para asegurar la inserción de los indígenas en los nuevos escenarios de participación. Siguiendo a este autor, la burocratización ha llevado consigo el problema de la legitimidad de quienes asumen el rol de

representación política y de sus estructuras (del Cairo 2010:190), una dimensión que nos permite interrogarnos sobre la participación de las mujeres indígenas y sobre el rol que allí han jugado los y las migrantes a los centros urbanos.

Empecemos caracterizando muy rápidamente a los hombres que hoy ocupan cargos de liderazgo político, tanto en los lugares de origen como en los de destino. Como mencionamos en otro momento, muchos de ellos tuvieron participación en la demanda por el resguardo Predio Putumayo así como en diferentes iniciativas sociales como la expulsión de los actores religiosos o la construcción del colegio Casa del Conocimiento. Su designación como líderes respondió a la conjunción de varios factores: su pertenencia a familias que ya gozaban de prestigio de acuerdo a los criterios tradicionales (eran *—gente de maloca—*), su cercanía con los representantes eclesiásticos (caso de los catequistas que mencionamos en el capítulo 2) y, fundamentalmente, un capital educativo superior al de las generaciones precedentes, visible en el bilingüismo, en el conocimiento de las estructuras estatales e incluso en experiencias previas de movilidad nacional e internacional. Para los primeros líderes, la adquisición de este capital educativo estuvo muy ligada a la acción de los misioneros; tras el debilitamiento de la presencia capuchina, este rol lo han tomado las Ong's quienes han asegurado diferentes programas de capacitación y formación como la *—Escuela de Formación Democrática—* apoyada por la FUCAI (Fundación Caminos de Identidad) para el desarrollo de Planes de Vida y Desarrollo comunitario.

Las mujeres, por su parte, han apoyado de diversas maneras los procesos de fortalecimiento político en el Predio Putumayo. Como lo anota Paloma Bonfil (2002:71 en Aguirre 2003:3) para el caso mexicano, en nuestra región de interés ocurre también que:

—La participación de las mujeres indígenas se ha dado en dos niveles: en los espacios y las formas que tradicionalmente les han sido accesibles dentro de sus comunidades y que, con la nueva forma y circunstancia de su participación, se han politizado; y a través de organizaciones no tradicionales que ellas han conformado como un medio para lograr fines concretos (satisfactores económicos, servicios, recursos culturales); y como un factor de toma de conciencia étnica y de género y para la colocación de sus demandas particulares en las agendas más amplias de sus pueblos—

Sin embargo, estas participan desde hace muy poco en cargos de representación política. Cuando realizamos nuestro trabajo de campo en La Chorrera en 2008 una mujer ocupaba por primera vez el cargo de gobernadora del Cabildo Centro.

Por lo menos en la Chorrera, muchos de los líderes y, ahora lideresas, se concentran en el incipiente casco urbano puesto que allí se llevan a cabo las reuniones y eventos y se ubican las sedes de las asociaciones de cabildos. Ahora bien, en términos de su calidad de vida no es

fácil hacer generalizaciones. Hay casos en que los líderes y sus familias ya no se dedican a la agricultura de subsistencia, intentando buscar otras alternativas económicas en la prestación de servicios, como hay otros en los que estos intentan combinar las funciones de sus cargos con las actividades tradicionales productivas.

—Logobernadores que no son del pueblo sino así de las comunidades del río ellos vivían bien porque tenían sus chagras. Pero se meten de gobernadores y tienen que estar viniendo a las reuniones cada ocho días, cada tres días. No les queda tiempo para dedicarse a hacer su chagra o sus trabajos y por eso esas personas fracasan” (I.J. mujer uitoto, la Chorrera 2007)

En efecto, la compensación monetaria por sus tareas no es estable, ninguno cuenta con un sueldo mensual sino con lo que ellos llaman “una bonificación de la transferencia” por lo que estos deben buscar alternativas económicas, con los recursos disponibles en la comunidad¹¹⁵ o, más frecuentemente, intentando participar en proyectos, talleres e investigaciones de las Ong’s. Algo que si es común a todos y que aumenta su prestigio social es que sus hijos, o por lo menos algunos de ellos, han accedido a la educación superior por lo que hoy son estudiantes en Bogotá, Medellín o en el Leticia.

Volviendo al tema de la legitimidad de quienes ocupan estos cargos, es evidente las múltiples dificultades que enfrentan las mujeres pues su capacidad de mando es frecuentemente puesta en duda, argumentando razones ligadas a la cosmovisión tanto como remanencias de los modelos educativos misioneros en donde estas fueron relegadas a las posiciones sociales más bajas. Con frecuencia escuchamos decir, por parte de hombres y mujeres, que una mujer no debe mandar bien sea porque saben menos que los hombres, tienen menor capacidad de discernimiento o porque descuidará sus deberes domésticos. De igual forma, está muy vigente la figura de la “falsa mujer” y de su “falsa palabra”, ambos, referentes mitológicos que expresan la potencial peligrosidad de la mujer y su capacidad innata para confundir, tentar y llevar por el mal camino a los hombres (Londoño 2004). Esto a nivel colectivo. Dentro de sus propios círculos domésticos los obstáculos son todavía mayores y entran a sumarse a las representaciones inferiorizantes que venimos de describir. En la entrevista que realizamos a la gobernadora del Cabildo Centro esta nos contaba:

—Yo ya he estado en la ciudad, he tenido muchas experiencias, pero algo siempre me decía que yo tenía que estar aquí en Chorrera, ayudando a mi gente. Para mi estar con ellos es una alegría, incluso soy hay problemas, si hay que llevarles muchas veces la idea. Por eso fue que dañé mi hogar. Yo no quería seguirle los pasos al papá de mis hijos, que no es indígena; él es de Leticia. Él siempre llevándome a la ciudad y yo devolviéndome. Y cuando venía siempre me metía a trabajar con las organizaciones y eso terminó por volverse un problema grave. Él me decía que qué necesidad tenía yo de

¹¹⁵ La presidenta del cabildo Centro relataba: Mi trabajo es modistería, artesanía, a vender comida, a mi me gusta rebuscármela.

trabajar sabiendo que en mi casa yo lo tenía todo. Y al final, como yo escogí esto él me dejó, con toda la responsabilidad de los hijos a mi cargo”(I.J. mujer Uitoto, La Chorrera, 2007).

Como vemos, es común para las mujeres que participan en cargos políticos el sacrificio de su vida conyugal en aras de sus propios proyectos personales pues sus esposos, indígenas o no y, en muchos casos, sus hijos, entran en confrontación directa cuando estas quieren transgredir la barrera que tradicionalmente las ha excluido de los cargos de representación pública. Un corpus de literatura creciente¹¹⁶ sobre este tema ya ha mostrado como la participación femenina en la política se entiende como una afrenta al control social que recae sobre las mujeres indígenas. Esto porque la actividad política requiere un aumento de la movilidad física, una redistribución de las tareas del hogar y significa, en últimas, un mayor empoderamiento. A pesar de la persistencia de estas situaciones las propias mujeres encuentran dificultades a la hora de reconocer la inferiorización de la que son objeto pues como lo anota Margarita Chaves (2007) los intereses de las mujeres indígenas pasan por la negociación de los principios de lealtad a sus ‘pueblos’, impidiendo que estas hablen públicamente de las limitaciones a su ejercicio.

Teniendo en cuenta lo anterior podemos preguntarnos ¿En qué se diferencia la migración e inserción urbana de los líderes de los procesos descritos para otros sectores de la población indígena? ¿Migran las mujeres lideresas de la misma forma que los hombres? Comencemos con estos últimos.

Hombres líderes

Los líderes hombres se han instalado en las ciudades en el marco de diferentes proyectos de movilidad. Los más jóvenes han venido a Bogotá apoyados por sus familias y comunidades para emprender estudios en educación superior en derecho, ciencia política o antropología, todas estas, carreras que les permitirán fortalecer su rol como mediadores entre las comunidades y las distintas instancias de la sociedad mayoritaria. Otros, de más edad, han viajado a Bogotá y a Leticia para participar en proyectos específicos con las Ong’s o las organizaciones indígenas como la OPIAC y la ONIC. Por último, se encuentran quienes tuvieron que abandonar sus comunidades por amenazas de los actores armados, especialmente aquellos que participaban en el CRIMA (Consejo Regional Indígena del Medio Amazonas), en los cabildos y organizaciones de Araracuara. Estos se han dirigido con preminencia a

¹¹⁶ Para una perspectiva comparativa entre varios de países de América Latina ver Ranaboldo, Claudia, Gilles Cliche y Antonieta Castro (2006) *Participación de las mujeres indígenas en los procesos de gobernabilidad y en los gobiernos locales. Bolivia, Colombia, Ecuador, Guatemala y Perú*. Informe principal. UN-INSTRAW/AECID. Santo Domingo-República Dominicana. Versión digital disponible en: <http://www.un-instraw.org/es/proyecto-participacion-politica/productos/investigaciones.html>

Leticia, pero también a Bogotá, evaluando en cual de estos destinos migratorios tienen mayores posibilidades para reconstruir sus vidas tras el desarraigo y el dolor. Dadas las circunstancias de su partida, estos últimos encuentran muchas veces las mismas dificultades de inserción que cualquier otro migrante del grupo de los trabajadores; sin embargo, su situación puede llegar a ser todavía más precaria en cuanto es más difícil para ellos adaptarse a unas condiciones laborales y de habitación que no estaban dentro de sus proyecciones y que responden a una situación de urgencia.

A excepción de este caso extremo, podemos afirmar que los demás líderes llegan a la ciudad con una trayectoria definida con anterioridad por sus actividades en los lugares de origen, lo que les da un mayor estatus social dentro del grupo migrante y en la ciudad. Además, esta misma trayectoria asegura que estos tengan mayores redes de contacto desde el comienzo de su estadía en los centros urbanos. Esto ampliará sus posibilidades de lograr mejores condiciones de inserción, como lo demuestran los lugares de habitación que gozan de una buena localización y de una dotación considerablemente superior a la del resto de los migrantes. Esto es posible, en parte, porque muchos de ellos encuentran en la ciudad a compañeras sentimentales blancas, mujeres profesionales que asumen o ayudan con estos gastos.

Dado que los líderes se movilizan con objetivos específicos y suelen ya tener acuerdos de trabajo a término definido, su proyecto migratorio se piensa desde el principio como temporal aunque en muchas oportunidades su estadía se prolongue indefinidamente. En palabras de un entrevistado:

—Lo esencial en la vida indígena es volver al lugar de origen. Todo es un proceso donde se van quemando etapas. En este momento mi lugar es este, tengo que permanecer en la ciudad pero no por mucho tiempo!” (H. M. hombre uitoto proveniente de Araracuara, Bogotá 2003)

Esto hace que los líderes sufran una gran inestabilidad laboral que los lleva a volver durante períodos de varios meses a sus comunidades y que puede deteriorar sus condiciones de vida en la ciudad. Por ello, sus mecanismos de distinción frente al resto de los migrantes no se basan tanto en la consecución de dinero sino en otros factores como la distancia social que ya habíamos mencionado pero re contextualizada en función de su oficio. Dos líderes de la OPIAC nos contaban:

—Si yo me encuentro con los demás paisanos en la calle, bien, pero no paso del saludo cordial. Otra cosa es si uno se pone una cita y es para discutir, si se tienen los recursos para mambear y chupar ambil. Yo conozco los sitios de reunión de la paisanada, los bares, las tabernas pero por más que me inviten yo no voy. A veces con otros colegas de la organización nos reunimos en —El Ministerio del Medio Ambiente” (risas), un billar

sobre la Avenida 19, en el centro” (H. M. hombre uitoto proveniente de Araracuara, Bogotá 2003)

—Yœonozco esos sitios donde se reúnen los paisanos pero yo nunca los frecuento. Con los paisanos me encuentro cuando hacemos los encuentros culturales, eventos nacionales, en los de la ONIC y la OPIAC. A ratos piensan que yo soy como —gmelindio”, pero yo lo que soy es esquivo. Es que yo qué hago si de pronto viene un paisano y me dice, vámonos a un sitio aquí al frente..al frente de la OPIAC hay un sitio donde hay striptease, y yo digo —hmano a qué? Vamos a ver una película y después la discutimos, o leamos un pedazo de algo o cuénteme un mito de su tradición y lo discutimos al son de una cerveza pero yo no me voy a meter a esos sitios para perderme! (R.R. hombre uitoto proveniente de Araracuara, Bogotá 2003)

—El baile indígena yo si lo bailo! Pero a bailar otras cosas como los paisanos no! Yo no conozco dirigentes que bailen. Ninguno! Si usted va a un sitio es porque va a conversar. Claro, a veces el ambiente del paisano como que lo atrae a uno. El 31 de diciembre por ejemplo. Yo estaba muy aburrido porque quería estar en mi tierra y no pude por fuerza mayor. Unos amigos antropólogos me habían invitado a pasar con ellos, tomar unos vinos, a comer. Luego pensé que aquí había fundaciones indígenas, Katuyumar! Pasé por allá y claro estaban todos los paisanos reunidos haciendo colecta para la comida y la cerveza y no me aguanté. Me quedé hasta las 12 en un lado y luego fui a donde los paisanos y ahí nos amanecimos al estilo nuestro. Pero de verdad yo disfrutaba mucho cuando había maloca en el Jardín Botánico. Es un espacio más propicio para uno, para poderse pensar. Eso pasa más en Leticia” (T.R., hombre uitoto proveniente de Araracuara, Bogotá 2003)

Como vemos es importante para ellos resaltar que su función como representantes indígenas debe ir acompañada de una serie de comportamientos que no sólo deben ser distintos a los de los demás sino que también deben acercarse a los valores de la vida indígena tradicional. Su función es ante todo la de discutir, incluso en el tiempo libre. Además, los líderes dicen mantenerse alejados de los demás paisanos para evitar también los problemas que pueden traer consigo los rumores, las enemistades y la propensión al consumo de alcohol:

—Yœfui de rumba con los paisanos dos veces, yo quedé curado con esas dos veces. La primera me bautizaron. Yo fui con una mirada diferente, a hablar con los paisanos. Pero fue distinto. ¡Trago ventiado! ¡Y eso es jalando pareja y música. De pronto ¡un problemonón! Eso era todos contra todos ¡Que desorden, el paisano se emborracha pa‘ pelear! Yo no voy a ser mentiroso, yo también pasé por esas nubes, y hay ratos en que paso por esas épocas pero ya uno más o menos va cogiendo campo, va aprendiendo como es la cosa aquí en Bogotá” (P.H. hombre uitoto proveniente de Araracuara, Bogotá 2003).

Mujeres lideresas

Las mujeres que se desempeñan como lideresas en cargos de representación política o bien a la cabeza de organizaciones sociales, tienen una trayectoria bastante diferente a la de los hombres líderes y, en cambio, muy próxima a la de las mujeres maestras de Leticia en cuanto a su apropiación de la ciudad y a los mecanismos de diferenciación que allí ponen en obra.

Como mencionamos, en las comunidades indígenas los obstáculos para la participación efectiva de las mujeres son múltiples y los casos en que estos han sido confrontados son

bastante recientes y escasos. Esto nos permite responder al interrogante que ya habíamos dejado abierto: las mujeres se han hecho lideresas en la ciudad y es su movilidad hacia los centros urbanos la que ha permitido que estas amplíen sus proyecciones personales y su rango de acción.

Ahora bien, al igual que los hombres, las mujeres que se han convertido en lideresas migran con capitales sociales adicionales a los de las mujeres que se desempeñan en oficios de baja remuneración. Esto se debe a su pertenencia a familias de prestigio, a su experiencia previa en asociaciones juveniles y otras formas asociativas y, sin excepción, al hecho de que sus padres, tíos o abuelos se hayan desempeñado como líderes políticos en las comunidades de origen (c.f. capítulo 3 p. 165). En esta medida, los contactos de sus familias les permitieron insertarse a los contextos urbanos en condiciones mucho más favorables que las demás migrantes, accediendo a mayores niveles educativos y a trabajos remunerados menos excluyentes que el servicio doméstico o el aseo.

Aunque en la capital y en general en el país, la participación política de las mujeres indígenas tampoco es recurrente, los contextos urbanos les han abierto más oportunidades, en parte, gracias a sus estrategias individuales y en parte, porque la capital reagrupa la oferta institucional, las sedes de las organizaciones indígenas y de los partidos políticos. En efecto, estas suelen buscar como compañeros sentimentales a hombres no-indígenas que muchas veces las han apoyado en sus proyectos educativos y de profesionalización, mostrándose más flexibles frente a los apremios que impone su entrada a las organizaciones, por ejemplo los desplazamientos frecuentes o su notoriedad pública. Estas también suelen acompañar su actividad política con otras fuentes de sustento, por ejemplo, la micro-empresa “Indio Diseños” de fabricación y bordado de camisas que una lideresa fundó en Bogotá junto a su madre y su hermana.

En cuanto a sus desempeño como lideresas es evidente que, como lo señala Hernández en el caso chiapaneco, “el contexto económico y cultural en el que las mujeres indígenas han construido sus identidades de género, marca las formas específicas que toman sus luchas, sus concepciones sobre la “dignidad de la mujer” y sus maneras de plantear alianzas políticas” (Hernández 2000). Por ello, las cuatro entrevistadas en esta investigación coincidieron en que sí hay una manera diferencial de liderazgo femenino, caracterizada por un mayor rigor y responsabilidad en el manejo de dineros, un compromiso con las comunidades de origen más evidente y, sobre todo, una voluntad marcada de rechazo al consumo de alcohol y a la demostración de comportamientos ostentosos; todos estas, prácticas atribuidas por ellas a sus pares masculinos. En palabras de una mujer que entrevistamos en Leticia: “el liderazgo debe

siempre estar unido a la coherencia de vida. Las mujeres tenemos mucha claridad en esto por esto no vamos por ahí emborrachándonos. Nosotras sabemos tomar. En cambio los hombres dicen esto pero es puro discurso. Usted va a ver y ellos no dan ejemplo” (E.C. mujer cocacama, Leticia 2009).

Es importante señalar que el ejercicio del liderazgo femenino en la ciudad requiere una negociación permanente de las mujeres con el grupo migrante en la ciudad, tanto como con las comunidades de origen a las que estas vuelven frecuentemente en el marco de sus cargos públicos o de representación. Las mujeres lideresas, más que cualquier otro migrante indígena, son objeto de rumores, juicios negativos, acciones malintencionadas y mecanismos de control social como el boicot a sus reuniones, la negación expresa a apoyarlas electoralmente y la crítica excesiva de todas sus iniciativas. En la ciudad estas son constantemente puestas a prueba por los demás paisanos. En los eventuales encuentros, los migrantes trabajadores criticarán con ahínco los excesivos marcadores de distinción social que estas supuestamente ostentan y su falta de solidaridad en la consecución de empleos, dinero o de lugares de vivienda; los líderes y sabedores buscaran falencias en su dominio de temas ligados a la tradición y en su capacidad de mando. Así mismo, en las comunidades, la resistencia suele ser muy fuerte a pesar de que estas dedican gran parte de sus esfuerzos a buscar recursos financieros y proyectos de intervención para sus regiones. Pese a estas circunstancias que pudimos apreciar en repetidas ocasiones durante el trabajo de campo, ninguna manifestó sentirse víctima de discriminación particular, argumentando que lo que cuenta es “estar bien preparado” y que el indígena no es machista *per se*, sino que “aún quedan algunos pocos resabiados”. En la práctica, esto no es tan evidente. No en vano la distancia social adquiere, en su caso, una importancia vital en tanto mecanismo social necesario para mantener su integridad y autonomía así como una forma de demostrar públicamente un comportamiento moral intachable.

3. *Estudiantes indígenas*

Los hombres y mujeres indígenas estudiantes tienen perfiles diferentes en Leticia y en Bogotá en función de la oferta educativa de ambas ciudades y por supuesto, de las diferentes etapas del proceso migratorio que, como ya vimos en la primera parte de este trabajo, han definido proyectos de movilidad y horizontes de posibilidades variables. En Leticia, los estudiantes cursan con preminencia los últimos años de la educación secundaria o normalista así como formaciones técnicas y profesionales ofrecidas por instituciones como el SENA (Servicio Nacional de Aprendizaje). En Bogotá, los proyectos de los estudiantes están orientados hacia

la educación superior universitaria, aunque dadas las dificultades que ya hemos enunciado, termina siendo más frecuente su vinculación a formaciones técnicas de menor duración y costo, en instituciones menos calificadas.

El acceso de los indígenas a la educación superior es bastante reciente y ha sido el resultado de los esfuerzos emprendidos desde mediados de los 80 por parte de organizaciones indígenas, algunos sectores de la Iglesia, universidades y Estado. Estos se han traducido en programas de acceso diferencial y en convenios universitarios entre los que se destacan los de la Universidad Nacional, Universidad Distrital y Externado de Colombia. Algunas de éstas ofrecen cupos, rebajas de matrícula y asesoría a los estudiantes, otras ofrecen bonos alimentarios o prestamos cuyo costo disminuye si el egresado presta servicios a su comunidad (Cortés 2007).

Pese a esta oferta, los grupos de nuestro interés ocupan un lugar muy marginal dentro de estos programas. Esto lo confirman las estadísticas presentadas por Pedro Cortés (2007) quien señala que los grupos étnicos con mayor presencia en la educación superior en el país son los pasto, de Nariño; nasas del Cauca; wayúu de la Guajira; kamsá e inga, de Sibundoy Putumayo y los arhuaco de la Sierra Nevada. En nuestro caso, la entrada de los jóvenes responde al apoyo de las ONG's que históricamente han hecho presencia en la región (especialmente la Fundación Tropembos) o bien, a los recursos de cada familia pues, aunque los programas universitarios garantizan menores costos en la matrícula, estos no cubren la totalidad de los gastos de vida (salud, transporte) y de estudio (fotocopias, materiales, acceso a internet) en Bogotá. Esta es una de las razones por la que la deserción es un fenómeno recurrente.

En Leticia un actor capital ha sido la Institución Educativa San Juan Bosco, fundada en 1976 por el misionero capuchino Marceliano Canyes, en el marco de la Educación Contratada. Esta ha ofrecido desde hace varias décadas la modalidad de internado para los hombres indígenas que vienen de los corregimientos departamentales alejados del casco urbano (las mujeres, integradas mucho después, son externas) y ha progresivamente cambiado su orientación pedagógica de una institución de vocación técnica hacia un plantel educativo que propende por: ~~la~~ formación de jóvenes orgullosos de su identidad cultural (...) conocedores de la fauna y la flora, capaces de desarrollar proyectos productivos ecológicamente sustentables, económicamente rentables y socialmente deseables” (Instituto Indígena San Juan Bosco 1997:12). Otras instituciones que reciben estudiantes indígenas han sido la Escuela Normal Superior, el Colegio Femenino María Auxiliadora y el INEM.

Las tendencias antes descritas también presentan diferencias importantes en términos de

género pues indudablemente, entre la *Gente de Centro* los hombres han tenido mayor acceso a la educación secundaria y superior que las mujeres. Como ocurre para tantas mujeres indígenas en América Latina, los embarazos precoces y las responsabilidades económicas han sido obstáculos omnipresentes que se han traducido en una tendencia muy fuerte a la deserción escolar. Esto sin contar con el choque que se produce en términos de las dinámicas sociales y académicas propias de las instituciones educativas. Una lideresa nos contaba su experiencia en la universidad nacional:

—Ami me tocó muy duro porque yo empecé el primer semestre de Diseño ya embarazada de mi hijo. El ambiente era muy distinto a todo lo que yo había visto. En el taller de diseño, por ejemplo, había toda una relación con el cuerpo y con la naturaleza muy distinta. Nos pedían que camináramos descalzos, que nos tocáramos, que no se qué... Y a mi eso no me gustó ni poquito. Toda esa presión académica, las notas, los exámenes y esos pegantes que usábamos para hacer las maquetas hicieron que mi hijo se viniera antes de tiempo. A mi me dio una crisis muy fuerte y yo abandoné la universidad por muchos años. Una a veces piensa que lo económico no va con la universidad que uno nunca va a poder subir ese escaloncito. Ese era mi pensamiento hasta que un día tuve una visión y mis abuelos me dijeron en ese sueño que todo se me iba a dar para que yo volviera y así fue. Yo entré por el acuerdo 010 del 86". (R.T, mujer uitoto en proveniencia de Leticia. Bogotá 2003).

Su hermana también relató:

—Yo vine a Bogotá a terminar el bachillerato y tuve suerte porque estudié en un buen colegio, me dieron buenas bases y yo me di cuenta que es uno el que tiene que estudiar porque allá, en Leticia o en la misma Chorrera no le brindar verdaderamente los medios para salir adelante. Tengo compañeros que han querido ingresar a la universidad y no han podido porque el nivel académico es muy bajo. Menos mal mi papá siempre nos apoyó en eso; él era de las fuerzas armadas y tenía modo de pagarnos un buen colegio. Cuando termine me puse a ver que hacía. Hice varios cursos en el SENA, me gusta mucho ocuparme, estudiar, estudiar. Entonces me presenté a la Nacional a estudiar contaduría pública y pasé y ahí estoy aunque me toca duro porque tengo 3 hijos, uno de 16 años, otra de 15 y uno de 12. Pero el indio por lo general es fuerte y el hombre es un ser de costumbres así que uno se acostumbra a todo" (E.T. mujer uitoto en proveniencia de Leticia. Bogotá 2003).

En este contexto, tanto en Bogotá como en Leticia, terminar la educación secundaria y acceder a la educación superior es un verdadero reto para los hombres pero sobre todo para las mujeres. Para aquellas que no cuentan con un capital social previo o con el apoyo económico de sus familias este proyecto se hace prácticamente insostenible por lo que dependerá exclusivamente de la capacidad de cada estudiante para insertarse y movilizar las redes de solidaridad disponibles en su propio contexto.

Esta dificultad aumenta aún más el estatus de la educación para quien logra acceder y mantenerse en ella, pero no sólo en términos de la importancia social que hoy tienen los profesionales indígenas en su rol de mediadores con la sociedad nacional (Cortés 2007) sino también como un marcador de *distinción* -en el sentido en que lo entiende Bourdieu (1989) con respecto a quienes se dedican a las actividades de subsistencia en las comunidades de

origen tanto como al conjunto de hombres y mujeres trabajadores en las ciudades. La mujer que venimos de citar hacía un comentario interesante al respecto:

—Y o volví a Araracuara durante dos años. Se supone que fui a hacer la tesis pues como mi esposo era de allá, aprovechamos y nos fuimos con los niños y todo. Allá la verdad, no me tocaba hacer mucho. Eso fue una experiencia chévere y al mismo tiempo mala. Mire, yo di con un marido pero yo era más estudiada que él, cierto? Y como ese es el fin de allá, eso es lo que todo el mundo quiere, estudiar, uno como que está un poquito altico, como que le suben a uno de estatus y como la niña era estudiada entonces la niña no hacía nada! Mi suegra me hacía el desayuno, me miraba el niño y hasta me ayudo para que me dieran un puesto de secretaria. Eso fue lo chévere.” (E.T, mujer Uitoto en proveniencia de Leticia. Bogotá 2003).

De acuerdo con lo mencionado, la vida de los estudiantes en los contextos urbanos, hombres y mujeres, así como la de los líderes requiere ser parte de un modelo vida urbano que difiere del de los demás migrantes o de la clase popular de la ciudad. No en vano los estudiantes suelen tener como compañeras sentimentales a mujeres blancas profesionales o estudiantes que ayudan no sólo en la búsqueda de mejores oportunidades de trabajo o de lugares para vivir, sino también en la adquisición de un *capital cultural* específico; un estudiante recordaba su proceso de inserción a la vida urbana, resaltando como muchas veces las actividades que realiza contrarrestan los imaginarios del común de los habitantes de la ciudad:

—Y o me instalé en el noventa. Trabajé en el Tía, hice de todo, trabajé en Colsubsidio, de radio operador en una empresa de vigilancia hasta que empezó la inquietud por terminar mi carrera (...) yo no conocía Bogotá hasta el 98. Eso fue cuando conocí a una nena que estudiaba artes escénicas y ella fue la que me metió en el mundo de lo que era Bogotá realmente, conocer los monumentos, los parques, los museos, el buen cine, el buen teatro, ir a escalar... antes yo estaba acá en otra nota, como cualquier otro ciudadano (...) Ahora me gusta estar al tanto de lo que sucede en el mundo, me gusta comer libros, me gusta mucho ir a obras, voy mucho a cine y también, antes que ir a rumbeo me gusta sentarme en un sitio, escuchar buena música, tomarme un par de cervezas y lo hago aquí en el Chorro de Quevedo. De sitio de rumbeo voy al Goce Pagano, me gusta mucho el reggae. Le parece extraño a la gente que yo que vengo de la selva sepa bailar salsa! (R.R. hombre Uitoto proveniente de Araracuara, Bogotá 2003)

Sin embargo, esto se complementa con una fuerte consciencia de diferencia étnica y una valorización de los marcadores culturales del mundo indígena. En el discurso de los hombres y las mujeres estudiantes dicha conciencia garantiza el buen manejo de aquello que los actores consideran “dos mundos” pues como recordaba el estudiante antes citado:

“Si tu manejas tu identidad y crees en lo tuyo, fácilmente te amoldas acá y no te dejas absorber, amoldarse no es dejarse absorber, es totalmente diferente, es ser uno todo terreno” (R.R. hombre Uitoto proveniente de Araracuara, Bogotá 2003)

Pero además, tales marcadores adquieren en su vida estudiantil un carácter estratégico. Las dos hermanas estudiantes relataban una de sus experiencias que puede ser ilustrativa:

—Nosotras nos metimos a un diplomado de gestión social y gerencia de proyectos en la universidad Javeriana. El grupo era bien bueno, eran todos doctores. Nosotras estábamos escuchando y de pronto nos dijeron —pero qué ¿ustedes no hablan?— y dijimos, —no, nosotras estamos escuchando, el indígena primero escucha. Uno como mujer de abundancia no puede estar hablando así no más. Pero queremos que nos conozcan, nosotras somos indígenas de tal y tal lado—. Y eso les gustó muchísimo! Nosotras manejamos la gerencia social a partir de la propia cultura, porque nosotros si somos gerentes sociales. El cacique es el que sabe el manejo de la naturaleza, el manejo del equilibrio, eso si es una gerencia social plenamente gerenciada a nivel de la cultura propia. Eso fue lo que les gustó. Y nos invitaron a todas partes, nos grabaron, hicimos una conferencia y hasta una comida tradicional. Quedamos como indígenas y ahí si nos empezaron a respetar” (E.T y R.T mujeres Uitoto provenientes de Leticia, Bogotá 2003).

4. *Curanderos en Bogotá*

Los médicos tradicionales o curanderos son, en su mayoría, hombres adultos, provenientes de Araracuara y La Chorrera que cuentan con un reconocimiento colectivo en la ciudad. Estos no necesariamente tienen altos niveles de estudio ni ejercían las prácticas curativas en las comunidades de origen por lo que su aprendizaje ha respondido a diferentes circunstancias y suele mezclar, así mismo, diferentes tradiciones mágico-terapéuticas.

Para comprender el rol que ocupan en la ciudad es necesario comenzar aclarando que las relaciones medico-paciente no son las únicas que establecen los curanderos con los demás actores de la ciudad. Estos tienen principalmente a su cargo la representación de las comunidades en espacios políticos, académicos y culturales, como depositarios de la tradición y portadores legítimos de un capital cultural de gran valor en el escenario multicultural. Aunque este cargo no suele ser requerido explícitamente por los demás migrantes o líderes amazónicos, los curanderos suelen vincularse a espacios académicos y políticos en los cuales progresivamente han legitimado su posición altamente respetada entre indígenas y no indígenas, pues este oficio, no sólo muestra el manejo de un conocimiento ancestral; éste, acompañado de un modelo de vida considerado como ejemplar, refuerza la imagen construida alrededor de una actividad cuyo campo de acción hoy se relaciona no sólo con el bienestar físico y espiritual que la medicina facultativa no puede proveer, sino también con la diversidad cultural como arquetipo de convivencia.

Progresivamente, los curanderos han conformado un grupo distintivo, reforzado por una larga trayectoria de participación en los diferentes eventos culturales en la ciudad. Su vida transcurre así entre conferencias, conversatorios, muestras médicas, artesanales y folklóricas. Parte de ese reconocimiento se relaciona con una categoría con la que la sociedad nacional suele asociarlos: el —anciano—. La categoría de —anciano— o —sabedor—, extraída de la

organización social de los grupos amazónicos, no necesariamente corresponde a la definición occidental de un rango de edad, pues su reconocimiento responde a criterios diversos como el dominio de conocimientos botánicos, la rectitud en el comportamiento personal y el buen manejo de una familia. Dentro de los roles tradicionales, el sabedor es el que resume el conjunto de conocimientos y puede manejar cualquier situación. A él se acude en busca de consejo y por lo general es el encargado de las malocas y las ceremonias que se realizan en ellas. En la ciudad, la denominación "anciano" adquiere aun más atributos, pues como lo reconocían las palabras del discurso de apertura de una de las malocas de Bogotá –el anciano es un holograma de la cultura (...) cumple integralmente la función de sacerdote, gobernante, concejero, filósofo, médico y educador”.

Esta imagen del anciano como una figura integral del conocimiento tradicional, el poder político y las facultades médicas, se encuentra generalizada en la ciudad dentro de los círculos familiarizados (académicos y no académicos) con el tema indígena. Es así como a partir del reconocimiento formal de los saberes tradicionales, se ha construido la imagen del anciano indígena como equiparable al científico occidental por el valor y el alcance de sus conocimientos, pero a su vez superior a éste por ser ejecutante de un modelo de vida más acorde con principios espirituales de protección de la naturaleza y de la vida en comunidad. Esto ha llevado a que los curanderos o ancianos sean muy frecuentados por personas no-indígenas pertenecientes a una cierta élite intelectual lo que les reporta unas ganancias superiores a las de otros sectores del grupo migrante aunque no necesariamente estables. Su modo de vida requiere de un ejercicio permanente de “rebusque” y de la construcción de un discurso en donde la capacidad monetaria no es el factor más importante de su oficio. En palabras de un curandero:

Semanalmente cuando me va bien yo aquí me gano 150 o 200 mil pesos y con eso vivo y cuando estoy como bajo como 50 o 70 y de eso vivo! Al principio yo aspiraba a hacer tarjetas para hacer publicidad. Estaba pensando en grande hasta que tuve una visión: —¿Usted está loco? ¿Qué está haciendo? Usted no se ponga a competir con nadie que esta nos tu patria, aquí usted vino solamente a enseñar y a cumplir una misión! Para eso tú tienes tu territorio allá. Eso de apartamento y carro es para los de aquí, eso no es para ti”. Y así yo vivo tranquilo desde que tenga donde dormir y desde que tenga con que comerme una sopita” (P.H. hombre Uitoto proveniente de Aracuaara, Bogotá 2003).

A sus casas la gente acude buscando curas para todo tipo de enfermedades, alcoholismo, infidelidad y, de manera cada vez más frecuente, ceremonias de consumo de yagé (*Banisteriopsis caapi*). Aunque la toma de yagé está reservada entre la *Gente de Centro* a situaciones muy particulares de enfermedad y conflicto, los curanderos han sabido adaptar sus conocimientos a las demandas del mercado urbano al tiempo que intentan mantener la ética de

su oficio: “un pensamiento sin ánimo de lucro” pero “con fines de enriquecimiento”, como lo definía un curandero Uitoto entrevistado durante el trabajo de campo.

Imagen 16. Faustino Fiagama, curandero de Bogotá. Fotografía Luisa Sánchez, 2003



¿Cómo se relacionan los curanderos con los demás indígenas? A pesar de su prestigio, su rol ha sido en muy pocas ocasiones el de orientar o atender a sus paisanos y su autoridad moral y política es bastante limitada en el contexto urbano, especialmente entre los hombres y mujeres trabajadores. Estos raramente recurren a ellos en casos de enfermedad, explicando que si el curandero no pertenece al mismo clan que ellos no pueden confiar en el éxito de sus oraciones y curas. Esta es de hecho una de las raras ocasiones en que los migrantes utilizan la noción de “clan” para explicar sus comportamientos o decisiones. Por el contrario, los indígenas migrantes suelen llevar a sus conocidos blancos donde el curandero que consideren de mayor reconocimiento.

II. Estrategias de bienestar

Mediante el somero panorama que venimos de presentar hemos querido resaltar la heterogeneidad del mundo indígena en la ciudad. Así mismo, hemos visto como la *situación de precariedad* determina la ubicación del conjunto de los indígenas en el mercado de empleo, su segregación residencial, el acceso al campo político y la disparidad salarial

(Odgers 2001); esta define, al mismo tiempo, la naturaleza de los proyectos migratorios y las diferentes trayectorias de diferenciación entre el grupo migrante. En este aparte nos interesa el posible subversivo, los intersticios, los mecanismos sutiles y muchas veces limitados de revertir el estigma que acarrea la diferencia y especialmente la desigualdad. Como veremos, estas estrategias no son las mismas en Leticia y en Bogotá y, en muchos casos, tampoco lo son para los hombres y las mujeres, de acuerdo a la tipología antes establecida. Sin embargo, todas propenden por acercar a los migrantes del ideal de abundancia, re-contextualizando los términos de dicha idea a las circunstancias de cada quien.

Al utilizar el concepto “estrategia” no queremos afirmar que se trata necesariamente de prácticas conscientes y motivadas por un único deseo de maximización de recursos económicos o sociales. Recurrimos al concepto puesto que, como lo afirma Gutiérrez, “éste hace énfasis en las dinámicas que buscan reforzar, transformar o mantener el capital individual y familiar en aras de modificar las condiciones de existencia, a corto o a largo plazo (2003). Además, porque supone un cierto margen de maniobra, un horizonte de posibilidades que está dado por la posición que cada individuo ocupa dentro de un campo social específico.

1. Estrategias identitarias

Entre los muchos mecanismos que pudimos repertoriar durante el trabajo de campo se encuentran, en primer lugar, aquellas estrategias que tienen que ver con los marcadores de identidad étnica, con su conceptualización y uso diferenciado en cada uno de los grupos de migrantes antes descritos. No nos detendremos particularmente en ellas puesto que ya las hemos tratado en investigaciones previas (Sánchez 2010, 2007). Nos limitaremos a anotar que, en conjunto, hombres y mujeres migrantes, se inscriben en una constante tensión entre mimesis y diferenciación que se adapta a las diferentes situaciones y relaciones interétnicas que se van construyendo en los contextos urbanos con los demás actores indígenas y no-indígenas.

Esto por supuesto es mucho más evidente en Bogotá dado que los indígenas son minoritarios y esta condición, al mismo tiempo que los vuelve anónimos en cuanto a sus procesos generales de inserción urbana, los hace sumamente notorios en ciertos espacios, como por ejemplo los lugares de reunión o los hogares, restaurantes o sitios de trabajo donde se desempeñan día a día. Hombres y mujeres deben pues tomar posición frente su identidad étnica y aunque ninguna de las personas entrevistadas se declaró víctima de discriminación directa, es evidente que subsisten percepciones subordinadas, como ya dijimos, muchas veces

interiorizadas y vehiculadas por los mismos migrantes. Esto se traduce en una visibilización selectiva de marcadores identitarios que resulta bastante flexible de acuerdo con cada contexto. Para los hombres y mujeres trabajadores, la lengua, los alimentos tradicionales, el uso de la coca o el tabaco suelen reservarse a los espacios privados o de reunión bajo la consigna que dicta que ~~uno~~ “no tiene por qué andar haciendo de indio todo el tiempo” o que ~~el~~ “que sabe no tiene por qué andar mostrando que sabe”. Así lo explicaba una de nuestras informantes:

–Hay indígenas que le gusta hacer de indígenas, por ejemplo uno ve los curanderos en la calle con corona de plumas! bueno yo soy indígena pero yo no ando con corona! Uno es indígena pero uno no llega hasta ese extremo! Todas las veces el indígena no tiene que ser indígena, uno tiene que ir más a fondo, civilizándose. Un indígena tiene que manejar carro, ir a las oficinas, un indígena tiene que civilizarse!” (N.E. mujer Uitoto proveniente de la Chorrera, Bogotá 2003)

Por ende, aquello que permite que estos continúen diferenciándose de la sociedad mayoritaria urbana es un discurso sumamente complejo de pertenencia en el cual las categorías identitarias se consideran inmodificables. El concepto introducido por Catherine Quiminal (2000) de ~~comunidad de sangre~~”, a diferencia de ~~comunidad de territorio~~”, explica muy bien esta idea según la cual hombres y mujeres naturalizan la condición de indianidad, de un lado racializándola, convirtiéndola en hereditaria y permanente y de otro, supeditándola al mantenimiento de una actitud de respeto por valores indígenas como *la palabra de consejo*, o el consumo de las sustancias fundamentales (coca, ambil y yuca). De allí que en opinión de los mismos actores nadie deja de ser paisano, ni siquiera los hijos nacidos en la ciudad puesto que la identidad se lleva en la sangre. Sin embargo, esta si se puede ~~enmascarar~~” cuando las personas se avergüenzan de lo que son, niegan su origen o se comportan de manera antisocial. Para los líderes, curanderos y estudiantes la exteriorización de la lengua, el consumo en público de mambe o ambil, el porte de elementos distintivos resulta por el contrario fundamental. Su campo de interacción exige que los no-indígenas puedan reconocerlos, situarlos y valorarlos dentro de los referentes que se han popularizado a partir del reconocimiento de la multiculturalidad de la nación.

2. Uniones afectivas y efectivas

Las uniones conyugales constituyen otra de estas estrategias. Como ya lo habíamos mencionado, la escogencia de un compañero o compañera sentimental se torna fundamental de acuerdo con la naturaleza del proyecto migratorio. Para los hombres y mujeres trabajadores

tanto en Leticia como en Bogotá, hay una clara predilección endogámica que determina en gran medida las redes de socialización dentro de las cuales se inserta cada hombre y mujer migrante en la ciudad. Esto puesto que para la mayoría de indígenas trabajadores la permanencia en la ciudad se entiende como un proyecto transitorio y, en esta medida, en el caso hipotético de retorno a la comunidad de origen, una mujer o un hombre no-indígenas podrían claramente entorpecer la reinserción a los contextos amazónicos, bien sea porque no podrán adaptarse a las duras labores de la chagra, en el caso de las mujeres, o porque no cumplirán con los compromisos familiares, en el caso de los hombres.

—¿Qué como me ha ido con las blancas? No mujer! Yo he tenido solo amigas no más! Ha habido, ha habido oportunidades. Una que estudiaba con mi primo me decía que camine para la casa, se me insinuaba, me decía que quisiera tener algo conmigo, pero yo nunca le puse interés a eso. De pronto es que una blanca se va para allá [a la comunidad]...y no se va a acostumbrar a ir a la chagra, o como dicen por ahí, una picadura de avispa, un solazo de esos trabajando en la chagra...no! No aguanta! Las mujeres paisanas eso si! Ellas si consiguen su blanco!” (E.G. hombre uitoto proveniente de la Chorrera, Bogotá 2009)

Pero las mujeres también expresan sus recelos:

—Normalmente todos los blancos se van y nos dejan con uno o dos niños, uno queda rodando con esos hijos y ya otro hombre no se puede conseguir. En cambio el indígena es indígena, sabe que se metió con la familia de fulana de tal” (P.R. mujer Nonuya, proveniente de Peña Roja, Bogotá 2003)

Para los curanderos ocurre lo mismo, lo que tiene mucho sentido si recordamos que estos hombres son ante todo modelos de comportamiento en la comunidad como en la ciudad. Para los líderes y lideresas en cambio, son mucho más comunes las uniones mixtas, como lo son también para las profesoras que en Leticia conforman la clase media migrante. Dichas uniones pueden considerarse como vehículos de ascenso social; pero, sobretodo, estas ayudan a constituir vínculos mucho más permanentes con las ciudades, donde su actividad profesional y política se desarrolla con preminencia. Dadas las rígidas prescripciones de género que pesan sobre las mujeres lideresas es evidente que este tipo de uniones les permite un margen de maniobra mucho más amplio, aunque también, muchas veces les reste legitimidad ante los ojos de sus paisanos.

3. Estrategias de abundancia

Otro tipo de estrategias son las que se orientan a mejorar las condiciones de subsistencia, en el sentido más práctico del término. Dado que en Leticia se presentan mayores dificultades para acceder a un trabajo estable, que los salarios son considerablemente más bajos y que en general, las condiciones de vida son más precarias que en Bogotá, los hombres y mujeres

migrantes deben hacer prueba de una capacidad de adaptación mucho más importante. Esta se manifiesta por ejemplo en la consolidación de estrechos vínculos sociales con antropólogos, biólogos, investigadores, estudiantes y funcionarios cuyos trabajos los han llevado a interesarse por la Amazonia o a radicarse en la capital departamental. De la mano del saber experto, los hombres y mujeres solucionan temporalmente muchos de los inconvenientes de la vida cotidiana al establecerse una suerte de acuerdo tácito que dicta un deber de colaboración mutua pero diferenciada. El investigador o estudiante en cuestión estará dispuesto, siempre que pueda, a colaborar con pequeños o grandes montos de dinero donados o ~~prestados~~, a proveer víveres, alimentos y ropa, a ayudar en la realización de trámites legales y administrativos y a ofrecer su compañía cuando así se requiera. El hombre o la mujer indígenas retribuirán estos dones y transacciones y mantendrán el contacto a través de los elementos que resultan preciados y distintivos de las comunidades académicas de ~~amazonólogos~~: el mambe, el ambil y algunos alimentos selváticos como la fariña (harina de yuca), el casabe (torta de yuca), el pescado o las frutas exóticas. Aunque estos acuerdos no siempre se cumplen, especialmente cuando lo que se suministra es dinero prestado, el papel que juegan los ~~expertos~~ en las redes sociales migratorias es altamente efectivo y raramente fuente de conflicto, puesto que dicha colaboración este se entiende como un deber moral por parte de los no-indígenas. Esta red de solidaridad extendida a expertos e investigadores también tiene lugar en Bogotá, aunque es menos extendida que en Leticia donde la sede de la Universidad Nacional de Colombia permite reagrupar a los investigadores en cuestión y establecer contactos de forma más eficiente.

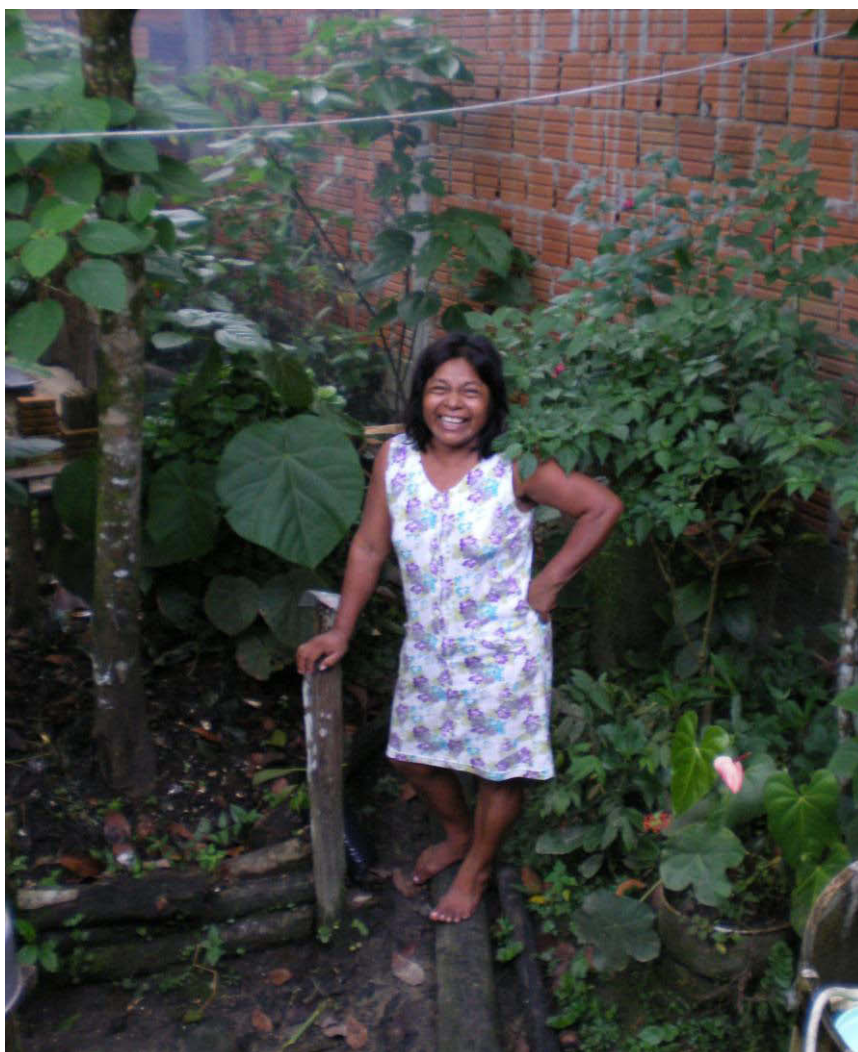
Una segunda estrategia interesante -específica para el caso leticiano- tiene que ver con los mecanismos destinados a asegurar la seguridad alimentaria, entre ellos la agricultura urbana y el préstamo de chagra. Sobre esta primera práctica es interesante anotar que en muchos casos se trata de las mujeres de clase media, es decir aquellas dedicadas a labores educativas las que destinan un lugar de su patio o su jardín al cultivo de productos amazónicos, especialmente la yuca y el plátano.

Imágen 17. Casa de Marta y su huerta urbana. Fotografías Luisa Sánchez, Leticia 2009.



En cuanto a la segunda, esta nos permite abordar de nuevo el tema de las relaciones entre indígenas de resguardo e indígenas de ciudad que introdujimos en el capítulo anterior. En efecto, pudimos comprobar que en varias ocasiones las mujeres radicadas en el casco urbano, especialmente las mujeres trabajadoras, recurren a activar sus redes de contacto con otras mujeres habitantes de los resguardos cercanos para colaborar en la siembra y recolección de productos cultivados o bien, en la preparación de alimentos tradicionales como el casabe. Dicha práctica no sólo tiene una eficacia económica; esta es ante todo una actividad con un profundo valor simbólico y afectivo para las mujeres migrantes que les permite sentirse “verdaderas mujeres”, reproductoras, fecundas y sociales.

Imágen 18. Anastacia en su huerta-jardín. Fotografía Luisa Sánchez, Leticia 2009.



Una vez mencionadas las estrategias más comunes quisiéramos detenernos en dos de ellas. Esto nos permitirá comprender mejor tanto las articulaciones entre la agencia individual y las condiciones estructurales como la importancia de las asimetrías de género. En primer lugar los circuitos clientelistas, muy arraigados en Leticia y recientemente en Bogotá. Para introducir este complejo tema nos serviremos de las observaciones etnográficas hechas durante una de las reuniones de la última campaña en Bogotá, en 2011. En segundo lugar, hablaremos de una estrategia específicamente femenina que hemos denominado “vivir de vaga” y que desarrollaremos a partir de un relato de vida.

A. Tiempo de políticos

Paola, estudiante uitoto de ciencia política y joven líder, me invita a participar el lunes festivo en la reunión informativa del candidato al consejo de Bogotá Henry Castro, miembro del partido Cambio Radical. Nunca he escuchado hablar de él. Hacia las once de la mañana llego a Katuyumar, en donde empiezan a hacerse escasos los asientos libres, dispuestos en la gran sala principal que durante la semana sirve como restaurante. Veo a varias familias de paisanos con sus niños y niñas pequeños. Los más numerosos son del barrio Las Cruces; hay también algunos estudiantes de la universidad nacional y los residentes de la fundación Katuyumar. De los 80 asistentes por lo menos 60 son indígenas del Amazonas, Vaupés y también del departamento del Cauca.

Paola ha aprovechado un reciente baile indígena en la maloca del Jardín Botánico para convencernos, a varios de los asistentes, de acompañarla en esta reunión. “Vaya que con la invitación dan almuerzo!” me dice uno de los paisanos en tono burlón; le respondo que sólo por comida no me convence. Paola me dice que la ayude con esto, que es verdaderamente importante para ella. Acepto entonces aunque le advierto que no tengo ninguna cercanía ideológica con este partido político.

Llegó al lugar. Las paredes han sido cubiertas de afiches de campaña. En ellos aparece Henry Castro, un hombre sonriente de aproximadamente 45 años, rodeado de aguacates. En otro, los aguacates han sido remplazados por tomates, y así sucesivamente hasta agotar varios productos usuales en la canasta familiar bogotana. Su eslogan “el candidato que da fruto” adquiere así un sentido más concreto. En la sala crece la expectativa mientras se adelantan los preparativos para la presentación musical a cargo del grupo “tierra adentro”, un conjunto de música andina integrado por estudiantes universitarios venidos del sur del país. El candidato llega en una camioneta blindada con sus asesores de campaña. Saluda amistosamente a todos y nos invita a disfrutar del concierto que da inicio a la reunión. Carlos, el presentador, toma el micrófono para explicar que muchos de los presentes son indígenas pero también campesinos y que hoy estamos allí reunidos para compartir y apoyar al candidato.

Los asistentes a la reunión parecen bastante animados. Con las palmas acompañamos los coros de los músicos y recibimos al candidato que se acomoda en el centro del escenario. Todos esperan algo a cambio de su tiempo y disponibilidad. Incluso los niños indígenas lo han entendido así; por eso a nadie sorprende que empiecen de repente a entonar un coro que reclama sin cesar “Gaseosa! Gaseosa! Gaseosa!” Una primera tanda de vasos de rosado refresco efervescente calma las ansias de los pequeños. Los adultos tendremos que esperar hasta que haya terminado de hablar para degustar la codiciada lechona¹¹⁷. “si reparten antes, todos comen y se van”, me explica el vecino de asiento.

Henry Castro toma el micrófono. En su discurso llaman mi atención los variados recursos retóricos que tienen como fin demostrar su proximidad con los indígenas. El primero es identificarse como migrante rural. “Yo no soy de ciudad, soy de campo

¹¹⁷ Lechona es un plato típico colombiano que consiste en un cerdo relleno de arroz, carne y verduras.

como todos ustedes” nos dice el concejal, incluso “soy un uitoto más, porque vengo del departamento del Caquetá, por lo que comparto su cultura. Ustedes son mis raíces, las raíces de todos los aquí presentes”. “hay mucha gente allá en nuestras regiones que quiere venir a la ciudad. Por eso tenemos una gran responsabilidad aquí”. Los paisanos aplauden tímidamente, puesto que no parecen del todo convencidos.

El segundo de ellos es insistir sobre su origen popular utilizando expresiones del lenguaje común y rememorando su juventud: “me crie en la Central de Abastos, entre los vendedores, entre gente del campo” ; esto no le impide remarcar su capital educativo: “soy abogado, con especialización en administración y futura maestría”. En este sentido insiste también en que su equipo está conformado por profesionales que saben lo que hacen, que no improvisan.

El tercero es tocar temas de interés particular para los indígenas como lo es el deporte. Con entusiasmo resalta: “soy gimnasta y cinturón negro en tres disciplinas de las artes marciales”. “Estoy convencido de que el deporte es la única manera de luchar contra la pobreza y contra la drogadicción de los jóvenes; por eso voy a meterle mucho la ficha al deporte en esta ciudad”.

Me sorprende también la ausencia de una propuesta política “tradicional”. A diferencia de otros discursos en los que se hacen promesas sobre mejoras en la infraestructura de los barrios o en aspectos concretos de la vida cotidiana de las personas, aquí su propuesta es tan simple que es desconcertante: “prometo que los voy a atender en mi oficina. Yo no soy un candidato que va a caminar ‘inflado’ por la calle, soy su amigo, por eso ustedes no van a tener que pedir cita. Si ustedes van a verme yo no me voy a negar. Yo les abro mi oficina! Yo tuve la cifra de 2050 personas atendidas en mi periodo anterior”. Contra mis expectativas todos aplauden emocionados. Encuentro varias lecturas posibles a esta reacción positiva. Quizás la percepción de inclusión en la ciudad por parte de los asistentes sea tan débil que el hecho de contar con un eslabón más en su cadena de contactos ya sea suficiente para despertar el interés o por lo menos la aprobación de la gente. Quizás se trate del valor dado por los indígenas a la palabra comprometida que asegura, a sus ojos, que en efecto el candidato los recibirá en su despacho en caso de no cumplir con lo ofrecido.

“Cada voto es un tesoro”, “yo no voy a perder ni un voto” reitera el candidato, mientras hace instalar un gran tablero en el que ha adecuado una reproducción ampliada del tarjetón al que se enfrentaran los votantes el día de las elecciones. Es cierto que no es nada fácil entender el sistema de votación colombiano que cuenta con varios tarjetones, una lista interminable de logos y números (sin foto alguna) y unas instrucciones incomprensibles que figuran en una hoja aparte del tarjetón de voto. No es anodino que en cada elección un gran número de votos son anulados por errores en el uso del tarjetón. El candidato, precavido, inventa todo tipo de ejercicios y actividades que permitan incorporar la mecánica electoral. Incluso tiene una canción que suena con insistencia para recordarnos que ese día debemos marcar “el logo y el 7, el del candidato amigo, el único que da fruto”. A la manera de un verdadero pedagogo nos cuenta historias ejemplificando lo que no se debe hacer con el tarjetón, selecciona gente del público para que muestren como se vota, cuidándose de hacer pasar a un indígena de cada una de las regiones presentes. Hace circular, al mismo tiempo, una lista en donde debemos consignar nuestros

datos personales y número de identificación. Entre los asistentes se dice que así verificarán quienes de los presentes si cumplieron dando el voto. Yo replico que eso no es solo ilegal sino técnicamente imposible, pero nadie parece estar interesado en estos “detalles” electorales.

Luego invita a Paola al escenario y tomándola por la cintura le agradece por su labor y remarca en varias ocasiones su belleza y juventud. La presenta como una futura líder, una promesa política. Tras un concurso de baile, una serie de rifas de canastas con frutas y la repartición del anhelado plato de lechona con gaseosa que nos han ofrecido, le pregunto a Oscar, joven estudiante uitoto, si le dará su voto al candidato. “Si es a cambio de las camisetas que nos prometió, sí. Si no, no tengo nada de qué hablar con ese señor, porque aquí vinimos dos equipos de fútbol de paisanos y si no nos consiguió los uniformes para el campeonato, nada!”. Hago la misma pregunta a Carmen, empleada domestica. Esta me responde que sí porque el candidato ya le ha enviado un mercado a su casa. Sin embargo, anota con nostalgia “en Leticia las elecciones si son bien bonitas, porque allá no es así por camisetas o por mercadito, es plata! Pura plata la que a usted le van dando! Usted va y vota, la gente está pendiente y luego usted va y reclama su platica, o si no, pues le ayuda así cuando usted necesite” (Diario de campo, Bogotá 2011)

Este tipo de situaciones tan comunes en Colombia y en América Latina y que hoy empiezan a verse también en Bogotá, son la base de la experiencia migrante en Leticia, tal como lo anota Carmen al final de esta observación. En efecto, entrar en los circuitos del clientelismo político es el elemento decisivo que hará que un hombre o mujer indígena y sus familiares accedan o no al empleo remunerado, a una vivienda, a la educación o simplemente a un dinero extra que les ayudará a solventar los gastos de su vida cotidiana. Este sistema extra-oficial de intercambio de favores, bienes y servicios particulares a cambio de apoyo político, se ha convertido, en efecto, en una de las estrategias de bienestar más populares entre los migrantes, esta vez tanto para hombres como para mujeres, en todos los grupos profesionales mencionados. Esto ocurre hasta tal punto que las elecciones son conceptualizadas como una época de cosecha más dentro del calendario de la subsistencia indígena amazónica. Así, tanto como hay “tiempo de piña”, “tiempo de yuca”, “tiempo de chontaduro”, en Leticia hay “tiempo de políticos”, un periodo en el que se trabaja arduamente recogiendo firmas, convenciendo votantes, asistiendo a mítines políticos, marchas, encuentros y reuniones, para al final cosechar la promesa de condiciones más dignas de vida, de mayor participación en las dinámicas políticas o de un capital que de sustento a aspectos concretos del proyecto migratorio. En ningún caso los entrevistados consideran esta práctica como antidemocrática ni mucho menos ilegal. Por el contrario, ésta entra dentro de la misma lógica de abundancia y bienestar que debe compensar todo esfuerzo o tiempo invertido, sustentada además en principios éticos que implican cumplir con lo que se promete o bien “no mezquinar”, es decir ofrecer en la medida en que se posee. En este sentido, en caso de incumplimiento, los migrantes no dudarán en ir a reclamar al político de turno por lo que se les prometió, como

ocurrió por ejemplo, con la madre de una empleada de servicio que citamos más arriba, cuyas condiciones de trabajo no resultaron tan beneficiosas como se le había prometido:

—Yo misma le ayudé a buscar trabajo a la muchacha porque tenía un amigo concejal y le dije: mire mi hija necesita y él me dijo que me ayudaba porque yo ya le había ayudado a él en tiempo de campaña. De todas maneras me ha tocado ponerme en pie con él y decirle bien clarito —noño me gusta esto”, —a me están tratando bien la hija”. —Usted sabe que yo el trabajo de ella lo busqué fue contigo y contigo es que hay que hablar”. Y el como que le ha dicho a la patrona, que es familiar de él, que a mi hija hay que tratarla así bien.” (R.B. mujer uitoto, proveniente de la Chorrera. Leticia 2009)

¿Cómo se pone en práctica dicha estrategia? Del lado de los migrantes, esta funciona a nivel individual, familiar y colectivo, de acuerdo al vínculo que se tenga con el candidato o candidata que ofrece los favores clientelistas y también a si se quiere obtener beneficios a corto plazo, como dinero, alimentos o electrodomésticos, o bien mejoras más radicales y sostenidas. Para los hombres y mujeres trabajadores, la mayoría de las veces estas mejoras son la consecución de un empleo y en el mejor de los casos, de una vivienda o de un lote de tierra para construir. Para los líderes y lideresas se trata de asegurar su continuidad en la carrera política mediante su adscripción a alguno de los cargos del sistema de representación: ediles, representantes de consejos locales, etc.

Así, tanto como el contacto con un candidato político puede representar un recurso individual altamente valorizado, este también puede involucrar a toda un grupo familiar nuclear o extenso. En Leticia seguimos el caso de una familia uitoto, proveniente de la Chorrera en la cual la subsistencia de todos sus miembros dependió del clientelismo político durante varios años:

La familia compuesta por Celia y Víctor, sus tres hijos, una nuera y dos nietos vivía en el año 2007 en el barrio José María Hernández, en una vivienda modesta, construida en madera, con dos cuartos y una zona común que funcionaba como cocina y sala-comedor. El hijo mayor y su esposa fueron los primeros en llegar puesto que este ingresó a la Policía nacional. Celia y su esposo vinieron inmediatamente después, con los hijos más pequeños tras el incendio de su casa en la Chorrera en 2004. Al llegar, arrendaron una habitación por 80.000 pesos, hasta que un día un señor pasó por el barrio ofreciendo arriendos de 100.000 pesos por unas casitas. Sin reflexionar sobre la posible ilegalidad de esta empresa Celia alquiló su casa actual en lo que evidentemente es una ocupación informal de un terreno inundable, poco apto para cualquier tipo de vivienda, sin servicios públicos ni condiciones de saneamiento. Ante la necesidad de un lugar donde reagrupar a los suyos, se instalaron allí junto con otras 20 familias. Como era de esperarse, algún tiempo después, el verdadero propietario del lote apareció e inicio un proceso de desalojo contra los indígenas y los demás habitantes de la precaria urbanización. Sin embargo, en 2007, una vez iniciado el “tiempo de políticos”, uno de los candidatos a la alcaldía de entonces aprovechó la situación para comprar los votos de estos habitantes, prometiendo, a cambio de su colaboración activa en la campaña,

resolver el problema de vivienda. Entre tanto, Celia entabló contacto con el entonces gobernador del Amazonas, Felix Acosta y logró convencerlo de contratarla como empleada de servicio de su casa. Mientras vivían en la Chorrera ella y su esposo ya habían ayudado en la campaña del gobernador por lo que este empleo, aún en condiciones inaceptables de precariedad, fue visto por ella como una respuesta lógica en la cadena de favores. En efecto, la familia de Victor ha sido desde siempre una familia prestigiosa en la Chorrera, involucrada desde hace mucho en la política, la educación y los asuntos importantes de la comunidad. Al involucrarse también en Leticia en su campaña, aseguraron un puesto para Victor, quién ingresó a trabajar como “jornalero” del gobernador, ayudando en el mantenimiento de una de sus fincas. Según cuentan, Acosta, visto por esta familia como una especie de dios bondadoso y todopoderoso, ayudó también a ubicar a los hijos menores, consiguiéndoles un cupo en el colegio e influyendo en la promoción del hijo policía. Aun habiendo asegurado sus empleos, estos fueron finalmente expulsados de su vivienda dado que el candidato que había prometido ayudar en la resolución de la ilegalidad de la urbanización no salió elegido. Acosta fue quien resolvió nuevamente el problema de esta familia, al ubicarlos en la “Casa Indígena” de Leticia, un lugar que ofrece alojamiento temporal a bajos costos a estudiantes y personas en dificultad. Incluso hacinados en un cuarto y obligados a reacomodar todas sus rutinas a esta nueva casa comunitaria, la familia se mostraba aún más devota del gobernador. Cuando las cosas parecían comenzar a mejorar, en abril de 2009 Felix Acosta fue acusado de malversación de fondos y corrupción. Una vez destituido, esta familia quedó literalmente en la calle puesto que fueron expulsados de la casa y perdieron sus empleos. En 2010, víctimas de una situación de pobreza muy aguda, decidieron migrar a Bogotá e instalarse en el barrio Las Cruces, donde otros miembros de la familia tenían ya varios años de trayectoria.

Este caso, que encuentra declinaciones similares en cada una de las personas que encontramos en Leticia, revela varios aspectos interesantes. El primero es la participación de hombres y mujeres, en igualdad relativa de condiciones, en el clientelismo. En efecto, mujeres solteras, madres o esposas tanto como los hombres cabezas o no de hogar, buscan por todos los medios entablar amistad con los políticos de turno, aunque muchas veces esto signifique la reproducción de estructuras de desigualdad que continúan ubicando a las mujeres en el servicio doméstico y a los hombres en oficios de muy baja remuneración. El segundo aspecto, es que a pesar de la popularidad de esta estrategia como un mecanismo eficiente para mejorar las condiciones de vida, dicha mejora es, en el mejor de los casos, temporal y por lo general termina acrecentando aún más las condiciones de precariedad de las familias migrantes, esto sin entrar a considerar el daño que perpetúan estas prácticas a un sistema político que en el Amazonas dista mucho de ser democrático.

Del lado de quienes ofrecen los favores clientelistas, es innegable que tanto en Leticia como en Bogotá, los indígenas se han convertido en sujetos estratégicos. Ahora bien, mientras que en Leticia estos cuentan principalmente como una “masa importante de votantes” dado que en los corregimientos y en la misma ciudad de Leticia representan un número cada vez más

creciente de personas, en Bogotá, estos resultan potenciales aliados de los partidos y representantes políticos en cuanto “indígenas”. Este matiz es fundamental y, como vimos en la descripción de la reunión citada más arriba, define la construcción de un campo particular, a la manera de Bourdieu, es decir, delimita sus propios capitales, posiciones, límites y términos de negociación para su auto-reproducción. De allí que en la ciudad de Bogotá se utilicen diversos elementos discursivos que buscan incluir a la población indígena dentro del juego electoral. Zambrano (2011: 146) menciona como la presencia de un representante indígena en el Consejo de Bogotá y su permanencia en esta institución durante varios períodos consecutivos fue decisiva para la elección del candidato que ganó la alcaldía en el año 2000. Paradójicamente dicha inclusión de los electores indígenas ha estado menos orientada a fortalecer los partidos que han venido tomando fuerza en los últimos años como la ASI (Alianza Social Indígena), AICO (Autoridades Indígenas de Colombia) o el Polo Democrático -este último con la participación recurrente candidatos indígenas-, y mucho más a coaptar su participación dentro de los partidos tradicionales donde los candidatos y representantes suelen ser no-indígenas. En efecto, son estos últimos los que logran ganar con preminencia los votos de los hombres y mujeres migrantes en Bogotá, entre otras razones, por la fuerza de las prácticas clientelistas que en nuestra opinión constituyen una verdadera cultura política entre los migrantes amazónicos. Un ejemplo comparativo puede dar cuenta de esta afirmación.

El mismo día en que tuvo lugar el mitin político de Henry Castro me encuentro con Ana Rocío Tiquidimas, candidata a edil de la localidad de Chapinero por el partido Polo Democrático. Rocío es indígena uitoto, nacida en Leticia pero vinculada de manera permanente con las comunidades de Chorrera y Araracuara puesto que su madre era originaria de la primera, y su compañero sentimental de la segunda. Residente en Bogotá desde mediados de los 80, esta líder ha sido relativamente cercana a los eventos y lugares de reunión de la *Gente de Centro* en Bogotá. Me cuenta que dos días antes ha hecho su propia reunión informativa y, explicándome algunos pormenores de su campaña, procede a intentar convencerme de votar por ella, pues recuerda que yo solía vivir en la localidad a la que ella se está presentando. Me entrega algunos volantes de campaña y me dice directamente que necesita votos de gente como yo: “gente estudiada, que entienda verdaderamente lo que necesita Bogotá”. Le pregunto que piensa de la reunión a la que acabamos de asistir. Con parsimonia me dice que sólo ha venido porque Paola, la joven líder, ha asistido a la suya y lo ve como un deber de reciprocidad. Le pregunto si a su reunión han asistido tantos indígenas como a esta. Me explica que no, que sólo algunos directamente invitados por Paola o por ella misma. Esto tiene sentido puesto que únicamente pueden votar para edil aquellos residentes o inscritos en la localidad y, Chapinero, de clase media-alta, no es precisamente una de las que más albergue indígenas. Sin embargo, decido preguntar por curiosidad a una mujer uitoto empleada doméstica que sé que asistió cómo le ha parecido la reunión de su paisana. Con honestidad responde “pues no dieron nada!”. Quizás esta sea una de

las razones por la cual, a excepción de Clemencia Herrera, concejal, ninguno de los candidatos de la *Gente de Centro*, hombre o mujer a logrado ser elegido ni recoger los votos de sus paisanos.

Al llegar a mi casa, comparo los volantes y materiales de campaña repartidos por ambos candidatos para atraer gente a sus respectivas reuniones. La diferencia de lenguaje y, en últimas, de público a los que se dirigen es evidente: Henry Castro ha dado una invitación separada, intitulada “Gran Reunión, Invitado especial” en la que se precisa que la reunión tendrá lugar en el “restaurante tradicional indígena Katuyumar”. Rocío, en cambio, invita a “participar en la elaboración de planes locales de desarrollo; vigilar y controlar la prestación de servicios; formular propuestas de inversión; distribuir las partidas globales asignadas a proyectos; proteger el medio ambiente” todo esto en “un espacio de encuentro y de interrelación el sábado a las 3pm en Café Cinema”. Y, adicionalmente, propone “una caminata ritual a la naturaleza, reconstrucción de la memoria ancestral” en las afueras de Bogotá. Este tipo de propuesta solo puede ser acogida por un sector minoritario de habitantes urbanos; un sector, que como Rocío misma lo precisa, necesita de un capital educativo y social particular, cristalizado en la relación indígena/protección del medio ambiente/memoria ancestral que ella instrumentaliza en su campaña. No puedo evitar anotar con cierta desazón, que “el candidato que da fruto”, lechona, fiesta y espectáculo, que es un hombre, blanco y perteneciente a la clase política tradicional colombiana, logrará sin duda una gran mayoría de votos indígenas.

Imágen 19. Propaganda política Henry Castro y Ana Rocío Tiquidimas, Bogotá 2011.



GRAN REUNION

Invitado Especial

HENRY CASTAÑO

El Concejal Que

Da Fruto

DÍA: LUNES 17 DE OCTUBRE DE 2011

HORA: 10:00 AM

LUGAR: Restaurante Tradicional Indígena KATUYUMAR
CARRERA 37 No. 25D-96 BARRIO EL RECUERDO

*¡ Desde y para la Comunidad...Construyendo
Localidad de chapinero;*

Bogotá D.C. Octubre de 2011

Querid@s Vecin@s

INVITACIÓN A:

- ❖ **PARTICIPAR** en la elaboración de planes y programas locales de desarrollo económico, social y de obras públicas.
- ❖ **VIGILAR Y CONTROLAR** la prestación de los servicios e inversiones que se realicen con recursos públicos.
- ❖ **FORMULAR PROPUESTAS** de inversión ante las autoridades nacionales, departamentales y distritales.
- ❖ **DISTRIBUIR LAS PARTIDAS** globales asignadas a proyectos que respeten, fortalezcan y defiendan, derechos individuales y colectivos,
- ❖ **PROTECCIÓN DEL TERRITORIO Y DE MEDIO AMBIENTE** para empoderamiento de la comunidad en una verdadera construcción de políticas, para mejoramiento de la calidad de vida y participación en la toma de decisiones que afecten el territorio.

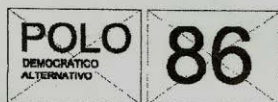
A través de construcción de espacios de participación comunidad/gobierno: Compañeros los esperamos con sus propuestas, los espacios de encuentro y de interrelación de las diversidades serán: el día sábado 15 de octubre Hora 3:00 pm Café Cinema Carrera Acto Cultural. / Recepcion permanente de propuestas Calle 61 No. 5 – 61 Apto 101 Fundación Contracarreta. / En la red vetarafue@hotmail.es o alyetarafue3@gmail.com. / Caminata Ritual a la Naturaleza reconstrucción de la memoria ancestral, sábado 8 de octubre Hora: 9:00 am Km5 Vía la Calera, Frente al Colegio Pedagógico Experimental – frente Casa de Pacho.

Para el fortalecimiento de las relaciones sociales, reflejado en una localidad de respeto, solidaria y desarrollo medio-ambiente/ser humano.

Cordialmente,

ANA ROCIO TIQUIDIMAS

Candidata Edil Localidad de Chapinero



H+ D+ Cuè---- Gracias... Compromisos ...Construyamos

B. Vivir de Vaga

Virginia es una mujer de 25 años nacida en la Chorrera. Su padre Uitoto y su madre Inga tuvieron otros 5 hijos de los cuales ella es la mayor. De pequeña le gustaba ir a la chagra aunque acepta que poco a poco empezó a “cogerle pereza” a las actividades agrícolas y prefería simplemente acompañar a sus hermanas menores para ver como estas hacían su trabajo. Esto le costó no pocos disgustos con su madre. Su padre desde siempre ha trabajado con las organizaciones políticas, liderando procesos educativos por lo que desde su infancia han vivido en “el pueblo”.

Una vez terminó el bachillerato en el colegio Casa del Conocimiento, a los 17 años, se enamoró de un paisano suyo, un joven uitoto proveniente de las inmediaciones del Encanto. Una noche decidió escapar con él e instalarse junto a su familia. Este cambio de residencia fue bastante difícil para ella quién manifiesta que luego de haber vivido en un pueblo se mudó a un caserío, en donde su suegra esperaba que ella se convirtiera en una “paisana a la antigua”. Embarazada de su primero hijo, decidieron que el joven partiría hacia Bogotá para conseguir el dinero necesario para abrir su propia casa. Sin embargo, una tarde recibió una llamada al celular en donde alguien le informaba que su compañero tenía un romance con otra mujer migrante de la Chorrera y había fundado con ella otra familia. Decepcionada, decidió entonces regresar a Chorrera, a casa de sus padres. Allí cuenta que solía salir mucho a bailar aunque no consumía alcohol. Era muy pretendida por los paisanos pero sus padres no aprobaron a los hombres que le propusieron matrimonio entonces. Su vida se tornó rápidamente rutinaria y pronto le pareció aburrida.

Al nacer su hijo entabló otra relación amorosa con el medico bacteriólogo que cursaba su año rural en la Chorrera. Éste, cartagenero pero radicado en Leticia, le propuso irse a vivir con él. Aunque sabía que hubiera podido partir a Bogotá o a Cartagena, escogió Leticia porque le habían dicho que era mucho más manejable, con un clima similar. En cambio en Bogotá ella piensa que se hubiera “perdido”. Por eso decidieron irse a la capital amazónica. El pagó su pasaje; ella dejó a su hijo de brazos con su madre y viajó. Allí se instalaron un tiempo pero la relación no duró mucho. Virginia atribuye el fracaso a las diferencias de clase. Ella recuerda que no sabía comer con cubiertos, y que cuando llegaron a Leticia, el joven la invitaba a comer con sus amigas médicas y administradoras. Ella sentía tanta vergüenza que prefería decir que no tenía hambre y observar con frustración cómo otros degustaban preciados manjares. Esto mismo ocurrió al conocer a su familia política.

Al terminar la relación con el médico ella fue a vivir a casa de una de sus tías quién le consiguió un trabajo como empleada doméstica. Sólo duro un mes allí pues en sus palabras, a ella nunca le gustó realizar labores del hogar y dado que “ni en su propia casa aprendió” duró poco trabajando para otros. Pronto la expulsaron de esta casa al ser acusada de tener relaciones con el marido de su tía. Virginia cuenta que su confrontación llegó hasta las amenazas de muerte por parte de la mujer celosa.

Ante las dificultades de su hija, sus padres le costearon una formación de enfermería en el SENA. Sin embargo Virginia no tuvo necesidad de ejercer este oficio pues muy pronto conoció a un militar proveniente de Bogotá con quién entabló nuevamente una relación amorosa. Su trabajo en el ejército lo llevaba a ausentarse hasta por varios meses de la ciudad. Por ello, éste alquiló para la joven una habitación en una casa y le asignó una pensión mensual para solventar sus gastos. En contraparte, Virginia debía estar siempre disponible y presentable a la llegada del militar, atender sus caprichos y necesidades y por supuesto, guardarle fidelidad durante su ausencia.

Esta era su situación cuando la conocí en 2007. Sus días transcurrían siguiendo una simple rutina. Ella se levantaba tarde, se hacía de comer, se maquillaba y arreglaba, pasaba una gran parte del día viendo las novelas en la televisión y en la noche salía al Trébol, al Oasis o a cualquier sitio de encuentro de paisanos para bailar y beber hasta el amanecer. Los problemas con el militar eran frecuentes puesto que este le advertía constantemente que tenía vigilado cada uno de sus movimientos y las quejas no se hacían esperar. A su llegada de las misiones militares, Virginia fue golpeada varias veces por los rumores que llegaban al militar y que contaban, con lujo de detalles, sus interminables noches de fiesta en Leticia.

Pese a los inconvenientes de esta situación, que sin duda puede entrar dentro de las variadas formas del mercado del sexo¹¹⁸, Virginia manifestaba sentirse muy a gusto. Explicaba que de esta forma no tenía que trabajar, un esfuerzo que consideraba innecesario y sumamente dispendioso, a pesar de tener consciencia de la importancia que este ámbito representa para su propia cultura. Por ello se definía así misma como una “uitota aculturada”, argumentando que, aunque se sentía indígena, poco tenía que ver con los marcadores identitarios y los valores de las mujeres paisanas, representadas en la figura de su madre. Con esta, por supuesto, la relación era muy tensa, pues ante la “vagancia” de su hija, la amenazaba constantemente con enviarle a Leticia el hijo que dejó siendo aun un bebé, varios años atrás.

Frecuentemente Virginia pensaba en su hijo por lo que le enviaba, cuando tenía algún excedente de dinero, objetos de dotación deportiva (uniformes, guayos, balones) y materiales escolares. El mantenimiento de su hijo recaía no obstante en sus padres y ella era consciente que no podía criarlo junto a ella en sus actuales circunstancias. Decía que sólo le gustaría que él estuviera en Leticia si ella tuviera trabajo, algo que por el momento no le interesaba. Esto no le impedía reiterar que su mamá “mezquinaba” al niño, acaparándolo para ella y enseñándole a decirle mamá. (Fragmento de diario de campo, Leticia 2007).

A este testimonio podríamos también sumarle un fragmento de la historia de Alba, joven mujer Uitoto de quien tuvimos noticias en Bogotá en 2009:

¹¹⁸ Para una investigación a profundidad sobre el mercado del sexo en esta región amazónica ver trabajos de José Miguel Nieto Olivar del Núcleo de Estudios de Género de la Universidad de Campinas.

Alba huyó de la Chorrera con su bebé de 2 años y llegó a Bogotá, al pequeño cuarto de inquilinato alquilado por una de sus primas en el centro de la ciudad. Allí esperaba encontrar alojamiento y ayuda con el niño durante un tiempo. Su hijo era de un militar del que la muchacha se enamoró en Chorrera y a quien siguió tras su traslado a Bogotá. Sin embargo, a pesar de la relación que mantenían en la comunidad, una vez en Bogotá el militar se negó a responder por la madre y el niño, dejándolos a la deriva.

Su prima aceptó ayudarla pero lo puso como regla no salir de fiesta a las discotecas y bares frecuentados por los demás paisanos. Muy pronto los problemas no se hicieron esperar. Alba no deseaba realizar ningún oficio de la casa y su prima, al llegar de su trabajo como empleada doméstica, debía ocuparse del niño y de la joven, además de los otros miembros de su familia que residían previamente en la habitación. La confrontación definitiva llegó cuando Alba desapareció varios días sin dar noticia. Su prima, presintiendo donde podría encontrarla, se fue a una de las discotecas de moda entre los paisanos por esos días. Allí la encontró en un estado deplorable tras varios días bebiendo. También encontró al bebé abandonado a su suerte dentro del establecimiento. Escandalizada, regañó a su prima, tratándola de “vaga” y de mala madre, y se negó a volver a recibirla en su casa o a velar por ella. La madre de Alba, al enterarse de la situación, mandó por el niño quien regresó a casa de sus abuelos.

A los pocos días Alba se fue a vivir a casa de un comerciante mediante un acuerdo muy parecido al establecido por Virginia y el militar. (Fragmento del diario de campo, Bogotá 2009)

A partir de estos relatos hemos querido dar luz sobre una situación que es cada vez más común entre las mujeres jóvenes. Consideramos importante tratarla, no tanto para atribuir juicios morales sobre sus comportamientos o calificarlos simple y mecánicamente de “contradicionales”, sino para intentar comprender cómo se posiciona, en las difíciles condiciones urbanas, un sector de la población migrante que es marginado por entrar en contradicción con muchas de los preceptos que dictan los sistemas de género en las sociedades de origen y de destino. En este sentido, podemos observar que Alba, Virginia y muchas otras mujeres son transgresoras conscientes de múltiples normas y expectativas correspondientes con las diferentes posiciones que ocupan como mujeres, madres e indígenas e incluso califican como experiencias positivas sus vivencias. Al mismo tiempo, son objeto y sujeto de profundas discriminaciones que transforman estas tres posiciones en una justificación para su dominación, coerción, auto-sujeción y, en la mayoría de los casos, maltrato. Allí reside la paradoja de su situación y los límites evidentes de su estrategia de vida; dos caras de un mismo proceso en el que las mujeres son sujetos sumamente activos.

¿Cómo funciona esta estrategia individual y exclusivamente femenina? Como vemos en los testimonios antes citados, las mujeres que “viven de vagas” comparten historias de fracaso en sus relaciones amorosas y, por lo general, una visión negativa de las actividades de

subsistencia indígenas. Por ello se apropian de percepciones subordinadas (de género, de clase y de etnia), no para victimizarse sino para reivindicarlas abiertamente. Esto tiene como fin evidente procurarse condiciones mínimas de subsistencia; ahora bien, proponemos aquí que aquello que se percibe como ganancia es sobre todo un tiempo de moratoria social, es decir un período más o menos duradero para estar alejadas de la responsabilidad de la maternidad y de las obligaciones laborales; esto les permite, por lo menos temporalmente, ampliar sus redes de contactos, es decir nutrir su vida social sin cumplir necesariamente con los otros dos preceptos del idea de abundancia descrito antes: trabajar y repartir.

Parte del “éxito” que perciben las mujeres en esta estrategia se traduce en la posibilidad de exhibir los símbolos de su aparente libertad entre quienes consideran cercanos. Por esta razón son muy afines a la red de paisanos conformada por los hombres y mujeres trabajadores, pues es en el escenario de los encuentros lúdicos que estas pueden mostrar su capacidad de goce frente a la vida diaria, su poder económico (limitado pero algunas veces superior al de otras mujeres) y su ambivalente disponibilidad sexual.

El costo social de su comportamiento suele ser muy alto, pues estas se ven rápidamente relegadas de sus familias y condenadas por medio de rumores y sanciones por el resto de las mujeres trabajadoras, tanto en las ciudades como en las comunidades de origen. Pese a ello, es cada vez más frecuente que las mujeres jóvenes recurran a esta opción en un contexto de fascinación por la masculinidad militarizada, unas condiciones aún desiguales de acceso a la educación y una situación de precariedad cada vez más aguda en las ciudades.

Conclusión

Hemos intentando mostrar en este capítulo que la migración de la *Gente de Centro* y su inserción en las ciudades, como muchos otros desplazamientos en el mundo, busca mejorar las condiciones de bienestar de los individuos y familias; este concepto adquiere matices de acuerdo con las trayectorias de diferenciación y con las situaciones socio-económicas de cada quien. No obstante, las posibilidades limitadas de inserción que cada ciudad ofrece y las diferentes circunstancias en las que se insertan los migrantes, hacen que estos terminen por experimentar una *situación de marginalidad* que aunque es compartida, no es enfrentada de la misma manera.

En primer lugar puesto que no todos son homogéneamente marginales. Los capitales previos a la migración, las decisiones que resultan importantes como la elección de una pareja, entre

otros, son factores que determinan horizontes de posibilidades diferenciados. En este sentido, tampoco la indigeneidad es percibida de la misma forma. Sugerimos aquí que la diferencia y sus expresiones individuales y colectivas están íntimamente ligadas a la manera en que los migrantes definen, viven y luchan activamente por reducir sus condiciones de desigualdad. Esta lucha designa lealtades tanto como prescribe mecanismos de distancia social entre el mismo grupo migrante. Al mismo tiempo, genera un juego constante de mimesis y diferenciación donde los marcadores visibles de una identidad étnica supuestamente compartida se seleccionan de manera estratégica para negociar la posición de los hombres y mujeres migrantes con sus propios paisanos y con los demás actores con los que interactúan en la ciudad.

En segundo lugar, porque los hombres y mujeres migrantes ponen en obra diferentes estrategias, más o menos eficientes, para ampliar y maximizar sus redes de contactos y de solidaridad y, de esta forma, contrarrestar las condiciones desventajosas que enfrentan en los contextos urbanos. Un vistazo a algunas de las estrategias más comunes pone a la luz la capacidad de agencia de los migrantes indígenas y su participación activa en la lucha contra la precariedad, mostrando como la gente sale, transita y negocia los términos de esta situación en la cual estos no son simplemente su objeto pasivo.

Ahora que hemos visto como se construye la asimetría dentro del grupo migrante y hemos entendido la importancia de las trayectorias de diferenciación en la apropiación de la ciudad, en las relaciones interétnicas y en las prácticas de la vida cotidiana y especialmente, en las estrategias que cada quien pone en obra para acercarse lo mejor posible a sus propios ideales de bienestar y abundancia es pertinente preguntarse por el sentido de lo colectivo.

Capítulo 6. El Sentido de lo propio: pertenencias y negociaciones entre el aquí y el allá

Introducción

No me gusta la palabra raíces, y menos aún me gusta la imagen. Las raíces se entierran en el suelo (...) tienen al árbol cautivo desde que nace y lo nutren a cambio de un chantaje: —Site liberas, te mueres”. A los árboles no les queda más remedio que resignarse, necesitan tener raíces; los hombres no. Respiramos la luz, codiciamos el cielo y cuando nos hundimos en la tierra es para pudrirnos. Lo único que nos importa son los caminos. Ellos nos llevan: de la pobreza a la riqueza, o a otra pobreza; de la servidumbre a la libertad, o a la muerte violenta. Nos prometen, nos transportan, nos impulsan, y luego, nos abandonan.” (Amin Maalouf, 2010)

Como lo expresa este fragmento de la novela *Orígenes* del autor libanés Amin Maalouf, la condición migrante ha sido objeto de numerosas expresiones artísticas, cavilaciones académicas y cuestionamientos legales. Aun cuando la fluidez, la movilidad de los espacios parecieran ser hoy aquello que define con preminencia la experiencia de los hombres y mujeres, bien sabemos que toda desterritorialización, toda pérdida y cambio se acompaña, a nivel individual o colectivo, de su progresiva reconstrucción, de un ejercicio permanente de dotación de sentido que garantiza, en última instancia, nuestra continuidad como seres sociales. Dichos reacomodos no ocurren de manera neutral. El migrante transnacional negocia su derecho a la ciudadanía, al mismo tiempo que reivindica la posibilidad de reproducir en los lugares de destino sus propias formas de entender el mundo y relacionarse con él. El migrante translocal, aun dentro del mismo territorio del Estado-Nación, atraviesa poderosas fronteras simbólicas (Bartolomé 2008:42) antes de hacerse un lugar en los nuevos destinos y sobretodo, de sentirse parte de ellos.

La liminalidad define en permanencia este proceso de negociación puesto que el hombre y la mujer migrantes suelen estar entre el aquí y el allá, entre el pasado que dejaron atrás y el presente al que intentan adaptarse; construyendo proyectos de futuro que los ubican con incertidumbre en varios lugares a la vez. Volver atrás una vez se han cumplido las metas propuestas, volver cargando a costas dolorosos fracasos, volver a pesar de las dudas a la casa que ya no se conoce; tomar las riendas de la vida que siguió muchas veces su curso sin esperarnos. ¿Seremos los de antes? ¿Nos acostumbraremos a lo que ha cambiado? ¿O será la eterna rutina de lo familiar aquello que se acomodará a nosotros ahora que en tantos sentidos

somos otros? ¿Viviremos para siempre en la nostalgia de aquello que allá significaba poco y ahora se torna tan trascendente como la vida misma? Nada más complejo y más creativo que la condición migrante; los mecanismos subjetivos, sociales, económicos, religiosos, mágicos a partir de los cuales damos sentido a los lugares que dejamos y que habitamos. De allí que, en su conjunto, los estudios sobre migraciones y movilidades nacionales o transnacionales hagan énfasis en la importancia de los vínculos que construyen los hombres y mujeres migrantes, vínculos físicos, simbólicos, en forma de remesas o de relaciones familiares, religiosas y que conectan de manera permanente territorios, comunidades, localidades distantes. Es la fuerza de estos vínculos la que determina las formas de organización de las personas en los lugares de destino pero también el devenir de los lugares de origen, que se transforman al ritmo de los múltiples ires y venires en que se manifiesta la movilidad.

Entre las muchas formas de relaciones que establecen los migrantes nos interesan aquí aquellas destinadas a generar sentimientos de pertenencia, a definir aquellos espacios que se consideran propios y que incluyen tanto los sitios de partida como los de llegada. Como veremos en el caso de la *Gente de Centro*, la pertenencia, como un sentido que emerge en actos cognitivos, discursivos, espaciales y corporales (Napolitano 2002) es una condición que es objeto de una negociación cotidiana, negociación que, como hemos venido mostrando a lo largo de este trabajo, dependerán en gran medida de las posiciones de cada hombre y mujer indígena y del contexto que las rijan. Nos preguntaremos entonces por los mecanismos sociales que permiten hacerse un lugar en los contextos urbanos sin perder aquel que se tiene en sus comunidades de origen y por su construcción diferencial para hombres y mujeres.

Comenzaremos con las ciudades de destino, explorando algunas de las facetas en las que se cristaliza el sentimiento de lo propio y en especial, de lo grupal. Retomaremos para ello una de las hipótesis que enunciamos en la introducción de este texto y que afirmaba que en las ciudades, la forma que toman los vínculos de la *Gente de Centro* no se acerca tanto a la idea de comunidad sino sobre todo de colectividad, si adoptamos la distinción que autores clásicos como Max Weber (1921-1922) desarrollaron para explicar aquello que cimienta la acción social. Veremos como, en ausencia de proyectos comunitarios fuertes, surgen una serie de *micro espacios de identificación* que permiten a los migrantes generar diferentes repertorios de cohesión social, algunos centrados específicamente en la adscripción étnica (los bailes tradicionales por ejemplo) y otros, en filiaciones que sobrepasan esta dimensión. En la segunda parte hablaremos de las relaciones que los migrantes indígenas establecen con su comunidad de origen, comenzando con los circuitos de bienes y mercancías que atraviesan el país y culminando por un interrogante fundamental en la reconstrucción del proceso

migratorio de la *Gente de Centro*: las posibilidades de retorno. Este interrogante adquiere aquí una pertinencia particular, puesto que para el conjunto de los hombres y mujeres indígenas migrantes, pioneros o recientemente instalados en las ciudades, la migración se conceptualiza como un proyecto transitorio, aun cuando las posibilidades concretas de regresar a las comunidades amazónicas sean en realidad bastante remotas.

Para acercarnos a este abanico de experiencias alternaremos observaciones etnográficas, fragmentos del diario de campo y de relatos de vida que nos permitirán avanzar nuestra propia lectura de dichos procesos.

I. Hacerse un lugar en la ciudad

Como vimos en los capítulos anteriores, la *Gente de Centro*, tanto en Leticia como en Bogotá, ha hecho prueba de una capacidad de adaptación a los contextos urbanos remarcable, potencializada por la diversificación de sus estrategias y la movilización de recursos individuales y colectivos. Esto, sin embargo, no suprime los altos costos emocionales que tiene la movilidad y la subsecuente confrontación con un nuevo contexto, una situación que, invariablemente, impone la renegociación de todas las afiliaciones. Como lo señala Juan José Plata (2000,129) el emigrar de una a otra parte, debe entenderse no sólo como un simple desplazamiento físico, sino como un proceso de salida, de alejamiento, de desarraigo. Pero a su vez, y de allí emana su potencial, emigrar es un advenimiento, un encuentro con lo desconocido, con lo diferente, con los retos del cambio y de la adaptación.

En este marco, se hace necesario para hombres y mujeres, en familia o de forma individual, hacerse a un lugar un en la ciudad, disminuir los sentimientos de angustia y de inseguridad e invertir progresivamente de sentido y de arraigo los territorios que ahora se convierten en propios. Estudios como el de Manuela Camus en la ciudad de Guatemala (2005:75) han hecho énfasis en que este proceso no se traduce necesariamente en una etnicidad articulada, que contenga rituales públicos, entidades propias, organizaciones políticas o cívicas o algún tipo de movilización donde sea posible rastrear una participación como grupo homogéneo de los residentes metropolitanos. En efecto, lo que se fragua en Leticia y Bogotá son dinámicas, muchas veces sutiles y transitorias de identidad y diferencia que, como veremos, se cristalizan en la creación, no de enclaves, sino de *micro espacios de identificación*. Este concepto, extraído de la reflexión de Gupta y Ferguson (1992) y retomado por Liliana Rivera (2005) se refiere a la capacidad de todo proceso de desterritorialización, como experiencia de

desplazamiento, a intentos de re territorialización a partir de la construcción de terrenos de pertenencia cuya ocupación puede ser selectiva y esporádica. En el caso de los indígenas migrantes del Caquetá- Putumayo, estos son específicamente bares y discotecas que reúnen a los paisanos en la ciudad, encuentros deportivos, celebraciones de los ciclos de vida y, más recientemente, bailes tradicionales. Los primeros son frecuentados por unos pocos paisanos para progresivamente ser “eolonizados” por otros migrantes, hombres y mujeres de la zona y de otras regiones amazónicas, especialmente los fines de semana, días de mayor confluencia. Los bailes tradicionales se llevan a cabo en las malocas de ambas ciudades y de sus inmediaciones mientras que los encuentros deportivos y celebraciones no tienen un lugar definido, lo que nos recuerda que no son sólo los territorios sino las experiencias vitales las que logran condensar significados y relaciones sociales (Rivera 2005, 33).

Estos encuentros pueden conceptualizarse también mediante el término acuñado por Grossberg (1992) de “formaciones culturales”, un conjunto de prácticas no necesariamente conexas entre sí cuyo principio de coherencia y organización es la sensibilidad. Así, “una formación puede estar vinculada a diferentes sensibilidades: estética, ideológica, moral, libidinal, afectiva, etc., que se hallan entrelazadas y solamente se pueden pensar por separado en el análisis” (Kropff 2002:222). De allí que los bailes tradicionales, los eventos deportivos tanto como las reuniones en discotecas y bares no deben pensarse como simples remanencias o resistencias al mundo indígena. Cada uno de estos *microespacios de identificación*, definido por distintos tipos de sensibilidad, se constituye en un hecho social total, en donde se renuevan y desgastan conflictos y solidaridades, se negocian activamente las categorías de identificación interétnicas y se fortalecen las redes. Allí los reacomodos identitarios y la permanente negociación de la diferencia deben entenderse desde la lucha cotidiana que los migrantes asumen en diversos espacios y con relación a grupos disímiles. Esto no quiere decir que la identidad étnica y sus diferentes manifestaciones solo remitan a estereotipos o a situaciones discriminatorias. La pertenencia diferenciada a un grupo minoritario puede algunas veces ser percibida y utilizada de manera estratégica, expresión de la capacidad de los actores para conjugar, de forma sorprendente tradición y modernidad, así como para refuncionalizar prácticas socioculturales que dan acceso a repertorios amplios de sociabilidad (Camus 2002: 17).

A. Espacios recreativos y lúdicos

Para los hombres y mujeres indígenas residentes en Bogotá y Leticia las actividades lúdicas representan ámbitos de gran importancia en la vida en la ciudad al constituir uno de los espacios de mayor interconexión entre los diferentes actores sociales. Entre el baile y el

consumo de bebidas alcohólicas, allí se actualiza la información sobre quienes están en la ciudad, sus actividades y sus coordenadas de residencia; los indígenas intercambian también las noticias de la comunidad, sin duda el medio más eficaz de transmitir mensajes e informaciones. Incluso en la vida política, estos lugares se convierten en escenarios de discusión de líderes y representantes de organizaciones dando lugar a encuentros que pueden prolongarse durante varios días. Intentemos caracterizar algunos de estos espacios para comparar lo que ocurre en Leticia y Bogotá a partir de algunas escenas extraídas del diario de campo.

1. El Trébol (Leticia, Amazonas)

Son las 9pm de un sábado. Rosa toma una ducha, escoge un jean ajustado, una pequeña camisa sin mangas y unas imponentes sandalias de tacón. Pasa varios minutos maquillándose mientras espera que Ricky, un amigo mototaxista originario de Tabatinga, la recoja en su habitación para ir “de rumba” con los paisanos. Cuando este llega, sin dudarle un instante, se dirigen al Trébol, pequeño bar sobre la avenida internacional que conecta las ciudades de Leticia y Tabatinga. Como muchos de los bares considerados por los migrantes indígenas como “ambientosos”, el Trébol se sitúa del lado brasilero. Dicha localización asegura varios de los requisitos que debe tener un buen lugar de fiesta de acuerdo a los criterios establecidos por los indígenas: bebidas de mayor tamaño y menor precio, muchas veces con mayor contenido alcohólico que las que se venden en Colombia; músicaailable brasileña, peruana y colombiana y una afluencia de público significativa.

Tan pronto desciende del vehículo reconoce a varias de sus amigas, todas provenientes de La Chorrera y Araracuara. Estas se han instalado en una mesa junto a la entrada, lo que les permite acoger a los paisanos que poco a poco van llegando y se van sentando a conversar. Adentro del lugar la conversación es poco probable. Un televisor y varias columnas de parlantes aseguran una cantidad de decibeles que imposibilita cualquier tipo de comunicación verbal. Aunque saluda primero a las mujeres y hombres indígenas, Rosa hace un primer tour de reconocimiento en el interior del bar, saludando efusivamente a sus conocidos, en su mayoría hombres colombianos y brasileros, mestizos, que como los indígenas aprovechan cada viernes para liberar, por medio del baile y la bebida, las tensiones acumuladas durante la semana. Al interior del Trébol se sitúan algunas mesas y asientos de plástico, una improvisada barra y varias neveras donde se almacena la cerveza. Muy pronto se dificulta caminar. Las parejas han tomado posesión de cada espacio disponible y bailan animadamente al ritmo del vallenato, el fojo o la tecno-cumbia peruana. El televisor proyecta los videos correspondientes muchos de los cuales contienen multitudinarias coreografías que las parejas intentan reproducir en la pista. Casi no hay luz y la ventilación es deficiente; la temperatura sube progresivamente. El grupo de indígenas decide entonces entrar a bailar. Un momento de tensión se hace perceptible pues los hombres indígenas intentan sacar a bailar a sus paisanas antes que los ávidos “blancos” se abalancen sobre ellas. Las mujeres aprovechan esta situación para presumir, alargando voluntariamente el

momento de la elección para terminar, por lo general, bailando con los no-indígenas. Ellos “si bailan apretado”, “si saben hacer los pasos que el paisano no”, pretextan. Llega entonces el momento de elegir un alcohol para tomar. Las mujeres, sin excepción, se harán invitar por sus parejas de baile. Los hombres intentaran reunir dinero para una botella de corote, cachaza o algún alcohol fuerte que surta efecto con rapidez. La noche transcurre entre baile, alcohol y rituales de cortejo entre las mujeres y los hombres indígenas y no indígenas. Aunque algunos acuden con sus compañeros sentimentales, los paisanos, hombres y mujeres solteros, prefieren ir en compañía de amigos, lo que puede facilitar encuentros eróticos de diferente intensidad. En ocasiones estos pueden consistir en coqueteos sutiles, frecuentemente bien recibidos por sus destinatarios de ambos sexos pero otras veces, las demandas explicitas de alto contenido sexual suelen ser el objeto de una de las dinámicas más características del Trébol: las peleas. No son pocas las noches como esta que incluyen agitadas y violentas peleas cuerpo a cuerpo entre hombres y mujeres, una de las razones por las que este bar goza de mala reputación en ambos lados de la frontera. Estas peleas pueden degenerar hasta resultar en heridas graves con armas blancas e incluso de fuego, todo esto potencializado por un altísimo consumo de alcohol. Los paisanos anotan con gracia que “sin pelea no hay fiesta”. Por eso continúan yendo al mismo bar desde hace varios años (Leticia 2009).

Imágen 20. Danceteria El Trebol, fotografía Enrique Sánchez, Leticia 2012.



2. Nutabes

Las luces intermitentes iluminan a las parejas aglutinadas en la pista de baile de la discoteca ubicada en la calle 19 con carrera 4, en el centro de Bogotá. Los bits repetitivos de la música techno marcan los movimientos rítmicos de los asistentes de la noche. Martín, indígena Bora proveniente de la comunidad de Providencia, irrumpe en la pista dando saltos eufóricos al compás de la canción. La serie de movimientos que culminan con una magistral “caída de la hoja” es animada por las palmas de los demás asistentes que, sorprendidos por los audaces pasos de baile, no

pueden evitar gritarle en coro “que viva Ecuador!”. Es claro que ante los ojos de cualquier ciudadano no indígena, Martín no puede ser tan colombiano como cualquiera de nosotros. Aquel fenotipo al parecer, sólo puede atribuírsele a los vecinos países andinos o, en todo caso, no puede corresponder con el dominio de un estilo de musical tan urbano como el techno. Él no se inmuta ante los comentarios. Vuelve a la mesa para seguir compartiendo con sus paisanos, reunidos aquella noche, como tantas otras, para tomar, conversar y bailar hasta el amanecer. (Bogotá, marzo de 2004)

3. *La Mona*

Es lunes, son las 10 de la mañana y tengo una cita con uno de los líderes amazónicos de la Organización de los Pueblos Indígenas Amazónicos –OPIAC-. Nadie responde a mi insistente llamado. La oficina está desierta. Con inquietud desciendo las vetustas escaleras que conducen a la portería e interrogo al celador. “Están en la otra sede”, responde, “en esta nos cortaron la luz”. ¿Hay otra sede? Le pregunto ingenuamente. “Pues claro! La que está al frente, vaya y verá! En frente se encuentra “La Mona”, una céntrica tienda que como tantas otras vende víveres, productos alimenticios industriales, comidas caseras, billetes de lotería, entre otros muchos artículos de la vida cotidiana. Esta funciona también como bar pues en la parte posterior han ubicado varias mesas, una rockola¹¹⁹ que alterna rancheras mexicanas y músicaailable y un espacio que funciona como pista y cuyas paredes están adornadas con afiches de voluptuosas mujeres blancas con poca ropa. Allí se encuentran reunidos 10 líderes indígenas del Amazonas y del Vaupés, hombres todos entre los 30 y los 50 años de edad en alto estado de embriaguez. A los pies de la mesa “un petaco” de cerveza -una palabra coloquial para designar la caja que contiene 30 botellas- así lo atestigua. En la mesa cuento otras 20 botellas vacías. Me siento con el grupo y acepto una cerveza aunque noto que mi presencia no es bien recibida y que incluso, aquellas personas a quien conozco bien no me tratan con igual cercanía. Es evidente que estos espacios no son de fácil acceso para una mujer blanca, mucho menos cuando se trata de alguien que escribe una tesis sobre la vida de los indígenas en la ciudad. A pesar de esta incomoda llegada, el ambiente se relaja progresivamente. Uno de los líderes me presenta ante los demás como una estudiante de Francia. Mi condición de género y de clase nunca había sido tan evidente como allí, cuando sin intención me convierto en el objeto generalizado de atención, primero por ser mujer, segundo por ser blanca, tercero por verme de repente asociada al extranjero y a un cierto estatus educativo. A mi lado un indígena wanano, respetuoso y con un perfecto acento bogotano me pregunta inmediatamente que si quiero colaborar con los proyectos de su corporación aún si conocer mi trayectoria o la naturaleza de mis trabajos. Me dice que algunos de ellos son sociales y por lo tanto ecológicos porque “lo social no puede ir sin lo ecológico”. En su lenguaje denota la “proyectitis aguda” de la que son víctimas la mayoría de los líderes que conozco. Me ofrece también participar en la elaboración del plan de vida wanano tras invitarme a comer varias veces “a donde yo quiera”. Luego salgo a bailar con un líder uitoto quien de repente les grita a los demás que él me va a proteger y que nadie más puede acercárseme. A pesar de sus amenazas, a nuestro regreso a la mesa es el turno de un líder tukano de

¹¹⁹ Término para designar una máquina jukebox que selecciona canciones al introducir piezas de moneda

invitarme a bailar. Tras pedir en la rockola un vallenato particularmente lento y empalagoso se ufana de salir bailar con la alemana, con la italiana, con la española, entre otras nacionalidades que me son atribuidas arbitrariamente. Me sorprende la atracción que desprende lo europeo, un verdadero ejemplo de “colonialidad del ser” como diría Walter Mignolo. En la pista hace toda clase de gestos para que los demás lo miren. Mi incomodidad no puede ser más evidente. Sin embargo ocurren algunas cosas interesantes cuando por fin he terminado mi tour de baile con todos los presentes en la mesa. Una de estas tiene lugar cuando un líder uitoto saca el mambe y el ambil y ofrece a los demás; aunque ninguno tiene reparos en mezclar estas sustancias con el alcohol, uno de ellos me dice que eso no es correcto, que él procura no mezclar tradiciones y que solo lo está haciendo hoy. De inmediato se acerca a la mesa La Mona, una imponente mujer que como su apodo lo indica, es la dueña del lugar. Horrorizada, le pregunta a los indígenas que “por qué comen esa porquería” y les pide que no lo hagan más. Todos ríen y continúan sin preocuparse del comentario de la mujer (Bogotá, febrero de 2009)

4. *Quince Años*

En el transcurso de esta investigación tuve la oportunidad de asistir a dos celebraciones de quince años que congregaron a los paisanos. La primera fue ofrecida por una pareja de indígenas provenientes de la Chorrera, la madre empleada domestica y el padre maestro de construcción para celebrar el cumpleaños de su única hija. La fiesta se realizó en un salón comunal del barrio La Perseverancia y contó con la concurrencia de un gran número de paisanos de la Chorrera, Araracuara, Providencia, Puerto Leguízamo y el Encanto, además de los compañeros blancos de colegio y de barrio de la cumpleañera que se ubicaron en un extremo del salón. Para la fiesta se contrató una miniteca que instaló las luces, el sonido y se encargó de amenizar la fiesta que se prolongó hasta la tarde del día siguiente. Algunos paisanos allegados colaboraron con el recibimiento de las personas y la vigilancia en la puerta mientras las mujeres se encargaron de la repartición de los pasabocas y el alcohol que se distribuyó a las mesas de los paisanos durante toda la noche. A diferencia de los invitados blancos que, en su mayoría, compartían la misma edad de la joven, los paisanos asistieron en familia, en compañía de los niños y los abuelos que se encontraban en la ciudad. Para dar inicio a la fiesta el padre de la niña dio un corto discurso en el que agradeció la presencia de los paisanos, nombrando su lugar de procedencia y la organización a la cual pertenecían –Catuyumar, Opiac, etc-. Sólo a los blancos y paisanos de las organizaciones se les llevó personalmente la invitación. Los demás indígenas se enteraron de la fiesta por medio de los rumores que circularon una semana antes o por la convocatoria de otros quienes iban a colaborar en la organización. Al ritmo del merengue, la champeta, el techno y el vallenato, niños, ancianos y parejas bailaron, mientras el “dj”, un joven del barrio, preguntaba animadamente en el micrófono “¿Y donde están los indígenas?”. Por su parte, en los intervalos entre canciones algunos hombres y mujeres mayores compartían el ambil extraído de un pequeños frascos de plástico mientras las mujeres jóvenes coqueteaban con los blancos y paisanos de su edad.

La segunda celebración tuvo lugar en la fundación Katuyumar. Los invitados, más de 80 indígenas del Amazonas y el Vaupés, así como algunos no indígenas allegados a

la familia, esperamos ansiosos el descenso de la quinceañera, hija de una mujer uitoto y de un hombre carapana, residentes desde hace varios años en Bogotá. Liliana, vestida con un largo vestido rosado, descendió lentamente las escaleras del segundo piso, para luego unirse a la coreografía de vals preparada con empeño por los estudiantes que habitan la residencia de la fundación. El baile del vals de Strauss, en smoking y traje largo, es seguido del cambio de zapatilla, momento crucial en este tipo de celebración, donde el padre de la niña cambia sus zapatos por unos de tacón alto, como símbolo de paso a la adultez. Todos brindamos con emoción para dar continuación al discurso del padre en el que éste, ante la mirada algo avergonzada de Liliana, celebra “el desplume ante la sociedad indígena de una nueva Carapana”. En esta oportunidad, fui yo la sorprendida al ver la audaz analogía entre dos celebraciones pertenecientes a contextos tan diferentes como lo son la fiesta de quince años -determinante en la cultura popular urbana-, y el rito de pelazón de la cultura tradicional del Vaupés.

Fueron pocos los que habían sido invitados de manera formal lo que se hizo evidente porque sólo estos vestían trajes de cóctel. Los demás no conocían a la niña o a sus padres, pero habían sido convocados por alguno de los indígenas presentes en la reunión, sabiendo de antemano que allí se les brindaría comida, bebidas y un espacio para pasar la noche si la reunión se prolongaba. En esta fiesta, el salón estaba dividido en dos áreas. Los indígenas provenientes del Amazonas se separaron espacialmente de los del Vaupés y sólo aquellos que provenían del Putumayo o los que por vínculos de parentesco estaban directamente relacionados con ellos se desplazaban entre los dos salones para bailar con las mujeres de un lado y de otro. De un lado del salón, no se hicieron esperar comentarios despectivos, siempre en tono de broma, sobre las personas de Vaupés y sobre su comportamiento en la ciudad – presumido en opinión de los asistentes del lado amazónico-. De este mismo modo, las mujeres comentaron “en idioma” sobre la vida de los demás invitados, poniendo en acción uno de los mecanismos de control social más importantes en la vida cotidiana del Amazonas y de Bogotá: el chisme. Los hombres, por su parte, también bromearon sobre la calidad de la comida, la cantidad de bebidas alcohólicas y el desempeño de quienes se encargaban de ayudar en la repartición de alimentos y la organización de la fiesta, comparándola con otras celebraciones pasadas (Bogotá 2004).

Todas estas escenas recogen diferentes elementos que entran en juego a la hora de analizar el rol de los espacios lúdicos. En primer lugar su carácter privilegiado de escenarios de negociación de las categorías y fronteras identitarias, no sólo en término étnicos sino también de género y de clase. En Leticia, en lugares como el Trébol y en otros bares similares, las fronteras étnicas no desaparecen puesto que los hombres y mujeres migrantes interactúan apelando a la categoría *paisanos* y son identificados como indígenas por los demás actores -en un sentido genérico mucho más que localizado-. Sin embargo, a diferencia de otros espacios de la ciudad, aquí dichas fronteras étnicas se relajan y no entran necesariamente en contradicción pues lo que prima es sobre todo un sentimiento de filiación de clase entre las diversas personas que interactúan en estos espacios. En otras palabras, el sentimiento de un “nosotros” y el arraigo a este lugar se fundamentan, más que en adscripciones étnicas/raciales,

en la identificación con ciertas prácticas corporales, pautas de consumo, gustos musicales que cohesionan a un sector de la población, difuminando temporalmente las fronteras de nacionalidad y los contrastes socioeconómicos y articulando momentáneamente a indígenas y no indígenas dentro de una *formación cultural* específica.

A diferencia de las fronteras étnicas, las relaciones sociales de sexo (*rappports sociaux de sexe*) son aquí omnipresentes, situando a los hombres y mujeres migrantes en el cruce de varias posiciones sociales. Como suele ser frecuente, la mujer indígena es doblemente hipersexuada, en tanto indígena y en tanto amazónica pues a la mujer blanca no se le atribuye, en este espacio en particular, la misma supuesta disponibilidad sexual y sensualidad que a sus congéneres. Los hombres, por su parte, entran en conflictos de masculinidad al competir con los no indígenas por el derecho a bailar, invitar o seducir a las mujeres; en tanto proveedores, deben mostrar su capacidad económica y una actitud dominante tanto en el baile como en las demás interacciones. Lo interesante es que esta misma estructura de dominación que convierte a la mujer en el objeto primordial de deseo, permite cierta transgresión dado que estas asumen un papel sumamente activo en la decisión de con quien bailar, hasta donde permitir acercamientos eróticos-afectivos o que papel asumir frente a la búsqueda de una pareja indígena o no. De allí que estos bares sean definidos por las propias mujeres como espacios efectivos de diversión y en cierto grado, de empoderamiento.

En Bogotá, la dinámica de los espacios lúdicos se da en condiciones diferentes puesto que como hemos mencionado en otras oportunidades, las fronteras étnicas son aquí mucho menos permeables y requieren de mayores negociaciones a la hora de apropiarse de lugares racial y étnicamente no marcados; sobre todo cuando los comportamientos y las prácticas de los migrantes se salen de una imagen preestablecida de lo indígena y generan contradicciones frente a las expectativas de los demás actores urbanos. Esto es evidente en los ejemplos del baile techno, del consumo del mambe por parte de los líderes o de mi propia sorpresa frente a la mezcla de discursos y tradiciones en las celebraciones de 15 años. Mientras que antropólogos y habitantes urbanos continuamos manifestando asombro o repudio frente a prácticas que nos parecen atípicas en la ciudad, para la mayoría de hombres y mujeres indígenas no existe contradicción entre adoptar ciertos comportamientos, expresar determinadas pautas de consumo o residir a la manera de cualquier otro migrante sin pertenencia étnica determinada y, al mismo tiempo, identificarse como indígena uitoto, bora o carapana.

Esto permite relativizar el problema de la movilidad indígena como un proceso de adaptación a un mundo simbólico-cultural “ajeno” a los migrantes y, en cambio, como lo sugiere

Manuela Camus (2002:73), hacer énfasis en el trasfondo histórico de desencuentro “étnico” que persiste hasta ahora y que hace que las fronteras sociales de la sociedad bogotana se vean momentáneamente afrentadas por las practicas de los indígenas en la ciudad y en sus espacios. Estas interacciones ponen de manifiesto que la diferencia étnico-espacial que atribuimos a los indígenas, lejos de ser “una rémora del pasado colonial” (Camus 2002:73), sigue siendo parte consustancial de nuestra idea de nación, pero ahora permeada, en distintos grados, por el discurso multicultural. En efecto, lo problemático en estas situaciones descritas no es en sí la presencia de los indígenas, como pudo haberlo sido años atrás o en contextos más explícitos de discriminación y racismo. De hecho estos suelen ser muy bien acogidos en los bares y discotecas porque reportan ganancias significativas dado su alto consumo del alcohol. El “ruido” proviene de la no correspondencia entre lo que esperamos de ellos los diferentes sectores de la población bogotana y la realidad de sus prácticas. Dichas expectativas oscilan entre un deseo de integración y de ocultamiento de ciertos marcadores identitarios, como en el caso del mambe, o la nostálgica visión de una identidad que debe mantenerse pura y lejana de cualquier alteración “modernizante”. Este margen limitado de acción hace que las relaciones interétnicas se dificulten por lo que, a diferencia de Leticia, los indígenas suelen permanecer mucho más entre ellos, hasta el punto que, cuando se define un bar o taberna como lugar de reunión de los indígenas, la clientela no indígena comienza a decrecer; esto está ligado también a la propensión a la violencia que examinaremos un poco más adelante.

Para finalizar con esta dimensión de las fronteras identitarias, un aspecto interesante de los espacios lúdicos tanto en Leticia como en Bogotá es la definición de una identidad de clase que tiene dos aristas. De un lado, la adopción de códigos culturales, gustos y prácticas asociados con los sectores populares, como producto de articulaciones que, como vimos en capítulos anteriores, tienen que ver con su experiencia previa en las comunidades de origen. Dicha identidad permite reivindicar no sólo una posición compartida con otros sectores urbanos sino que también provee el espacio para subvertir ciertos estigmas ligados con la precariedad, aun cuando no se pretende eliminar las estructuras que la producen. Nos referimos específicamente a los altos costos de los diferentes tipos de reunión antes descritos pues, a pesar de los bajos salarios y de las apremiantes necesidades que tienen que cubrir tanto los hombres como las mujeres, no hay reparo en gastar el equivalente a varios salarios en los preparativos de una fiesta y sobretodo, en encuentros mas cotidianos, en alcohol. Este costo, lejos de ser equitativamente cubierto por los asistentes, muchas veces es asumido por una o dos personas que demuestran así su capacidad económica y refuerzan su prestigio social. Para ello es muy frecuente el “empeño” del teléfono celular y de los electrodomésticos de la casa, el descuido en el pago de obligaciones como el arriendo o los servicios, o la

demanda compulsiva de prestamos de dinero a allegados. Ahora bien, tanto como esta identidad de clase reivindica, puede a su vez subordinar, por ejemplo en el caso de los líderes que se ubican voluntariamente en posición de inferioridad frente a lo que simbólicamente representa lo europeo, lo blanco o el capital educativo y social.

Una segunda dimensión evidente en el análisis de los espacios lúdicos es la que tiene que ver con la “cohesión comunitaria”, un concepto que en nuestro caso debe problematizarse mucho más que darse por hecho. En efecto, cuando se trata de dar cuenta de los procesos de reapropiación de los lugares de destino de los migrantes transnacionales o translocales suele asumirse que estos tienden a la conformación de una serie de relaciones de *comunalización*. Este término, desarrollado por Max Weber (1921-1922) es analizado en detalle por Danielle Juteau (1999) quien anota que éste suele asociarse a las relaciones sociales basadas sobre fundamentos afectivos, emocionales o tradicionales. Esta autora advierte que el hecho de que los individuos tengan en común ciertas cualidades (color de piel, religión, lengua), que compartan una misma situación o un mismo sentimiento por esta situación no constituye necesariamente una comunalización. Sólo puede hablarse en estos términos cuando el sentimiento común da lugar a otra serie de relaciones sociales que incluyen, entre otros, la aparición de oposiciones conscientes y estables entre el grupo y los demás, producto de una relación social histórica y política (1999:33). Siguiendo este argumento, los espacios lúdicos no corresponden necesariamente a fenómenos de comunalización, incluso si muchos de los comportamientos e interrelaciones se basan efectivamente en afectos y emociones y se enmarcan, como todo proceso social, en unos contextos históricos y unas relaciones de poder particulares. Esto puesto que las relaciones que allí tienen lugar son sumamente transitorias, basadas en sentimientos subjetivos de cohesión mucho más que en procesos conscientes, coherentes y compartidos de diferenciación. De allí emana precisamente su fuerza pues logran reunir, bajo unas mismas sensibilidades estéticas, festivas y libidinales, a grupos de individuos que en la vida cotidiana no tienen necesariamente una única consciencia colectiva o un mismo proyecto migratorio.

Además, este énfasis “necesariamente comunitario” oscurece un elemento que es central en la apropiación de los espacios lúdicos y en general, en la vida diaria de los hombres y mujeres indígenas en la ciudad: el conflicto. Este toma diferentes formas que van desde la negación de la palabra, los hostigamientos verbales o la difamación hasta la confrontación directa que puede desencadenar en agresiones físicas graves.

La afirmación anterior nos acerca al debate académico que en las últimas décadas ha discutido la importancia de la convivencia y la hostilidad en la definición de “lo social” para los grupos

indígenas amazónicos, oponiendo a quienes enfatizan en el amor, la generosidad y el cuidado mutuo -la llamada escuela inglesa - a la escuela americanista, que caracteriza las relaciones interlocales por ~~una~~ tensión ambigua entre la reciprocidad y la depredación mutua” (Londoño 2004:xvii). A este respecto, autores como Londoño Sulkin en el caso muinane, toma una posición intermedia, resaltando que la teoría misma de la socialidad, de la economía y la persona para estos grupos no puede entenderse sin tomar en cuenta simultáneamente nociones complejas sobre el amor y el odio. De acuerdo con lo observado en esta investigación, coincidimos con este autor al afirmar que existe entre la *Gente de Centro* un fuerte contraste entre el énfasis explícito en la importancia de la tranquilidad, del cuidado amoroso entre los parientes y de las buenas relaciones cotidianas (algunos de los componentes básicos de la noción de bienestar) y ~~su~~ generación crónica, también cotidiana, de fricción social o retórica odiosa” (Londoño 2004:xix). Durante nuestro trabajo de campo presenciamos múltiples fisiones entre las familias causadas por confrontaciones entre individuos que motivaron su indisposición por periodos indefinidos de tiempo. Dichas confrontaciones tomaron algunas veces niveles de gravedad extremos que requirieron la intervención de la policía y terminaron en procesos judiciales contra los mismos paisanos, aunque rara vez denunciados por ellos mismos, pues la sanción a estas acciones no suele buscarse en las instituciones estatales ni en los procesos penales que este tipo de actos generan en la sociedad mayoritaria¹²⁰. Por lo general, las agresiones incluyen golpizas a las mujeres o entre las mismas mujeres, peleas a puños entre dos y más individuos y una tendencia importante a la agresión con armas blancas¹²¹, todos eventos frecuentes, en su mayoría ocasionados por malentendidos amorosos, robos de celulares, computadores y electrodomésticos o, afrentas verbales; todos, así mismo, cometidos bajo la influencia del alcohol.

¹²⁰ Un ejemplo de esto lo encontramos recientemente cuando asistimos a la conversación entre una mujer indígena y una madre cuyo hijo hirió con un cuchillo a su primo al acusarlo del supuesto robo de un computador. La segunda narró una situación de una violencia remarcable en la que el agresor no solo hirió en varias oportunidades a la víctima en el pecho y en el cuello sino también golpeó a su mujer embarazada y a sus hijos pequeños. Contó entonces su preocupación puesto que el muchacho agresor fue detenido por la policía y esperaba por su judicialización. Ante mi sorpresa, la reacción de la otra mujer no fue de rechazo ni de indignación ante el hecho. Lo que hizo fue intentar movilizar distintos contactos para sacar al joven de la cárcel y resolver el problema ~~en familia~~”.

¹²¹ Esta idea la confirman algunas rápidas estadísticas que recogimos a partir de los eventos que presenciamos o de los que oímos hablar: en el periodo comprendido entre 2003 y 2012 las confrontaciones entre paisanos en donde se usaron armas blancas cobraron 2 vidas en Bogotá, una en Leticia e hirieron a por lo menos 50 personas. De nuestras entrevistadas mujeres en la ciudad de Bogotá, una gran mayoría ha estado involucrada directamente en una escena de violencia física y por lo menos cinco de los 6 hombres trabajadores con los que solíamos asistir a los espacios lúdicos de la capital portaba eventualmente un arma blanca. En una sola familia compuesta por 7 personas, 4 (entre quienes se encontraban 2 mujeres y un menor de edad) resultaron apuñaleados por sus mismos parientes, tres de estas personas heridas en más de una ocasión.

Como vimos en las escenas que recogimos, el alcohol es un elemento que está siempre presente y es sin duda uno de los mayores retos, en términos de salud pública, para los hombres y mujeres migrantes. ¿Cómo explicar dicha omnipresencia del consumo de alcohol? Como lo afirma Berruecos (2005) existen pocos estudios que se hayan dado a la tarea de indagar por los aspectos culturales de la relación de los pueblos indígenas con esta sustancia pues además de la dimensión sanitaria del problema y de su uso histórico como vehículo de dominación tanto en América Latina como en Norte América, no conocemos con profundidad la forma en que cada grupo da sentido a su consumo. En lo que respecta a los hombres y mujeres con los que hicimos el trabajo de campo es posible anotar, en la dirección en que lo hace Minaar (1995) para los indígenas provenientes de Otavalo en Ecuador, que el alcohol es un mecanismo fundamental en la reproducción y consolidación de los vínculos sociales, por lo que la negativa a tomarlo es percibida como el rechazo al vínculo social en sí mismo. Este funciona como un medio de catarsis colectiva para eliminar las tensiones de la vida cotidiana aunque por lo general suele agudizar también los conflictos y potencializar la agresión física.

A pesar de la frecuencia de los enfrentamientos físicos, la modalidad de fricción social que a nuestros ojos tiene mayor preponderancia es la que se relaciona con la “retórica odiosa” mencionada más arriba. La envidia, los celos o la desaprobación llevan con frecuencia a descalificar públicamente las acciones de otros paisanos, acusándolos de falsedad, mezquindad, nepotismo, engaño, actos malintencionados e incluso afrentas a los preceptos de la tradición. Esto es particularmente frecuente cuando se trata de evaluar las iniciativas económicas, sociales o políticas de los líderes y lideresas a quienes, sin excepción, se les imputa alguno de estos cargos. Recientemente, por ejemplo, dos reconocidas lideresas inauguraron un restaurante en Bogotá especializado en comida amazónica en el marco de un proyecto productivo y cultural para las mujeres. Su nombre es *Moniyamena* y en su logo incluye el “árbol de la abundancia”, figura mitológica muy importante dentro de la tradición uitoto. Tras asistir a la inauguración, una persona me comentó sentirse indignada por el uso incorrecto que se le daba a este concepto pues en su opinión, las lideresas, actuando de mala fe, utilizaban dicho logo de abundancia cuando en realidad el plato de pescado que ofrecían “no alcanzaba ni para una persona”. Lo mismo ocurrió con un joven líder barrial, a la cabeza de un proyecto de guardería para la primera infancia indígena que examinaremos en el último capítulo. Ante el éxito del proyecto, se le criticó en repetidas ocasiones, arguyendo malos manejos de dinero y favoritismo frente a sus propios parientes a la hora de contratar al personal encargado. Esta retórica no sólo aumenta la tensión entre las personas sino que, en cierta manera, dificulta aún más el fortalecimiento de los proyectos comunitarios al minar la

legitimidad de los líderes y lideresas y descalificar de antemano cualquier iniciativa que estos propongan.

No queremos con esto cargar excesivamente la balanza y dar la sensación de una propensión a la violencia generalizada y a la confrontación arbitraria por parte de todos los miembros del grupo migrante. Tampoco queremos presentar este aspecto como el único que domina las relaciones sociales entre los indígenas pertenecientes a la *Gente de Centro* en Bogotá o Leticia. Por el contrario, buscamos resaltar, como ya lo han hecho autores como Londoño (2004) y Echeverri (1997), que parte integral del concepto de ser una “verdadera persona” y de cumplir con el modelo moral que guía las acciones de la *Gente de Centro* requiere debatirse constante y cotidianamente entre estos dos polos: la agresión y la convivencia armónica, representados en el sistema mítico a través de oposiciones como lo animal/lo humano, lo frío/lo caliente o la locura/el equilibrio. Esto puede explicar el por qué no se recurre a las sanciones penales frente a la violencia intrafamiliar, pues alguien que manifiesta comportamientos anti-sociales se considera como una persona en sufrimiento, que ha perdido el rumbo momentáneamente o que actúa bajo la influencia de fuerzas negativas (palabras o alientos calientes por ejemplo) y que requiere, para superarlo, de un trabajo personal y ritual de curación. Un anciano de Chorrera que visitó Bogotá hizo un comentario interesante en este sentido al resaltar que “el paisano cuando toma ya no dice papá y mamá, se vuelve un animalito del monte” (R.G. hombre uitoto proveniente de la Chorrera, Bogotá 2009). Interpretamos esta frase en la misma dirección que lo hace Londoño al mostrar que entre los muinane “si alguien se comporta mal, es posible suponer que no es la Persona verdadera misma quién así lo hace, sino un ser bestial constituido por el cuerpo de la persona y alguna Palabra animal. Entre las características que definen al animal en cuestión está el hecho de que es inmoral y que está dispuesto a destruir, de una u otra manera a las personas o a su socialidad” (2004:135) Para encontrar este equilibrio perdido y librarse de los agentes patógenos que producen comportamientos destructivos los migrantes indígenas recurren a las sustancias rituales –la coca y el ambil-, las palabras de consejo e incluso los “castigos” que pueden consistir en ingerir cantidades importantes de ambil o el aislamiento más o menos definitivo o temporal de la persona que ha causado la afrenta.

Esta tensión constante entre fricción y cohesión social hace que en la ciudad se experimenten también momentos de armonía que se cristalizan en sorprendentes estrategias de solidaridad y manifestaciones de atención y cuidado para los suyos. De allí, que a pesar de la presencia e importancia del conflicto, diferentes redes de intercambio recíproco logren establecerse entre los migrantes y que una buena parte de su energía, de sus proyectos y de su vida gire en torno

a procurarse un ideal de abundancia: –conseguir comida y compartirla, propiciar la salud, el saber y la inclusión” (Urbina 2010:123). Este ideal se manifiesta por ejemplo en el protocolo de las reuniones que celebran los ciclos de vida, en la responsabilidad social que asumen quienes ofrecen una fiesta, en su poder de convocatoria, que, a diferencia de lo acostumbrado en la ciudad, reúnen personas de diferentes edades sin contacto aparente con la familia anfitriona.

Sin embargo, este papel conciliador y cohesionador lo cumplen sobre todo los bailes tradicionales; estos, como veremos a continuación, generan y permiten otro tipo de relaciones y de sensibilidades que aquellas que examinamos en los espacios lúdicos, acercándose por un lapso corto de tiempo al sentimiento de comunalización que señalamos anteriormente.

B. Malocas y bailes tradicionales

El tema de los bailes tradicionales está directamente ligado a otro de igual interés: la construcción de malocas en las ciudades de Leticia y Bogotá y en sus inmediaciones. Estas grandes casas, otrora destinadas a la vivienda colectiva de clanes patrilineales, cumplen en la actualidad otras funciones, especialmente las de lugares de reunión política y ceremonial, aún al mando de un maloquero y de su familia. Allí se deposita la tradición y los conocimientos de sus antepasados; desde ella se dicta el buen manejo del territorio, el equilibrio entre las acciones de los seres humanos y del entorno natural del que son parte su familia y su comunidad.

No retrasaremos aquí todas las dimensiones que condensa una maloca y su construcción puesto que esta información ha sido ya ampliamente analizada en una numerosa literatura¹²². Resaltaremos en cambio que la maloca representa un espacio de manejo del mundo que no ha dejado de adaptarse a los desafíos de los tiempos globalizados. Es por esto que a través de los intrincados caminos de la historia amazónica, comerciantes de esclavos, patrones caucheros, misioneros de toda orientación religiosa y, más recientemente, Ongs y entidades estatales han apuntado hacia estas viviendas como el blanco de su acción. Hoy en día, su construcción, fuertemente promovida desde diferentes instancias hegemónicas estatales y no estatales, se ha

¹²² Para la amazonia colombiana ver por ejemplo los trabajos de Van der Hammen, M. C. El manejo del mundo. Bogotá, Fundación Tropembos, 1997. Cayon L. La llegada de los dioses humanos: *chamanismo y manejo ecológico indígena en Colombia*. Bogotá, Uniandes, 2001. Pineda, R. –Witoto”. En *Introducción a la Colombia Amerindia*. Bogotá, Ministerior de Educación Nacional, Instituto Colombiano de Cultura, Instituto Colombiano de Antropología, 1985. Pp 161-174.

convertido en un estandarte de autoridad y de compromiso con el mantenimiento de un tipo de identidad que hoy se reconoce como derecho fundamental y privilegio de las minorías étnicas nacionales. Este ha sido el caso de Leticia, en donde ya habíamos mencionado que estas fueron un símbolo central en el proceso de consolidación de los resguardos de los llamados kilómetros, ubicados a lo largo de la carretera Leticia-Tarapacá, escenarios donde se cristalizaron los conflictos interétnicos de las comunidades, tanto como las alianzas de sus pobladores con otras fuerzas articuladoras como el turismo y los marcos legales multiculturales.

Ahora bien, en casos como el de Bogotá ¿Es posible pensar en una maloca fuera del territorio tradicional? De acuerdo a los parámetros tradicionales que dictan que cada maloca se construye en el territorio propio esto parecería una contradicción. Sin embargo, desde finales de los años noventa la capital presencié una proliferación sin precedentes de la construcción de malocas en la ciudad y en sus alrededores. Retomemos las principales fases de este fenómeno.

Este proceso comenzó varios años atrás, en el marco de los proyectos de protección del conocimiento tradicional que se popularizaron a partir de la nueva Carta Política de 1991. El año de 1997 es recordado especialmente como un hito para las comunidades indígenas urbanas provenientes del Amazonas porque fue entonces cuando, bajo el plan de actividades culturales de Antanas Mockus, alcalde de Bogotá, se inició la construcción de la primera maloca en la ciudad, ubicada en el Jardín Botánico José Celestino Mutis. Este proyecto se hizo con el fin de recrear, para los habitantes de la ciudad, la experiencia de la fabricación de una maloca amazónica y de las actividades rituales, filosóficas y políticas implícitas en la concepción de esta vivienda. Al mando de un maloquero de la comunidad de La Chorrera, varios indígenas uitoto se unieron al ejercicio.

Las palmas para techar se trajeron de los departamentos aledaños, luego se levantaron los cimientos de madera que formarían los postes y estantillos. De igual forma se encargó al Amazonas la fabricación del maguaré, tambor tradicional que transmite mensajes a otras malocas y acompaña a los cantores durante las ceremonias. Al baile de inauguración asistieron múltiples invitados, entre los que se encontraban delegaciones indígenas nacionales e internacionales, indígenas muisca así como otras personas no-indígenas que deseaban vivir la experiencia de una “auténtica” celebración amerindia. Esa noche, frente a las cámaras de periodistas y asistentes, las mujeres Uitoto hicieron caguana y casabe, alimentos tradicionales amazónicos. El ambil por primera vez se hizo a partir de hojas de tabaco de la sabana y sal extraída del pasto quikuyo (*pennisetum clandestinum*) de Bogotá para acompañar el mambe.

Por su parte, los muisca tomaron el papel de auténticos dueños del territorio bogotano, recordando en su discurso de apertura el —gran continente poblado de indígenas originarios que esa noche se reunían por primera vez para reiterar su capacidad de resistencia frente los estilos de vida de occidente—. En efecto, uno de los hechos más remarcables en este proceso fue la relación que empezó a fortalecerse entre curanderos y líderes uitoto con los representantes de las comunidades Muisca de Cota y Suba, alianza sobre la que volveremos en el último capítulo de este trabajo.

Volviendo a la maloca, ésta, tras su apertura, se convirtió en un sitio de reunión de los indígenas migrantes, sobre todo de los líderes que se dirigían a ella para discutir con otros indígenas sobre los asuntos de las comunidades. Poco después, el grupo de líderes y curanderos que incluía a los muisca, uitoto y algunos no-indígenas se trasladó a otro espacio denominado "el mambeadero". A través de las charlas y los encuentros, los indígenas muisca y uitoto acordaron un convenio de palabra, dirigido a ayudar en la recuperación de las tradiciones perdidas de estos últimos. Los representantes Uitoto ofrecieron sus herramientas más poderosas para esta causa: el mambe y el ambil. A partir de su correcto uso, el espíritu de la coca y del tabaco guiarían a los muisca en la búsqueda de aquello que ante la opinión nacional habían olvidado irremediablemente a medida que la ciudad llegó a ellos. Por su parte, los indígenas muisca, quienes habían basado su lucha de reivindicación en pruebas de pertenencia territorial (títulos y apellidos que demostraban su ancestralidad en los resguardos disueltos), estaban interesados en la adopción y recuperación de tradiciones culturales que fortalecieran el sentimiento de pertenencia a un grupo "originario", objetivo en el que centraron la mayor parte de sus esfuerzos. Así legitimados, el discurso de inauguración de la maloca del Jardín Botánico decía:

"Los descendientes de los ancestros, los Muisca, reconocieron y aprobaron la siembra de este árbol de sabiduría [la maloca] de donde emanarán las soluciones a las necesidades de la comunidad. Bajo este árbol se cobijarían los hijos de esta tierra" (Jardín Botánico 1998:103)

En este proceso de alianza entre las comunidades que empezaron a reconocerse mutuamente como "originarias", dicho grupo interétnico de sabedores se apropió de la misión otorgada por los ancianos Uitoto. Así, en palabras de uno de ellos, los nuevos delegados debían a partir de ese momento:

—Divulgar a otros hermanos la palabra de vida sin distinciones de color, religión, pensamiento [para ser] un solo pueblo"

Como se hace evidente en esta cita, a partir de las reuniones en los diferentes mambeaderos, la figura del anciano o sabedor, en tanto —intermediario étnico—, reforzó la idea de un legado,

una misión integradora entre los pueblos diferentes, posicionando simultáneamente en un lugar de alto valor elementos de la cultura Uitoto como la coca, el tabaco y la misma figura del curandero, anciano o sabedor. Dentro de este proceso, los Muisca consolidaron un original proceso de reconstrucción identitario, directamente ligado a la definición estatal de las categorías étnicas (Indígena, Afro-colombiano, Raizal y Rom) ahora reconocidas por las instituciones. Así, una herencia cultural de raíces principalmente andinas se adhirió a otras tradiciones de zonas selváticas, marcando el tránsito de esta población, durante varios siglos anónima, a la categoría de “Muisca contemporáneos”, orgullosos portadores de la impronta histórica que siglos atrás les confirió el estatus de dueños de Bogotá.

Durante varios años la maloca del Jardín decayó en actividad hasta el 2008 cuando volvió a ser sede de encuentros y en 2011 nuevamente inaugurada.

1. Malocas para los hijos del maíz

Durante los primeros años del 2000, de forma paralela al grupo "elite" de sabedores reconocidos por la comunidad migrante y posicionados en la vida urbana como mensajeros para otras comunidades, un grupo de personas no-indígenas comenzó a construir sus propias malocas en espacios privados, contratando a los maloqueros indígenas por varios meses y adscribiendo a ellas a los curanderos más reconocidos. Aunque directamente asociadas a la adopción de un estilo de vida indígena, estas no fueron pensadas para ser frecuentadas por los hombres y mujeres trabajadores residentes en la ciudad, sino sobre todo por los científicos sociales especializados en temas étnicos y otros miembros de los sectores intelectuales y artísticos.

Tras la maloca del Jardín, un colegio distrital ubicado al sur de la ciudad, contrató los servicios de tres indígenas Uitoto para erigir un “aula-maloca” destinada no sólo a la muestra cultural del modo de vida de los pueblos amazónicos sino también a la constitución de un espacio de resolución de conflictos para los jóvenes de este barrio desfavorecido de la capital. A esta maloca le siguieron varias en inmediaciones de la ciudad, específicamente en los municipios cercanos de la Sabana de Bogotá.

Imágen 21. Malocas para los hijos del maíz, fotografías Luisa Sánchez



Maloca de Gachancipa



Maloca de Tenjo



Maloca de Tabio



Maloca en la Sabana

Dado que se dirigieron a un público más amplio, en estas malocas varios elementos se retomaron y recontextualizaron. El principal fue sin duda la preparación y uso de sustancias rituales amazónicas como el mambe y el ambil, productos que no gozan de una imagen positiva en la ciudad, por ser erróneamente asociados a formas no legales de consumo de sustancias psicoactivas. Uno de los principales atractivos de estos lugares es que se constituyeron en espacios de tolerancia a estas prácticas, lo que ha dado lugar a una serie de circuitos de distribución y uso comparables a los del yagé.

Imágen 22. Maestro y aprendiz en la elaboración del mambe. Maloca de Gachancipá. Fotografía Luisa Sánchez, 2003



El segundo de estos elementos fue la apropiación por parte de los no-indígenas de la panoplia material amazónica – hamacas, fogón, bancos rituales, cernidor, etc. – y de las reglas de su uso. En tercer lugar, tanto del lado indígena como no-indígena, se recurrió a una re-interpretación del contenido mítico de las enseñanzas, por parte de los maloqueros Uitoto para transmitir sólo aquellos mitos, cantos y saberes que no representaban, de acuerdo a la cosmología, peligro para las malocas bogotanas; por parte de los maloqueros blancos o ~~mal~~ maloqueros huérfanos”, una reapropiación de ciertos mitos, imbuidos del valor de profecías. Este corpus valida el argumento de que ha llegado el momento predestinado para el cambio de roles y la reivindicación de aquellos que hasta hace poco fueron mantenidos en el trasfondo de la vida nacional. Como ejemplo de esto, una de las profecías mitológicas atribuida al pueblo bora y consignada en las memorias de la Maloca del Jardín Botánico anotaba:

—En alguna época una madre tuvo dos hijos, uno salió morenito y el otro blanco; el morenito salió trabajador y el blanco salió perezoso. Luego el blanco se abrió para el occidente en donde se dedicó a elaborar hacha y machete, con un acuerdo anticipado de que llegará el momento en que, cuando la futura generación necesite de lo que producimos cada uno, se volverían a sentar juntos para buscar nuevos acuerdos...” (Jardín Botánico 1998:55)

En este tiempo específico de intercambio, el rol de los emisarios no-indígenas es el de ~~re~~estructurar un paradigma de vida propio, nacional y americano [que tome] de lo indígena el principio del amor universal”. Así postulados como transmisores de ~~la~~ palabra ancestral”, los maloqueros indígenas reconocen su lugar:

...—Estas autoridades [de Bogotá] no se mueven en su medio territorial, están cumpliendo las normas entregadas por el creador de las cosas, Moo Buinaima, que es el Padre puro.

Han permitido, mediante unos acuerdos ancestrales, que de ellos surgirán hombres que no son de base, pero que mediante grandes esfuerzos en su aprendizaje y trabajo, son facultados para multiplicar la Palabra Ancestral, bajo el espíritu del tabaco y la coca". (Jardín Botánico 1998:50)

Es así que para ser maloquero, indígena o no-indígena, es necesario poner en práctica una serie de valores – considerados como amerindios – que llevarán a ser un buen mambeador y por lo tanto un reflejo de buena conducta y disposición ética frente al entorno. Retomando el análisis de Carlos Alberto Uribe (2002) para el caso del yagé, mambeadores y maloqueros no-indígenas conjugan en su práctica –El mito y el rito amerindio reactualizados y a la vez simplificados (...) [con el fin de generar] una experiencia muy personal o transpersonal de lo divino" (Uribe 2002:60).

Lo anterior se tradujo entonces en la proliferación de este tipo de viviendas que, a diferencia de un espacio destinado solamente a observar determinadas tradiciones folclóricas, privilegiaron el hecho de la experiencia vivida y del *conocimiento encarnado*¹²³. Una se construyó en Choachí, otra se hizo en la Calera y luego otras tres en veredas de los municipios de Tenjo, Tabio, Gachancipá y Sesquilé. En Choachí, la maloca se hizo como parte de un proyecto esotérico-pedagógico de recuperación de viviendas y modos de vida indígenas: por esta razón allí se construyeron además de la maloca Uitoto, un bohío (chuzúa), un Tipi y una serie de recintos diseñados para la realización de rituales de purificación, de origen mesoamericano. Aunque participaron miembros del grupo mencionado de –intermediarios étnicos", estos se retiraron por considerar inapropiado la mezcla de sustancias de diferentes tradiciones (peyote – *Lophophora williamsii* – y yajé – *Banisteriopsis caapi* –) con las plantas sagradas amazónicas.

Por su parte, la maloca de Tabio respondió a la demanda personal de una familia no-indígena que, a partir de una serie de conversaciones con uno de los ancianos visitantes en la maloca del Jardín Botánico, se ofreció para prestar su propiedad a la construcción de una vivienda que funcionara como refugio de la palabra del –anciano" y como proyecto personal de vida hacia la búsqueda de nuevas alternativas de conocimiento y bienestar para él y para su familia. En sus propias palabras, se trato de:

—unproceso de resistencia contracultural a escala micro, una resistencia invisible que contrarreste procesos mucho más visibles y colectivos como el de los Muisca. Estos procesos tan notorios y que quieren generar voluntariamente tanto impacto social son hoy en día, en las circunstancias de un país tan intolerante y represivo, muy frágiles y hasta peligrosos porque inmediatamente se convierten en el blanco de todas las miradas" (conversación personal con Pedro Román, Tabio 2009).

¹²³ Retomo este concepto de Cecilia McCallum cuyo termino original es –embodied knowledge" Mc Callum, C. Gender and sociality in Amazonia. How real people are made. Oxford, New York: Berg, 2001. p. 49.

Con esto en mente, el maloquero encargado, realizó la construcción en tres semanas, tras un mes de consulta con los dueños del territorio que le revelaron en sueños el permiso para iniciar la adecuación del terreno. Uno de los curanderos más reconocidos de la ciudad se encargó de las actividades rituales de la maloca y, especialmente, de impartir los conocimientos de la curación y conjuro al dueño de la casa, además de los procedimientos adecuados para tostar y procesar la hoja de la coca. Su función como maestro consistió, sobre todo, en relatar los mitos de creación, impartiendo la “palabra de consejo” a partir de la cual el maloquero blanco debe aprender a extraer las enseñanzas.

La maloca de Tenjo, congregó en sus actividades a los indígenas Uitoto vinculados al proceso, un representante de la comunidad Muisca de Ráquira, varios dirigentes Muisca del resguardo de Cota, el antiguo director del Jardín Botánico que cumplió la función de maloquero, además de otros no-indígenas allegados. Su construcción incluyó la visita a los sitios sagrados Muisca para complementar el proceso de negociación con los dueños del territorio. De acuerdo al representante Muisca de Ráquira, esta maloca además de la función de enseñanza y preparación del maloquero, quien llevaba más de diez años entrenándose para asumir este cargo, pretendía influir en la superación de los múltiples problemas que agobian el país mediante la acción espiritual, la adopción de valores éticos y puesta en práctica del conocimiento de los que allí se reúnen. Concebida como una fuente de poder, esta maloca hacía parte de las estrategias de la comunidad Muisca de la zona para recuperar su status dentro del territorio. Por esta razón, se dieron a la labor de aprender los cantos – consignados en casetes por los sabedores amazónicos – y adoptar elementos rituales como el bastón de mando, el mambe y el ambil además de palabras cotidianas del lenguaje que ahora designan sus propios lugares (este es el caso de la "chagra", espacio de reunión de los líderes culturales de la comunidad Muisca de Cota).

Ahora cabe preguntarse ¿Cuál fue la opinión de los hombres y mujeres trabajadores y estudiantes frente a esta proliferación de casas rituales? ¿En qué medida se apropiaron de estas? Las opiniones estuvieron divididas entre un sector que apoyó el surgimiento de estas casas ceremoniales como una manera de hacer conocer sus tradiciones culturales a la sociedad mayoritaria y, otro, que se mostró preocupado al considerar las actividades que allí se realizan como un potencial peligro para la integridad de las personas involucradas en los rituales, además de cuestionar el lugar que se le ha dado al maloquero o sabedor, y la posibilidad recientemente abierta de entrenarse para serlo – aún sin pertenecer formalmente a un grupo indígena –. Es de recordar que desde la cosmología de la *Gente de Centro* –cualquier falta [en las ceremonias] manifiesta de inmediato una brecha en el saber del

–dueño del baile”. Por esta brecha, por entre este no-saber, los enemigos del grupo –que siempre los hay- pueden introducir la brujería para hacer perjuicio, que será mayor o menor de acuerdo con la importancia del error” (Urbina 2010:122). Dicho saber equivale –al conocimiento a fondo de la cultura, que implica un exhaustivo conocimiento del entorno natural, de la tradición milenaria (que comprende lo mitos, las crónicas, los manejos litúrgicos) y tanto un buen manejo tecnológico como social” (Urbina 2010:122). En este sentido, la mayoría de los hombres y mujeres migrantes se han mantenido al margen de lo que ocurre en estas viviendas, asistiendo solamente cuando se realizaron bailes tradicionales para su inauguración o ampliación.

Para el 2012 varios cambios habían tenido lugar en este proceso de surgimiento de malocas urbanas. En 2007, la muerte en circunstancias extrañas del líder Muisca Carlos Mamanché debilitó el proceso organizativo de la zona de Cota. Algún tiempo después, la maloca de Tenjo dejó de funcionar por falta de administración; la de Tabio en cambio, ganó en legitimidad y aún se mantiene activa. De acuerdo con su propietario¹²⁴ sigue contando con numerosos visitantes, aunque de forma algo aleatoria. En tanto maloca de aprendizaje y no de gobierno, su principal atractivo para los habitantes urbanos no indígenas es la posibilidad de mambear y dialogar con su dueño o bien, de demandar curaciones al sabedor asociado que la visita frecuentemente.

Ahora bien, el principal cambio en este proceso ha tenido que ver el propósito mismo de estas casas y de su público, pues desde el 2005 la reapertura de la maloca del Jardín Botánico ahora llamada *Monifue uruki*, la construcción de una maloca en las inmediaciones de Medellín – la maloca *Fareka*- y en 2012, el surgimiento de otra en el casco urbano de Leticia han puesto de manifiesto un fenómeno interesante: la reapropiación de las malocas urbanas por maloqueros indígenas y para visitantes indígenas.

2. *Malocas de paisanos*

Estas tres malocas que acabamos de mencionar no son las únicas que existen en espacio urbanos o en sus inmediaciones, sin embargo son representativas de diferentes procesos: en Bogotá, un fortalecimiento sin precedentes de la actividad ritual indígena en los últimos años; en Medellín, la ampliación de los destinos migratorios y un proyecto de inserción urbana radicalmente diferente al de Leticia y Bogotá y, por último, en Leticia, la consolidación de los migrantes indígenas residentes en el área urbana como actores políticos. Sobre este último

¹²⁴ Comunicación personal con Pedro Román, Tabio 2009.

caso volveremos en un capítulo posterior por lo que nos interesa retomar brevemente aquí los ejemplos de Bogotá y Medellín.

En Medellín y más exactamente en el municipio de Itagüí, la construcción de esta casa ceremonial fue propiciada por la donación, por parte de una funcionaria del Instituto Colombiano de Bienestar Familiar, de un terreno a la familia de un reconocido “abuelo” indígena que ya había tenido una trayectoria importante en Bogotá en las prácticas de curación y en los escenarios ceremoniales capitalinos. Allí se establecieron de forma permanente el sabedor, su esposa, algunos hijos de anteriores uniones (tres hijas de la esposa, un hijo del esposo) y sus propias hijas adolescentes, un yerno no-indígena y sus 7 nietos en una vivienda improvisada mientras levantaban la maloca de cuatro estantillos. Esta familia llegó a Medellín en 2005 buscando nuevos horizontes. Intentaron comprar un terreno por intermedio del cabildo embera, pero la situación de orden público los hizo abandonarlo. Por fortuna, el anciano se dio rápidamente a conocer por su trabajo como curandero, alternando tomas de yagé, medicina tradicional y alianzas con otras tradiciones curativas. Las hijas mayores, con parejas no indígenas recurrieron a diferentes actividades de rebusque como la venta de mochilas y pulseras, todo esto mientras obtuvieron el terreno donde se encuentran actualmente.

Los gastos de la construcción de la maloca fueron asumidos por un grupo de particulares allegados a la dueña del terreno y amigos del sabedor, en su mayoría estudiantes de la Universidad de Antioquia, funcionarios e intelectuales afines a las corrientes neo-chamánicas y a los rituales de la iglesia del Camino Rojo¹²⁵. De acuerdo con sus palabras el propósito fue “unir la gente de un solo pensamiento y hacer amigos”. Dada esta mezcla de tradiciones no es de sorprendernos que el interior de la maloca esté compuesto por una infinidad de objetos rituales y domésticos de diferentes registros culturales, como se aprecia en la siguiente imagen en la que los habitantes y allegados a la maloca se preparan para la celebración de un baile indígena bajo el imponente retrato del Sagrado Corazón, figura de la religión católica de importancia capital dentro de la devoción popular antioqueña.

¹²⁵ “El Camino Rojo” o la Iglesia del “Fuego Sagrado” considera dentro de su tradición que el fuego es la luz y el calor necesario que reúne a los pueblos en todas las latitudes, mientras el tabaco, el peyote y el ayuno son las medicinas que ayudan en la consecución de las visiones. La Iglesia es también conocida como la Nativa Americana de Itzachilatlan y fue fundada a principios de los años ochenta por Aurelio Días Tekpankalli a partir de la mezcla de tradiciones mesoamericanas y Siux.

Imágen 23. Maloka Fareka de Rio Negro Antioquia



Fuente: Perfil de Facebook de la maloka Fareka

En Bogotá, por su parte, la maloka nunca se abandonó del todo aunque como señalamos antes, su actividad decayó considerablemente hasta mediados de los años 2000. A partir de entonces fue principalmente usada para reuniones y eventos políticos que incluyeron a indígenas como a no-indígenas, en especial a funcionarios de distintas instancias gubernamentales del Distrito y del gobierno nacional. No obstante, no fue sino hasta el 14 de octubre de 2011 que la maloka fue nuevamente re investida de sus funciones ceremoniales al ser inaugurada por segunda vez con un baile colectivo de “pisada de maloca” y una serie de conversatorios y ceremonias “para espantar espíritu” realizadas por indígenas uitoto de la Chorrera y Araracuara. Se abrió a sí mismo la posibilidad, para el conjunto de los migrantes indígenas, de solicitar al Jardín Botánico su préstamo para celebraciones como bautizos, cumpleaños o eventos especiales y, más recientemente, para las actividades del CIUB Cabildo Indígena Uitoto de Bogotá, fundando en mayo de 2011. En octubre de 2012 descubrimos con sorpresa que una maloka uitoto había sido también construida en el Jardín Botánico de Medellín y parecía bastante activa en cuanto a las actividades rituales que realiza.

Imágen 24. Maloca del Jardín Botánico de Medellín. Fotografías de Jean Sutter octubre de 2012



Al respecto de estos espacios es interesante anotar que, al mismo tiempo que han procurado nuevos escenarios de encuentro para los migrantes indígenas de toda categoría profesional y se han consolidado como lugares que se sienten como “propios”, estos han fortalecido también las relaciones interétnicas, pero en un sentido inverso al de los espacios lúdicos. En efecto, en estos son los indígenas quienes actúan y se poseionan como dueños legítimos mientras que los no-indígenas actúan como visitantes, haciendo un esfuerzo –no siempre efectivo- por respetar los protocolos y mostrar interés en las prácticas indígenas. Todo esto se

ve reflejado principalmente en los bailes tradicionales pues más que la maloca en sí, lo importante de estos lugares son los rituales que allí se realizan, especialmente los bailes.

3. *Los bailes*

Los bailes han sido un elemento central en la historia de los grupos indígenas amazónicos. Tal y como lo recuerda Fernando Urbina (2010), etnógrafos como Konrad T. Preuss, quien visitó a los uitoto en la década de los 20, anotó que todas las comunidades vivían en función de los eventos rituales:

—la vida se distribuía y organizaba de acuerdo con el baile que estaba por venir. Toda la vida era una cadena de fiestas. Es que en ellos confluían todas las actividades de la comunidad, desde la constitución de nuevas parejas hasta los rituales de luto con los que se concluía la vida de una persona, pasando por toda la actividad económica” (en Urbina 2010:121).

Su preparación podía incluso durar años puesto que quien hacía un baile no sólo debía saber conducir la ceremonia con precisión sino que también requería un esfuerzo económico muy importante dado que la familia implicada debía poder alimentar con abundancia a todos los asistentes durante los días que estos permanecieran en las malocas. Esto podía ser de carne, por lo que necesitaban una intensa cacería, o de fruta, en donde los alimentos ofrecidos eran principalmente pescado y casabe (Calle y Crooke 1969:86). El baile era pues un momento culmen del sistema económico en el que una familia extensa redistribuía una gran parte de su producción de alimentos (carne de cacería, pesca, mafafa, maní, yuca, ají) y sustancias rituales (manicuera, caguana, mambe, ambil, entre otros) a fin de consolidar sus vínculos con otras familias y clanes, muchas veces venidos de muy lejos para asistir a la celebración. A su turno, los invitados debían entrar al baile cantando canciones apropiadas y ofreciendo como regalo carne, peces, gusanos y frutas para ser entregados a los dueños del baile.

Además de esta dimensión económica, los bailes tenían por objeto equilibrar la relación de los seres humanos con los otros seres y elementos que integran el cosmos (animales, plantas, ríos, astros) tanto como al interior de las sociedades mismas, —ventilando las causas de la crisis y suministrando el ambiente propicio para solucionar los conflictos” (Urbina 2010:121-122).

Diferentes autores coinciden en señalar que, ante todo, el baile era un —torneo del saber”, una oportunidad para quienes han recibido la herencia de este saber de demostrar ante su propia comunidad y los grupos vecinos la solidez de su poder, la extensión de sus alianzas y el buen manejo de objetos sagrados. Por ello se convierte en aquello —que permite educar formalmente a las nuevas generaciones en el sentido profundo del hacer cotidiano, ya que

esta praxis confluye en el evento donde todo adquiere su plena razón de ser” (Urbina 2010:122).

Hoy en día, los bailes han sufrido modificaciones en su contenido y han disminuido en frecuencia. Sin embargo, como lo afirman investigadores como de la Hoz (2007) y Tobón (2005), estos han reactualizado sus funciones a los contextos actuales y siguen teniendo una importancia capital para las comunidades de la región del Caquetá-Putumayo. Para de la Hoz:

“En el contexto ritual es donde los diferentes grupos étnicos discuten las situaciones que se presentan dentro de su territorio; ejercicio en el cual lo nuevo se compara con lo antiguo, se identifican tensiones entre las diferentes opiniones y se crean consensos sobre cómo continuar perteneciendo al grupo en mención. Por el hecho de permitir pensar colectivamente lo nuevo en el contexto de la mitología y la historia, los rituales se constituyen como el acto social básico en el cual se decide qué se mantiene, qué se incorpora y qué se transforma; es decir, se presenta una construcción colectiva de la identidad y de esta manera se conforma como un acto social por excelencia” (De la Hoz, 2007: 290)

Veamos ahora lo que ocurre en las ciudades situándonos desde diferentes ángulos de observación.

4. Tres Bailes en perspectiva

Baile en la maloca de Jitoma, kl. 7 (Leticia, marzo de 2009)

Es la primera vez que asisto a un baile indígena y estoy ansiosa. Mis compañeros de la Universidad Nacional, estudiantes de la maestría en estudios amazónicos parecen, en cambio, bastante familiarizados puesto que estos tienen lugar varias veces al año y ellos, cercanos a las comunidades de la carretera, saben que son siempre bienvenidos. Decidimos ir en bicicleta, empacar hamacas por si debemos pasar la noche y parar en una tienda cercana para comprar los regalos que tenemos que ofrecer a los dueños del baile. No llevamos frutas ni carne como dictan los relatos etnográficos sino latas de sardinas, paquetes de arroz y algunos litros de gaseosa que transportamos en una bolsa plástica. Antes de entrar a la maloca buscamos en la oscuridad un palo para colgar la bolsa pues según me explican esta es la manera correcta de entregar los presentes. Alrededor de la maloca se percibe ya una gran agitación, indígenas de todas las edades saliendo y entrando, riendo y hablando a viva voz. El baile ya ha empezado.

Atravesamos la maloca llena de gente hasta alcanzar el lugar donde la dueña del baile, una mujer uitoto, apila los alimentos y los regalos en una especie de mezanine. A cambio recibimos una torta inmensa de casabe de yuca y un pedazo de pescado entregado por varias mujeres jóvenes que parecen agitadas ante la afluencia de gente. Procedemos entonces a buscar un lugar donde “guindar” nuestras hamacas, lo que resulta bastante más complicado de lo esperado puesto que queda poco espacio disponible. La maloca está ocupada en su máxima capacidad. Si una hamaca se mueve en un extremo todas lo hacen como en un dominó. Con dificultad como el casabe.

Es la hora de integrar el baile. En el centro se encuentra un primer grupo de hombres tomados de los brazos formando una línea recta. Han decorado sus caras y cuerpos con coronas de plumas, pintura negra y listones de algodón blanco. Tienen amarrados en sus pies y muñecas cascabeles que resuenan fuertemente con cada paso dado. Tienen también largos bastones que golpean contra el suelo al ritmo que marcan sus pies. Frente a ellos hay una línea de mujeres que responden a los cantos que los hombres dirigen sin parar de bailar. Detrás de estas dos filas todos los demás asistentes nos tomamos por los hombros y seguimos los pasos de los bailarines principales que aumentan progresivamente en velocidad. Si pudiéramos hacer un plano aéreo, la escena podría describirse como un multitudinario caracol humano que avanza en círculos hacia un lado y hacia el otro rodeando a los cantores y sus mujeres. El paso no es difícil pero requiere atención puesto que, en el momento menos pensado, el movimiento cambia de dirección y la multitud tira de forma desordenada lo que resulta en pisotones y empujones. Tras varias canciones estoy exhausta.

Recorro aleatoriamente la maloca para ver quienes son los asistentes. Más de la mitad son indígenas residentes en las comunidades y pertenecientes a diferentes grupos étnicos aunque también reconozco a varios de los habitantes del casco urbano con los que me he entrevistado días atrás, algunos hombres y mujeres trabajadores pero también una profesora y dos enfermeras. Me siento un rato junto a una paisana a quien he visto varias veces en Leticia. Ella me recibe de manera muy gentil, ofreciéndome “ambil de mujer”, es decir el extracto de tabaco y sales que todos suelen consumir, pero menos amargo que aquel destinado a los hombres. Intercambiamos algunas opiniones e informaciones pero en breve ella me invita a reintegrarnos al baile. Su esposo es uno de los cantores principales y para ella es importante acompañarlo y responder a los cantos. Bailo de nuevo; estoy sedienta y cubierta en sudor. Hago una fila para esperar mi turno de beber la caguana de piña, un espeso y tibio líquido fabricado a base de almidón de yuca, panela y piña que, aunque no tiene mucho sabor, es eficaz para calmar la sed. Una mujer indígena lo está repartiendo, llenando alternadamente una totuma en una inmensa caneca de plástico que contiene el preciado líquido.

Decido ir a indagar del lado de los no indígenas para ver cual es la dinámica allí. Muchos son estudiantes y profesores de la Universidad, miembros de las ONG colombianas y brasileras, turistas extranjeros y en general, personas interesadas, por diferentes razones, en el mundo indígena. Una de estas razones es sin duda el mambe pues, tal y como ocurre en las malocas de la Sabana de Bogotá, muchos de los asistentes blancos, hombres y mujeres, intentan a toda costa procurarse una cucharada del polvo estimulante, preguntando a los asistentes indígenas o acercándose al mambeadero, transgrediendo así varias normas protocolarias.

Ahora bien, el baile es también un espacio social muy interesante para los estudiantes, profesores e intelectuales cercanos a los temas amazónicos, una especie de escenario, en el sentido de Goffman, donde todos intentamos poner en escena nuestra legitimidad dentro de este campo. Es importante entonces demostrar la eficacia y extensión de nuestras alianzas con los indígenas, integrarse en todas las actividades posibles, mostrar signos de aprecio por los alimentos y bebidas ofrecidas, evidenciar conocimiento y respeto por los protocolos rituales. Todo lo anterior se constituye en un capital social y simbólico particular a este

grupo poblacional, una especie de “experticia performativa”. En contraste, los comerciantes leticianos o los habitantes regulares de la ciudad ni siquiera se enteran de este tipo de eventos, como pude comprobar al preguntar a varios de ellos algunos días después.

Tras unas horas, encuentro realmente difícil mantener la energía y el entusiasmo inicial pues el monótono canto en lengua indígena y el sonido de los instrumentos de percusión van produciendo un extraño letargo, aumentado por el calor y la humedad del lugar. Envidio a quienes puede entender la canciones y comprender el sentido social del ritual; a los hombres blancos que han podido, sin excepción procurarse unas cucharadas de mambe o a los jóvenes indígenas que se esconden detrás de la maloca para beber sorbos de aguardiente y cachaza. Este comportamiento comienza a ser fuente de tensión cuando los jóvenes, exaltados por el licor, muestran signos evidentes de embriaguez, perdiendo el equilibrio en el baile, riendo de forma estruendosa e incumpliendo con el comportamiento esperado.

Baile de bautizo en el jardín Botánico de Bogotá (marzo de 2010)

El sábado los paisanos de Bogotá han sido convocados a celebrar el bautizo de un niño hijo de una familia de migrantes trabajadores provenientes de la Chorrera. Muchos de los asistentes no sabían con exactitud el motivo de la celebración, sin embargo se han apresurado a venir porque este es uno de los primeros bailes convocado por los paisanos para los paisanos. Yo asisto en compañía de Inés, mi amiga uitoto. Me he comprometido a comprar con anterioridad lo que llevaremos ambas a manera de ofrenda. Ella me aconseja comprar pasa-bocas, pan y gaseosa previendo que quizás la comida no será suficiente y esto podrá ofrecérsele a los asistentes. Yo pensaba en víveres menos perecederos pero su argumento me convence. Llegamos a la maloca antes del inicio del baile por lo que aprovechamos para saludar a los presentes.

Primero saludamos a las mujeres que se han sentado en un extenso tronco a la izquierda de la maloca, cerca de los fogones previamente encendidos. Inés me presenta a la dueña del baile a quien entregamos la comida y felicitamos por el bautizo. Nos dan a cambio un plato de sancocho de pescado. Hay menos formalidad que en Leticia aunque la ubicación de las personas sigue el protocolo tradicional. Luego saludamos a los hombres que conocemos y a algunos, bastante jóvenes que no reconozco. Cuando le propongo ir al mambeadero, el espacio más importante de la casa, ella me dice que no puede acercarse porque ninguna mujer debe interrumpir las conversaciones que allí se llevan a cabo. En efecto, ubicados a la derecha, se encuentran reunidos los ancianos y los líderes. La mayoría son personas reconocidas en Bogotá, bien sea porque han participado en los procesos de construcción de malocas en la Sabana, porque se desempeñan como curanderos o hacen parte de las organizaciones indígenas. En tanto asistente no-indígena se me exime de la norma y es uno de los hombres del mambeadero quién me invita a acercarme y presentarme. Allí permanezco por algunos minutos hasta que llega la hora de iniciar el baile y algunos de los cantores deben ausentarse del grupo de discusión para cumplir con sus funciones rituales. Vuelvo del lado de las mujeres.

Todos esperamos la entrada de los hombres que se han retirado momentáneamente de la maloca para adornarse con las coronas e ingresar bailando por la puerta

principal. Como en Leticia estos portan instrumentos de percusión y bastones. Este es un momento de gran emoción para todos. Inés me explica que los cantores mencionan a quienes están presentes para saludar, que empiezan con un paso específico y que en cierto momento deben unirse las mujeres que responderán a los cantos. Aunque ella afirma constantemente no hablar bue, el dialecto de su familia, constato que puede entender el contenido de los cantos, acompañar algunos coros e incluso responder a las preguntas que burlonamente le hacen las mujeres mayores conscientes que tendrá que hacer un esfuerzo para responder.

Nuevamente formamos una especie de caracol humano y durante varias horas bailamos al ritmo de los repetitivos cantos y sonidos de los cascabeles y bastones. Entre canciones se reparte caguana y se charla amenamente. El baile se desarrolla con éxito. La maloca no está llena aunque hay suficientes asistentes para animar el baile, consumir la caguana y el sancocho. Esta vez somos pocos los asistentes no-indígenas y la gran mayoría son hombres y mujeres trabajadores con sus familias. Lo que más llama mi atención es ver a los jóvenes estudiantes universitarios tan involucrados en el desarrollo del baile, cantando con emoción junto a los cantores de más edad. Algunas familias han llevado sus hamacas en donde duermen plácidamente los niños y descansan ocasionalmente las mujeres. Los hombres bailan con energía aunque no todos mambean. El ambil en cambio, es frecuentemente circulado y consumido por hombres y mujeres. En esta ocasión nadie está bebiendo alcohol o por lo menos no es evidente. Los asistentes no-indígenas vamos poco a poco regresando a nuestros hogares, vencidos por el sueño.

Baile de inauguración de la maloca Fareka ,Itagui (febrero de 2010)

Inés ha llegado en la mañana proveniente de Bogotá después de varias horas de viaje en bus. Ella se ha enterado del baile por casualidad al llamar a una de sus primas de Medellín. Esta última la ha animado a venir, le ha dado las instrucciones y la estará esperando para conducirla a la maloca. Yo me he comprometido a cubrir los costos del viaje a cambio de las anotaciones que ella hará para mi trabajo.

Hace muchos años Inés no ha visto a este sector de su familia y se siente contenta de poder ayudarlos en esta interesante tarea de inaugurar una maloca, una actividad que sin duda representa una ruptura en su rutina que desde hace más de 10 años consiste en el trabajo como empleada en casas de familia. Tan pronto se reúnen con los demás miembros de la familia en la maloca, todavía en construcción, Inés entrega algunos alimentos amazónicos que su hermano ha traído algunos días atrás de La Chorrera; les obsequia una variedad de casabe al que llama "arepa estilo murui" y un frasco de ají negro, todos muy bien recibido por la familia que hacía varios años no consumía estos alimentos. Luego empieza "el trabajo duro". Sin darle tiempo de descansar del viaje, se le asigna ayudar a las mujeres en la realización del casabe, una de las tareas más exigentes puesto que está rodeada de toda una serie de prescripciones rituales y supersticiones. La delgada masa de yuca no puede romperse ni el fuego que la cocina apagarse. De lo contrario se ciernen sobre las mujeres malos presagios. Es una suerte de prueba para Inés quien deberá demostrar que aún no ha olvidado este delicado arte culinario y social.

A Inés le llama la atención que varias personas no-indígenas estén trabajando en la preparación del baile. Según me cuenta, a unos muchachos estudiantes de antropología los han puesto a pelar la yuca para hacer la maza del casabe y de los

tamales (un oficio que por lo general es femenino). Ante su sorpresa, otro de ellos es el que trae el mambe para el baile, ofreciéndole su compra al dueño maloquero. A su vez, el muchacho lo ha comprado a un indígena en Bogotá. Esto se explica porque en ningún territorio colombiano, a excepción de los resguardos indígenas, está permitido el cultivo de la hoja de coca por lo que la realización del mambe se dificulta notablemente.

Algunas de las mujeres de la familia se encargan de fabricar las grandes cantidades de caguana que se consumirán en la noche. Esta bebida la hacen con una decena de libras de panela, piña rayada y almidón de yuca que han comprado previamente en paquetes de 2000 pesos. Un indígena uitoto de la Chorrera improvisa la fabricación de un maguaré, tallando dos grandes troncos de madera; entre tanto, los hombres de la familia anfitriona, a falta de pescado, asaron carne mientras bromeaban al preguntar si esa noche habría o no aguardiente. Las hijas del maloquero le pintan el cuerpo y la cara a su padre con marcador negro y le pegan motas de algodón con un pegante industrial. Los estudiantes también quieren ser decorados. Al medio día los dueños de la maloca hacen circular un frasco con ámbil. El dueño de la maloca, “tío” de Inés, aprovecha para soplarle con tabaco el codo y las costillas a modo de curación para algunas dolencias con las que viene.

A las 4 de la tarde llegó la persona que donó el terreno para la construcción de la maloca, Martha, y se sienta junto al dueño y su hijo mayor. Los primos de Inés la llaman, en tono burlón, “cacica”. Empiezan los ensayos de los bailes y la prueba de los instrumentos que esta vez incluyen algunas flautas. Me cuenta Inés que este tipo de instrumentos ya los había visto en la maloca de esta familia en La Chorrera cuando ella era pequeña, y que su tío está así mostrando su interés por conservar sus enseñanzas y por transmitirlos a su hijo mayor que permanece durante todo el proceso a su lado. Inés aprecia la disposición de su primo para acompañar obedientemente al padre.

La gente empieza poco a poco a llegar hasta reunir unos 70 asistentes; hay personas no-indígenas, algunos extranjeros, estudiantes, familias y otros pertenecientes a la iglesia del Camino Rojo, vestidos enteramente de blanco. Más tarde llegarán también algunos indígenas del Cauca y Emberas de la Organización Indígena de Antioquia. El maloquero dicta que en esta ocasión se hará una separación simbólica entre “los de arriba”, representados por los estudiantes que han ayudado en la preparación del baile y algunos indígenas uitoto de Aracuara y sus familias, migrantes a Medellín. “Los de abajo” están compuestos por la familia extensa del maloquero, por el indígena que ha fabricado el maguaré y por Inés, quién anota con emoción que ella es tratada como parte de los dueños del baile. “Los de arriba” hacen entonces su entrada formal a la maloca cantando y cargando en ramas los presentes: chorizos, piña, dulces y un ramo de flores. La esposa del maloquero y sus hijas mayores se apresuran a repartir la caguana entre los que acaban de entrar, maní que han conseguido en el mercado mayorista de Medellín y el ají que Inés ha llevado. Los que llevan regalos hacen también su entrada. Un grupo de muchachas blancas llevan atún, sardinas y frutas. Reciben a cambio casabe y carne. El maguaré es tocado con energía. A Inés le causa gracia la imitación que intentan hacer los blancos al entrar a la maloca relatándome que, en lugar de cantar coordinadamente, “brincaban como locos, balbuceando así cualquier cosa, haciendo como en los dibujos animados un ruido con la boca y las manos: bu, bu bu”.

La señora Martha da el discurso inaugural, aclarando a los asistentes que “el cuento no es venir a comer mambe o a chupar ambil. Esto es una fiesta en la que hay que respetar al abuelo y hay que estar desde el principio hasta al fin. No es por venir a curiosear sino acompañar al abuelo hasta el final”. El baile y los cantos comienzan entonces. Las canciones critican, insultan, reclaman y se burlan abiertamente de los asistentes. A este primer segmento de canciones le siguen una serie de bailes que se realizan por dos parejas conformadas por las hijas adolescentes de la familia maloquera y dos muchachos indígenas hijos de migrantes establecidos en Medellín. Inés comenta molesta que los asistentes blancos dañaron este momento porque se incluyeron en el baile, siguiendo a las parejas, cuando era un baile en el que solamente estas debían estar en el centro.

Luego, los miembros del Camino Rojo hacen un baile propio, adornados con cintas en la cabeza y tocando un raro instrumento de viento. Uno de los asistentes proveniente de Araracuara manifiesta su disgusto a la familia anfitriona, pues no está de acuerdo con el espacio que se le ha dado a estas personas dentro del baile tradicional y dice haberlos visto fumando marihuana a las afueras de la maloca. Este no será el único momento de tensión pues ya pasada la media noche, cuando los hombres uitoto deben cantar se quedan sin voz y se les olvida la letra. Las mujeres se dan cuenta que están borrachos y el rumor empieza a circular. A pesar de esto Inés considera que el baile de pisada, prolongado hasta el día siguiente, ha sido un éxito y espera con ansias el próximo, que según le informan será un “baile carijona”.

Imágen 25. Inés haciendo caguana de piña. Fotografía de Inés Farekatde, Río Negro, 2010



Todos estos fragmentos descriptivos de bailes en tres espacios urbanos o peri-urbanos nos muestran la riqueza de situaciones que allí se presentan y los variados sentidos que adquieren las relaciones inter-étnicas. Aún sin entrar en el análisis del contenido ritual de estas celebraciones, la re contextualización de los cantos y los protocolos - sin duda un trabajo que queda por hacerse- y las dinámicas que allí tienen lugar ofrecen interesantes dimensiones de reflexión. Una de ellas es la movilización de un sentido de “lo propio” sumamente dinámico y flexible. Como vemos, los bailes tradicionales se constituyen en espacios de explícita identificación indígena, no sólo a nivel genérico, sino, como lo muestra el ejemplo de Medellín, reutilizando distinciones entre clanes y grupos sociales diferenciados por criterios que remiten a la cosmovisión (“los de arriba” y “los de abajo”). Dicho sentido de lo propio diluye temporalmente las fronteras de trayectoria profesional y disminuye la distancia social entre los diferentes grupos migrantes, al constituirse como un momento muy profundo de cohesión social, no exento, por supuesto, de tensiones y conflictos. Este sentido de arraigo y pertenencia se manifiesta en sentimientos de “orgullo étnico” y en la preocupación constante por seguir, en la medida de lo posible, las normas que orientan el proceso de preparación y realización del baile.

Este es finalmente el resultado de un ejercicio altamente reflexivo en el que los indígenas, anfitriones y participantes, deciden colectivamente sobre los elementos más apropiados para recrear en la ciudad (los cantos, la panoplia decorativa y ritual, los alimentos), no con el fin de generar una práctica auto-contenida sino por el contrario, de abrirse a nuevas alianzas y relaciones con un público divergente que reúne extranjeros y nacionales, turistas y científicos, allegados espirituales y desconocidos. Al mismo tiempo, es un momento supremamente emocional, donde se renuevan vínculos afectivos entre individuos y familias, memorias y aprendizajes del tiempo pasado en las comunidades de origen, así como posiciones de estatus como las que detentan los hombres que tienen derecho a sentarse en el mambeadero, los cantores y las mujeres encargadas de los alimentos o de acompañar los cantos. De allí que también surjan algunas tensiones suscitadas por los comportamientos que se alejan de las expectativas sociales como el consumo del alcohol, el consumo de mambe por parte de las mujeres o su irrespeto a los espacios prescritos por una estricta división sexual del espacio de la vivienda ceremonial. Ahora bien, a diferencia de los espacios lúdicos, en los bailes nunca registramos que estas fricciones dieran origen a confrontaciones físicas por lo que adelantamos, a manera de hipótesis, que estos siguen cumpliendo en la ciudad una de sus funciones principales al ser escenarios propicios a la resolución de conflictos y constituirse en ocasiones en las que “la gente puede cantar canciones agresivas y críticas haciendo saber a la gente en qué están fallando o cuales son sus defectos (...) Tales canciones no deben generar

retaliaciones destructivas, como si las generan las críticas y chismes, pues las canciones jamás deben ser recibidas con rabia destructiva” (Londoño 2004:142)

Una segunda dimensión manifiesta en las escenas recogidas es la que tiene que ver con la relación entre indígenas y no-indígenas y la apropiación por parte de estos últimos de estas ceremonias. Tanto en Bogotá, como en Leticia y en Medellín vemos que el consumo de mambe se presenta como un atractivo particular para diferentes sectores de la población urbana, bien sea porque este se ha convertido en un marcador de distinción entre intelectuales e investigadores sobre temas amazónicos o porque se asocia a nuevas formas de espiritualidad y bienestar. En este sentido vemos también, como ya lo habíamos anotado para las malocas de la Sabana de Bogotá, que en casos como el de Medellín, hay densas redes de relaciones entre los indígenas y los adeptos a prácticas religiosas y espirituales neo-chamánicas que se apropian activamente de las ceremonias, fortaleciendo las redes de aliados de los curanderos que han encontrado en estos sectores una fuente segura de alianzas estratégicas. Esto, no sin generar opiniones divergentes entre el resto de los migrantes indígenas sobre la conveniencia de su participación y sus prácticas.

Quisiéramos resaltar también que estos bailes muestran diferentes formas de apropiarse de la ciudad que se relacionan directamente con los modelos de ocupación que presentamos en el capítulo 4. En Leticia, los bailes son escenarios privilegiados para fortalecer las redes de relaciones entre “indígenas de resguardo” e “indígenas de ciudad” reforzando, no obstante, dicha distinción. Esto puesto que los bailes son siempre ofrecidos por los primeros, con un mayor acceso a productos cultivados o de consumo ritual y a quienes se asocia directamente con el dominio de diferentes aspectos de la tradición; recordemos que en el casco urbano de Leticia no hay, como en Bogotá, un sector en donde las personas se reconozcan a sí mismas como curanderos, sabedores o ancianos. En Bogotá y en Medellín vemos en cambio que la apropiación indígena de estos espacios responde a marcos de relaciones inter-étnicas, en donde sus posibilidades dependen de negociaciones y alianzas con sectores no-indígenas. En Medellín, la construcción y en últimas, la supervivencia de la familia maloquera, recae en la contribución de los allegados no-indígenas. En Bogotá es en el marco institucional del Jardín Botánico y de una serie de políticas culturales de visibilidad de lo indígena que los actores han podido hacer uso de la maloca y, aunque ahora tienen más opciones de utilizarla, esta sigue supeditada a las actividades programadas por la institución y a la relación privilegiada entre los administradores del Jardín y el grupo “elite” de sabedores indígenas, más recientemente remplazados por el cabildo. De allí que la maloca, como veremos en el último capítulo,

también ha devenido en un espacio político donde los migrantes indígenas se juegan su reconocimiento como actores diferenciados en la capital.

Por último, podemos constatar que en todos los bailes se comparten sensibilidades tradicionales, festivas y ante todo morales, pues es aquí que cada hombre y mujer deberá mostrar su compromiso –aunque sea temporal- con un modelo específico de socialidad basado en el ideal de abundancia antes descrito y en el cumplimiento del protocolo que rige estos espacios.

Lo recogido anteriormente nos permite concluir, en la misma dirección de lo señalado por Aquino (2010:46) para los jóvenes chiapanecos migrantes a Estados Unidos, que más que formar una comunidad en donde se reproduzcan las prácticas culturales y sociales de sus lugares de origen, la *Gente de Centro* en los escenarios urbanos ha tratado de construir espacios que les ofrezcan seguridad, cohesión y estabilidad; objetivos comunes ligados principalmente a una idea de bienestar. Como lo enuncia esta autora, la búsqueda de –comunidad” debe verse como una forma de resistencia contra la fragmentación y la precarización de los lazos afectivos.

II. Mantener un lugar en la comunidad

—b más bonito que he visto en la ciudad es que cuando uno estaba en la región anhelaba estar en la ciudad, estando acá anhela su región y la valora más, y mucho más cuando aparece gente interesada en conocer la artesanía, la historia, en compartir de pronto el mambe, el ambil, la oración, todo eso”
(P H. hombre Uitoto, proveniente de Araracuara)

Hemos visto en el aparte anterior como la definición de lo propio en la ciudad pasa sobretodo por la apropiación de ciertos espacios de identificación. Nos ocuparemos ahora de la relación que establecen los hombres y mujeres migrantes con los lugares de origen. Para ello es importante tener en cuenta dos consideraciones.

La primera es que, como ya hemos mencionado antes, el proyecto migratorio de la mayoría de hombres y mujeres indígenas es definido por ellos mismos como temporal y en esta medida las relaciones que se construyen con las comunidades amazónicas se tornan fundamentales. En principio porque, como ocurre en la mayoría de procesos migratorios, los lugares de origen se constituyen en referentes de memoria y de identificación muy dinámicos que van adquiriendo valor a través de las relaciones interétnicas, tal como lo muestra el fragmento de entrevista con el que comenzamos este aparte. Por ende, pese a que el retorno es en sí una

empresa raramente realizable, en términos discursivos ésta está siempre presente, actuando como un garante de seguridad que atenúa los sentimientos de incertidumbre en los contextos urbanos. El saber que se tiene un lugar a donde regresar si las cosas no salen como se previeron resulta tan importante para la adaptación a los lugares de destino como los vínculos y reterritorializaciones que se crean en ellos. Pero también porque el funcionamiento de las comunidades indígenas hace que pocos puedan asumir el costo emocional de ser olvidados por quienes se quedaron atrás pues el retorno y sus posibilidades de éxito dependen en gran medida de la capacidad de adaptación de los migrantes a la vida en colectivo, principalmente dentro de sus propias familias.

Esto nos lleva a la segunda de las consideraciones: la pertenencia. Aunque existe entre los hombres y mujeres migrantes un argumento retórico bastante generalizado sobre la idea de la pertenencia étnica que dicta que “en ninguna circunstancia se deja de ser paisano”, no podemos decir lo mismo de la membresía a la comunidad de origen, una condición que es constantemente puesta a prueba y que requiere múltiples negociaciones. En un nivel inmediato una forma de mantener activos los vínculos entre lugares de origen y de destino es a través del envío de mercancías y bienes en ambos sentidos. Otra tiene que ver con las relaciones de membresía a una familia, a una comunidad y, más recientemente, al cabildo. Ambas serán finalmente puestas a prueba en una experiencia inmensamente emotiva y cargada de significado: el retorno.

A. Mercancías y dones: más allá de las dicotomías conceptuales

En los estudios sobre migración un lugar preponderante lo ocupan desde hace varias décadas las investigaciones consagradas a los vínculos de los migrantes con sus lugares de origen, especialmente aquellos que consisten en el envío de una proporción del dinero ganado en los lugares de destino, las llamadas remesas, a sus familiares y pueblos. Desde aproximaciones recientes se ha postulado que las remesas no deben entenderse como un mero flujo de capital; estas incluyen la existencia de un vínculo emocional entre quienes se ausentan y quienes se quedan (Gainza 2006). Ahora bien ¿Qué ocurre cuando lo que envían los migrantes no es dinero? ¿Cómo entender el tipo de vínculos que estos envíos suponen? ¿Qué pasa además si lo que reciben los migrantes y lo que envían a sus comunidades responde a *regímenes de valor*¹²⁶ diferentes? Tal es el caso de la *Gente de Centro* habitante en los centros urbanos y de

¹²⁶ Concepto retomado por Stephen Hugh-Jones (1992) de la reflexión de Appadurai (1986).

los circuitos de bienes y mercancías que han venido tejiendo a través de sus relaciones con los que quedaron en sus comunidades de origen.

El tema de los circuitos de bienes y mercancías, tan anclado en la historia amazónica, es también fundamental en la comprensión del proceso migratorio de la *Gente de Centro*. Como veremos, lo que ha ido y ha venido de las alejadas comunidades amazónicas a las urbes y la manera en que estos intercambios se han dado, da buena cuenta de lo que representa la migración, de las transformaciones que ha sufrido la relación de los migrantes con sus lugares de origen y del papel que cumplen en la ciudad los elementos enviados y pedidos por ellos a sus parientes amazónicos. Por ello, la comprensión de este proceso nos acerca a un tema antropológico por excelencia: el intercambio y sus modalidades. En efecto, existe entre nuestros grupos de interés un sistema de relaciones muy particular en el que quienes se quedan en las comunidades envían ciertos bienes que se inscriben en un registro social no monetario. A cambio y, mediante un deber de reciprocidad tácita, los habitantes urbanos envían otra serie de bienes, ya conceptualizados como mercancías en tanto suponen un valor monetario dado por el sistema de mercado.

En su clásico estudio sobre el don, Marcel Mauss encontró que en todas las sociedades ~~primitivas~~ "primitivas" los intercambios y los contratos se hacían en forma de regalos en teoría voluntarios, pero en realidad obligatoriamente hechos y devueltos (1924:147). Más adelante, los diferentes teóricos y etnógrafos que se interesaron en la cuestión del don apuntaron que esta relación no era un resquicio de sociedades pasadas sino que, por el contrario, esta atañe no sólo a ~~momentos~~ momentos aislados y discontinuos de la existencia social, sino a su totalidad misma" (Godbout y Caillé 1997:21). En conjunto, los estudios sobre el don, en sociedades occidentales y en sociedades industrializadas, muestran que este, tanto como el mercado, forman un sistema que sobrepasa ampliamente las funciones utilitaristas, las relaciones de interés puramente económico o de poder. El sistema del don, siguiendo a Godbout y Caillé, no es meramente un sistema económico sino un sistema social de las relaciones persona a persona que se torna incluso más fundamental que el mercado o el sistema de planificación (1997:26). Mientras que en el mercado las cosas solo valen entre ellas, en el don las cosas valen lo que vale una relación social determinada, ayudando a través de su ejercicio, a crear la relación, a alimentarla o a regenerar los vínculos entre las personas y los grupos sociales. El don es, en últimas, un ciclo de circulación de los bienes al servicio del lazo social compuesto por tres momentos: dar, recibir y devolver. Por ello, si queremos entender como funciona no debemos limitarnos a la descripción de los bienes o los servicios que se intercambian sino

también al vínculo social que estos suponen en cada uno de estos momentos (Godbout y Caillé 1997:32).

En su volumen comparativo sobre intercambio, trueque y valor en diferentes lugares del mundo Hugh-Jones y Humphrey (1992) abogan por comprender la especificidad de cada una de las modalidades de intercambio sin necesariamente oponerlas al intercambio mercantil o al mercado formal o restringirlas al modelo clásico del don ritual observado por Boas, Malinowski y otros etnógrafos de antaño. En la misma dirección de Godbout y Caillé (1997), estos autores buscan sobrepasar visiones reduccionistas de este tipo de sistemas de circulación, mostrando que estos no son la raíz primitiva del capitalismo ni son necesariamente incompatibles con este. Por ello se dan a la labor de analizar una forma particular de transacción, el trueque (*barter*), mostrando sus principales características. Esta lectura nos lleva a interrogarnos sobre la naturaleza de las prácticas que pudimos observar a lo largo del trabajo de campo y que queremos aquí retrasar. Aquellos vínculos que se establecen entre los migrantes y los que se han quedado en las comunidades de origen a través del envío y la recepción de un conjunto variado de elementos ¿responde a la modalidad del *trueque*, trabajada por Hugh-Jones y Humphrey o a la del *don*, descrita por Godbout? Aunque esta precisión conceptual no es del todo indispensable, resulta útil para enriquecer la discusión. Por ello adelantaremos, a manera de hipótesis, que ésta presenta características de ambas formas de transacción y circulación. En términos logísticos, se acerca al *don* puesto que funciona mediante “regalos voluntarios”, dilatados en el tiempo, frente a los cuales se espera eventualmente recibir una compensación. Dicha expectativa no suele expresarse directamente; esta se sobrentiende y se espera que su respuesta sea espontánea, en palabras de Godbout y Caillé no hay una norma de equivalencia por lo que la transacción funciona con base en la deuda (1997:42). El trueque suele ser, en este aspecto, mucho más directo dado que ya se sabe de antemano lo que se cambia, cómo, cuándo y por qué.

Ahora bien, las transacciones que documentaremos a continuación presentan muchas de las condiciones que los autores ya mencionados imputan al trueque. En primer lugar, los objetos que circulan son diferentes entre sí y, a menudo, inconmensurables dado que pertenecen a regímenes de valor distintos y sumamente variables. En este sentido los objetos no se miden frente a otros por criterios externos (los del mercado) sino que son sustituidos por otros mediante un balance interno y subjetivo (Hugh-Jones y Humphrey 1992). En segundo lugar, el valor que tienen los objetos en este tipo de intercambio sobrepasan los criterios de valor de cambio y valor de uso, comunes en el mercado formal, al representar por lo general una confrontación entre modos de vida y miradas frente a quién se cambia. Por ello el trueque

busca crear una relación de mutua estima entre los que participan en el intercambio y sus sistemas de valores. Por último, aunque se presenten variaciones importantes en términos de la cantidad o calidad de lo que se cambia, el acto de trocar busca crear y extraer igualdad de la diferencia, al tener siempre en cuenta las necesidades que el otro busca satisfacer. Veamos como se traducen estas características en nuestro caso, comenzando por lo que llega de las comunidades a las ciudades.

De la selva a la ciudad: bienes de gusto, cuidado y protección

Entre los elementos de mayor circulación entre los migrantes y sus familias se encuentran sin duda aquellos que se derivan de la alimentación tradicional indígena amazónica. La yuca preparada en todas sus formas, las frutas recogidas y cultivadas, el pescado, la carne de cacería y el ají constituyen algunos de los bienes más preciados y extrañados por los hombres y mujeres indígenas de todas las generaciones migrantes. Por supuesto, en Bogotá estos adquieren aún más valor e importancia dadas las distancias que deben recorrer y sobretodo la imposibilidad de conseguir cualquiera de ellos en el escenario capitalino de otra forma que no sea el envío por parte de algún familiar o amigo.

La trayectoria de estos bienes es en sí una prueba del funcionamiento de las redes migratorias pues, desde su envío hasta su recepción, múltiples negociaciones y vínculos sociales deben ser activados. Dado que los aviones que aseguran la conexión área entre Bogotá y la región del Caquetá-Putumayo son sumamente pequeños, la primera negociación consiste en convencer a alguno de los pasajeros de la semana de que transporte los preciados manjares amazónicos, sacrificando parte del peso que le es permitido llevar consigo. Raramente esto ocurre con anterioridad. Cuando se tiene un excedente de alimento o cuando los migrantes lo han pedido expresamente, sus familiares van los días de vuelo al aeropuerto e intentan persuadir por todos los medios a los pasajeros de llevar un encargo que algunas veces puede ser tan voluminoso como una nevera portátil cargada de varios kilos de alimentos. Esto da lugar a una dinámica sumamente animada que puede tornarse conflictiva. Los alicientes para llevar el encargo incluyen la posibilidad de quedarse con una parte de éste, el compromiso de ayuda o retribución por parte de los destinatarios del paquete o de la familia que lo envía o bien, el pago de una pequeña suma de dinero. Esto cuando el pasajero va directamente a Bogotá. Ya que la ruta aérea comprende cuatro escalas, las negociaciones pueden incluir varias personas transportadoras. Otras negociaciones son necesarias para reclamar el paquete. Este puede llegar de manera sorpresiva, irrumpiendo en los horarios de trabajo de los hombres y mujeres trabajadores, por lo que estos suelen requerir de un tercero que espere al transportador en el aeropuerto o vaya a recoger el encargo.

En cuanto a los elementos enviados es interesante anotar que tanto los hombres como las mujeres contribuyen en la conformación de estos encargos por lo que estos suelen incluir un producto femenino, la yuca en sus múltiples presentaciones, y un producto masculino, por ejemplo el pescado y la carne de cacería. Aunque no tenemos suficiente material etnográfico para hacer un análisis más detallado del significado de estos alimentos, nos remitimos aquí a lo que ya ha sido anotado por otros investigadores que han resaltado la importancia de las llamadas “sustancias verdaderas” (la yuca por ejemplo) en la constitución de la persona entre la *Gente de Centro*. Podemos pensar así que dichos alimentos cumplen varias funciones.

De un lado nutren la relación nostálgica que todo migrante mantiene con la alimentación de su lugar de origen, proveyendo elementos que fomentan y simbolizan los vínculos de pertenencia con la comunidad que se ha dejado atrás. En todas las entrevistas que realizamos tanto en Leticia como en Bogotá los migrantes hicieron referencia a la alimentación como una de las dimensiones más significativas en la demostración de una valoración positiva de los gustos y prácticas asociados con el mundo indígena; una forma efectiva de demostración de continuidad con los valores de su socialización primaria. De esta forma, alguien que ya no disfruta del casabe, del pescado o del ají, será alguien que se “ha perdido” y que reniega su identidad y su origen.

Así mismo, estos elementos demuestran el afecto de sus parientes al preparar y enviar una serie de alimentos que representan una cantidad importante de esfuerzo y trabajo, cuando no de sacrificio, al expedir productos estacionales cuya disponibilidad depende de factores muy variados como el clima y la capacidad económica. Pero también, como anotábamos más arriba, dichos alimentos contribuyen a la formación de “verdaderas personas” desde los sistemas de referencia cosmológicos propios a la *Gente de Centro* que dictan que “las sustancias que producen son constitutivas de ellos mismos, y que son los medios y materiales con los cuales tienen la obligación de engendrar los cuerpos y pensamientos/emociones moralmente agenciales de sus hijos” (Londoño 2004:59).

Su recepción es uno de los motivos más frecuentes de reunión de los migrantes en las ciudades y un mecanismo de gran funcionalidad para activar y fomentar los vínculos sociales. De allí que estos no suelen ser consumidos individualmente, sino que se espera una ocasión de encuentro para compartirlos con blancos y paisanos, dando lugar a otro momento del proceso de circulación de dichos bienes. Esto quiere decir que la transacción no suele acabar en el momento en que el destinatario recibe el “regalo”, sino que este es nuevamente ofrecido bajo la modalidad del alimento compartido.

En otro registro social encontramos los envíos referentes a las sustancias rituales: la coca y el tabaco bajo la forma de mambe y ambil, los cultivos de los hombres. Como ha sido tratado por varios autores (Echeverri 1993, 1997; Urbina 1992 y Londoño 2004) los rituales referentes a su preparación y consumo se entienden como una de las obligaciones más apremiantes para proteger a sus hijos y esposas. Dichas sustancias, dotadas de género y de un carácter sagrado, tienen funciones específicas. La coca, una vez tratada para que se “enfrié y sea dulce” sirve para abrir el pensamiento. El tabaco, planta que en apariencia parece frágil e indefensa, resulta, mediante su transformación en ambil y su buen uso, indestructible frente a los ataques del mal y de las enfermedades. El ambil que se obtiene de la cocción prolongada de las hojas del tabaco y su mezcla con sales vegetales, es preparado por los hombres mayores de las familias utilizando la “oración”, es decir ciertas palabras y rezos durante el proceso para dotar a la sustancia de poder y dirigir su acción a miembros específicos: los hombres, las mujeres o a una persona en particular.

Aquí es importante remitirse a un aspecto muy presente en la retórica de la *Gente de Centro*: la presuposición del carácter determinante de las intenciones humanas (Londoño 2004:34). Esta condición es la que determina que el ambil está preparado con un propósito que puede ser tan cotidiano como poderoso. Así, de acuerdo con las palabras mediante las cuales ha sido investido, éste puede ser tabaco frío, de aviso, de recordar, de despertar, de dar corazón, de búsqueda, de iluminación, tanto como tabaco de locura, de confusión, de brujería o de fiebre (Londoño 2004:42). De hecho el ambil que se envía a Bogotá y a Leticia, tiene sobretodo funciones específicas de protección y bienestar que se han venido adaptando a las particularidades de cada contexto urbano. Es común encontrar ambil para protegerse de la inseguridad bogotana, para reconocer los ladrones, para resistir el frío y alejar las envidias. Este puede ser compartido con otras personas. Otros ambiles más personales, rezados con conjuros especiales serán de estricto uso personal.

El mambe es otro elemento que se envía de las comunidades aunque de manera menos frecuente por las restricciones a su transporte. En el marco de las políticas anti-drogas que han asociado erróneamente su uso con el del alcaloide, su porte se ha limitado en cantidad y se ha destinado únicamente a los indígenas. Por ello es más frecuente que los líderes, estudiantes y otros hombres que lo utilizan aprovechen sus esporádicas visitas a las comunidades para traerlo con ellos.

De la ciudad a la selva: las mercancías

Hoy he ido a enviar algunos encargos a la Chorrera en agradecimiento a la familia que me recibió durante mi temporada de campo. Como me lo han hecho saber en la

llamada que me han hecho algunos días atrás esperan que les envíe anzuelos de dos tamaños, pilas, dos linternas, cigarrillos de marca Mustang, ropa interior para las mujeres, crema de manos perfumada, recipientes plásticos para la cocina y útiles escolares para los niños. Me dirijo con la caja que contiene todos estos elementos a la sucursal de la aerolínea Satena que se ocupa de almacenar y enviar la carga. Al día siguiente viajará el vuelo para Araracura y Chorrera que para esa época salía una vez al mes. Se me ocurre entonces que es una buena oportunidad para averiguar por lo que envían los paisanos a sus regiones y sobre todo para saber si se trata de los mismos objetos que yo llevo. Mi duda se resuelve rápidamente. En el lugar ya se ha formado una larga fila de indígenas ataviados con paquetes, bolsas plásticas y cajas de cartón. Cada quien, al registrar la encomienda, debe abrirla para que los encargados puedan verificar su contenido. Ante mi sorpresa muchas de esas cajas y paquetes están llenas hasta el tope de pan. Pan de leche, pan blando, pan de molde entre otras de las variedades que se venden en cualquier panadería en Bogotá son hábilmente embalados para garantizar algunos días de conservación hasta su destino en la selva colombiana. Averiguo que no se trata de una ocasión especial. En efecto los indígenas me cuentan, sin ninguna señal de asombro, que aquello que envían con preminencia es pan y, con menor frecuencia, ropa de segunda y otros enceres. Tras mi estadía en la Chorrera había podido comprobar el gusto que se ha venido consolidando por este producto puesto que incluso uno de los negocios que la gente considera más exitoso es justamente el de la elaboración de pan. Sin embargo, dadas las dificultades en el suministro de gas y electricidad y el costo de los insumos, este suele ser un bien de lujo que solo se fabrica por temporadas y que no tiene la misma calidad que el de la ciudad (fragmento de diario de campo, Bogotá 2007).

Como lo indica este fragmento del diario de campo, el pan ocupa un lugar primordial dentro de los envíos de los migrantes a sus familias, especialmente en Bogotá. En las variadas ocasiones en las que acompañamos a los hombres y mujeres indígenas a Satena o al aeropuerto, los días en que salen vuelos para esta región amazónica, pudimos comprobar su omnipresencia, acompañado también de otros alimentos industriales: chocolates, galletas, yogures y preparados lácteos de larga duración. En Leticia, ocurre lo mismo, aunque con mayor variedad de productos. Desde la ciudad amazónica se envían también grandes cantidades de pan, pero, al mismo tiempo y dada la mayor frecuencia del transporte aéreo, las encomiendas o “*remesitas*” como se refieren a ellas los migrantes indígenas, incluyen chocolates brasileños (*Garotos*), algunos elementos de aseo y un producto muy particular: pollo asado. Consideramos que esta gama de productos se presta para una lectura muy interesante de la naturaleza de los intercambios entre la selva y la ciudad.

Como se pudo comprobar, los indígenas no suelen enviar los mismos productos que se nos piden expresamente a los no-indígenas y que han hecho parte de los numerosos relatos de trabajo de campo de los antropólogos que han llevado a cabo sus investigaciones en la Amazonia (Hugh-Jones, 1988b). En ninguna ocasión, ni en Leticia ni en Bogotá, registramos

que los migrantes con los que trabajamos enviaran pilas, anzuelos o latas de conservas, elementos tan comunes en el día a día amazónico. Tampoco es frecuente el envío de dinero, dada la inexistencia de entidades bancarias o financieras y las complicaciones que implica confiarlo a una tercera persona.

En cambio proponemos que aquello que se envía en signo de reciprocidad por lo que alguna vez se recibió, es su opuesto simbólico. Mientras que el casabe de yuca suele ser la marca identitaria de cada mujer y cada grupo indígena, el fruto de su esfuerzo personal y cristalización de la estética amazónica, el pan representa lo contrario. Sin identidad de género específica, el pan se hace del trigo, una planta de cultivo extensivo, desconocida en el entorno amazónico, pero asociada a los no-indígenas. Producido en maza y carente de señas particulares, este condensa todo lo que no es el casabe: blando, pequeño, de fácil acceso y de consumo individual. Lo mismo podríamos decir del pollo asado. La relación con este alimento es diametralmente opuesta a la que se mantiene con los animales de cacería. Sin tabús ni rituales previos, el pollo se consigue a cambio de una suma relativamente moderada de dinero. No se le ve vivo, ni se participa en su proceso de transformación. Tampoco se le considera escaso puesto que es criado industrialmente. No obstante se aprecia muchísimo por su sabor y sus posibilidades variadas de consumo, lo que no ocurre con la carne de res, poco llamativa para los indígenas.

No queremos aquí defender una oposición ya clásica entre bienes producidos industrialmente y aquellos pertenecientes a la economía indígena, como si su diferencia radicara únicamente en que los primeros, tanto como sus transacciones, son impersonales, es decir que carecen del valor que transmite la persona que los produce. Esta es la posición que expresan Saffirio y Hames (1983) para los yanomami brasileños (en Hugh-Jones 1988b). Por el contrario, coincidimos con Hugh-Jones al afirmar que los indígenas suelen considerar los bienes manufacturados tan personalizados como los raspadores de yuca y los canastos de bejuco, puesto que estos siempre estarán asociados al pariente o al amigo que los envió y entrarán a reforzar los vínculos existentes entre ambos. Pero, en segundo lugar, sostenemos que dichos bienes están imbuidos de una identidad propia que es, entre otras, urbana. No porque el pollo, los lácteos o el pan sean considerados “superiores” o “radicalmente ajenos” al mundo indígena, sino porque condensan los sistemas de valores opuestos y complementarios de aquellos lugares en donde residen unos y otros, asegurando que se pueda satisfacer el deseo de lo que no se puede conseguir fácilmente o lo que se ha aprendido a desear. A través de estos circuitos de intercambio, todos estos bienes entran a formar parte de la territorialidad,

de la estética y de las pautas de consumo indígenas. De allí que, en palabras del citado Hugh-Jones:

—En lugar de establecer una diferencia tajante entre el intercambio comercial y la reciprocidad indígena como sistemas ideales, sostengo que hay una correspondencia o "acomodamiento" entre las instituciones capitalistas y las prácticas indígenas de intercambio, por lo menos a nivel local. La forma en que funciona en la práctica este "acomodamiento", depende de cosas como el diferencial de poder entre los grupos participantes, la naturaleza y la intensidad del contacto entre ellos" (1988).

Dicho intercambio supera también la dicotomía entre valor de uso y valor de cambio que suele asociarse a la distinción entre bienes y mercancías. Lo interesante aquí es que a pesar de pertenecer a sistemas totalmente diferentes de valor y producción, casabe y pan, pollo y carne de cacería, chocolates brasileros y piña selvática cumplen la misma función de cohesión y de fortalecimiento de las redes sociales porque todos ellos están destinados a ser compartidos y disfrutados y a reanudar las relaciones afectivas puestas a prueba por la distancia física. En Chorrera nos contaban:

—Es normal que el paisano, esté donde esté, le guste lo propio ¿cierto? Que el casabe, que el casaramá [salsa picante], que el ambil, que la faraña, todo eso ¿no?. Una las envía porque uno sabe que de todas maneras ellos así estén donde estén, estén en Alemania o en donde sea son indígenas y siempre van a querer lo propio. Yo no envío para que me envíen algo así obligatoriamente, algo a cambio. Pero pues ellos me envían panes, panes sí, y eso también es bueno. No porque uno les solicite sino que ellos pues lo hacen porque les gusta seguramente" (E.K. hombre uitoto, la Chorrera 2007)

De igual forma, todos son producto del esfuerzo que implica el trabajo; de un lado, el esfuerzo medido en la disponibilidad de los alimentos, en su tiempo y dificultad de preparación o consecución; de otro lado, el esfuerzo representado por el trabajo remunerado en donde cada quien da de acuerdo con sus posibilidades monetarias. En esta medida, los bienes inscritos en ambos registros de valor contribuyen, a su manera, a dar continuidad al ideal de abundancia tan presente en la vida indígena.

Sin embargo estos producen también diferentes formas de prestigio y distinción que dinamizan estos "acomodamientos" entre sistemas de intercambio. Aquí podemos regresar a lo propuesto por los teóricos clásicos del don. Es conocido que, de acuerdo con su análisis, lo que vehiculan los "regalos" son también relaciones de poder. En nuestro caso, en ambos sentidos hay valores simbólicos más que valores utilitarios. No obstante, de la selva a la ciudad los bienes manufacturados generan prestigio social puesto que permiten a los migrantes demostrar continuidad con sus lugares de origen tanto como aumentar su capacidad de repartir en los lugares de destino. Por el contrario, de la ciudad a la selva, los bienes industriales se constituyen en símbolos de distinción que generan diferencias y desigualdades entre quienes pueden tenerlos y quienes no.

En este punto es interesante tratar el tema del mambe pues este tiene la capacidad de transitar entre los diferentes regímenes de valor. Este suele llegar a la ciudad en forma de don. Sin embargo, dada la demanda que se ha consolidado en la ciudad entre blancos e indígenas y la escasez de este preciado producto, muchas veces el mambe es vendido u ofrecido a los no-indígenas, generando excedentes monetarios pero también una forma de prestigio otorgada por los blancos y que puede traducirse en otras formas de reciprocidad. De esta forma, el bien se transforma en servicio.

Este breve aparte nos muestra el dinamismo de las relaciones entre las comunidades de origen y los lugares de destino. Examinemos ahora otra faceta de dichas relaciones.

B. Pasajeros en tránsito: el estatus de los migrantes indígenas y la maternidad a distancia

En el capítulo 3 de este trabajo anotamos que en las comunidades indígenas situadas en el predio Putumayo la movilidad constante de hombres y mujeres indígenas no es considerada un asunto de preocupación pública ni tampoco un fenómeno que requiera intervención por parte de las autoridades políticas y tradicionales. Vimos allí que las opiniones de quienes se quedan en las comunidades suelen ser divergentes y oscilan entre quienes conciben la migración como una clara afrenta a la continuidad cultural indígena y quienes opinan que se trata de una manifestación predecible de la búsqueda de mejores oportunidades laborales por parte de la población joven. Pese a la valoración diferencial de la que es objeto el proyecto migratorio de quienes deciden partir hacia las ciudades, lo cierto es que sobre la totalidad de los migrantes pesa el imaginario de la migración y de la experiencia en los escenarios urbanos como una causa de transformaciones importantes y, no siempre positivas, en sus estilos de vida y en sus relaciones con su comunidad.

—Cuando los paisanos regresan ellos ya vienen con los conocimientos de afuera. se estrellan porque ellos ya no saben como se está trabajando acá”. (I.J. mujer uitoto, La Chorrera 2007)

—Ami me da mucha tristeza cuando los paisanos vuelven. He visto que la gente ya ni saben ni que es la caguana, ni que es el casabe. Ya no saben ni siquiera saludar en idioma pues! Y se quejan..que Chorrera es muy caliente, que muy feo, que Bogotá es así y así” (R.J. hombre uitoto, La Chorrera, 2007)

Esta toma de posición frente a las implicaciones de la migración se ha tornado bastante más conflictiva a medida que se ha venido consolidando el proceso de organización política de las comunidades del resguardo en cabildos, pues la implementación del sistema nacional de transferencias dicta que la asignación presupuestal a cada comunidad y cabildo se hace con

respecto al número de habitantes formalmente suscrito mediante censos de población. La ausencia de los migrantes ha tomado en este sentido otras implicaciones, en palabras de la gobernadora del cabildo Centro de la Chorrera en 2007:

—E lógico que hace falta la presencia de todos los que están afuera, más que todo hablando de la transferencia porque en la transferencia los que discutimos, los que trabajamos, los que nos enfrentamos así al problema somos las personas que vivimos dentro de la comunidad, somos los que estamos pasando todas las necesidades. En cambio la gente que está afuera tiene derecho pero ellos no sufren esta problemática. A las gentes que están lejanas, que hace mucho no viven en la comunidad se les saca el 50% que es para la obra social que queda aquí en la comunidad, el otro 50 se le manda porque ellos tienen necesidad y ellos como indígenas tienen derecho, yo como gobernadora lo digo. Cada cabildo maneja a su propia manera. Esto se le gira o ellos envían autorizaciones. Y claro, esto también se ha prestado para problemas, ellos lo han reclamado. Se ha sacado ese recurso con el conocimiento de ellos, pero cuando la obra no se realiza ellos reclaman. El gobernador si no administra bien esa plata el que queda mal es el gobernador. Yo en mi gobierno mi pensando es arreglar el puerto y hacer un muelle con eso que se le saca a los que no están. Eso es lo que yo propongo” . (I.J. mujer uitoto, La Chorrera 2007)

El estatus del migrante deja de pensarse solamente en términos de continuidad cultural y empieza a ser una cuestión cada vez más política puesto que el reconocimiento de la membresía a una comunidad o a un cabildo se traduce en un dinero que si bien es escaso, puede representar cambios estructurales tanto en las comunidades como para quienes cuentan con esta ayuda en la ciudad. La realidad es que el tema de la transferencia y de su repartición es una fuente cada vez más frecuente de tensiones pues hasta mediados del 2000 pocos migrantes tenían conocimiento de esta disposición. A partir de entonces se han multiplicado los pleitos por el dinero, en especial por los fines a los que este es destinado. Muchos migrantes quisieran que este monto estuviera a disposición de sus familiares y no necesariamente que se invirtiera en obras de las que ellos no disfrutaban o más frecuentemente, que no piensan que se llevarán a cabo por malos manejos en la administración del presupuesto público.

Desde otro ángulo, la prueba de dicha membresía formal a la comunidad o al cabildo – representada en una carta o en una copia del censo- es también un requisito para quienes se encuentran en la ciudad pues en muchas ocasiones este será la exigencia para beneficiarse de los programas de admisión especial en las universidades, de la excepción del servicio militar, de la adscripción a las ARS-I, entre otras políticas de discriminación positiva. Mantener a los migrantes dentro de los censos es una responsabilidad que recae exclusivamente en los familiares cercanos pues son estos quienes deberán encargarse de renovar su inscripción en las reuniones periódicas de los cabildos. En este sentido, la relación de las familias y los

migrantes con los gobernadores puede ser decisiva, como lo explica un líder proveniente del Encanto:

Una certificación que nos reconozca como indígenas ya no alcanza! Aquí el Ministerio tiene que constatar si realmente si está en el censo de población y si no, no tiene en cuenta que usted es indígena! Si por ejemplo usted fuera a meterse a la Universidad Nacional usted tiene que tener un aval de la comunidad. Y si al gobernador no le da la gana de certificarlo a uno porque no se llevan bien, pobre muchacho! Le toca bailar por acá y por allá, rogándole a al ONIC, sacando el certificado de la OPIAC (C.P. hombre uitoto proveniente del Encanto, Bogotá 2012).

Una vez hemos tratado esta dimensión “formal” de la membresía comunitaria nos gustaría explorar una faceta sumamente interesante de este proceso y es la que se refiere a los hijos de los migrantes y a una situación que es cada vez más recurrente: la maternidad y paternidad a distancia y, por ende, el regreso de los pequeños indígenas a las comunidades en las que por lo general no han nacido.

Como hemos mencionado ya, la migración de la *Gente de Centro* no suele ser un proceso cuyo fin sea la recomposición familiar, es decir que no sigue un patrón -bastante recurrente en la migración rural-urbana- en donde el hombre o la mujer cabeza de familia migra primero para, una vez establecido/a, proveer las condiciones para que su familia se reúnan con él/ella. En muchos casos los hijos han nacido en las ciudades y en otros, más frecuentes en la última década de migración, estos se han quedado a cargo de sus abuelos. En el capítulo 5 mencionamos una estrategia de bienestar que involucraba a las mujeres jóvenes que dependen para su sustento de lo que les provean sus compañeros sentimentales no-indígenas. En su caso, anotamos que enviar a los hijos pequeños con los abuelos o dejarlos en las comunidades para facilitar su movilidad, es una situación bastante común. Sin embargo, esta no se restringe a las “mujeres que viven de vagas”. Por el contrario ocurre cada vez con más frecuencia que bajo circunstancias determinadas, los padres o los mismos hijos decidan que estos deben residir con sus familiares en las comunidades amazónicas. Este fenómeno se presta para varias lecturas.

De un lado tiene que ver con el sistema de organización social y parentesco de la *Gente de Centro* que hace que dicha decisión encuentre mayor legitimidad. El caso de una mujer uitoto que encontramos en Leticia puede dar mayor claridad sobre este argumento. Ella llegó primero a Bogotá a trabajar como empleada domestica siendo muy joven. En la ciudad encontró a su marido, también uitoto, con quien tuvo dos hijos. Transcurrido un tiempo, la situación insostenible de violencia conyugal y los reiterados maltratos del esposo la obligaron a separarse; sin embargo, dado que su trabajo como empleada interna no le permitía quedarse

con sus hijos estos regresaron a la Chorrera con el padre, para instalarse en casa de los abuelos paternos, bajo el cuidado de la suegra. Ella cuenta:

—Ella me quitó todo, mi esposo y los dos niños y yo me quedé sola en Bogotá. Esa señora me había quitado el hijo mayor y la niña, un año atrás, se los había llevado para Chorrera y en manos de ella se murió mi hijo mayor entonces yo vivía allá con mucho sufrimiento”.

En efecto, tras la muerte de uno de sus hijos y bajo la presión del esposo ella regresó a la Chorrera para encontrarse nuevamente con su hija e intentar recomponer el matrimonio. Pero muy pronto la violencia resurgió:

—Eme pegaba mucho, me había apuñaleado por acá, horrible! Mi mamá me dijo: —~~por~~ qué hija? Por qué se aguanta eso? Si cuando su papá vivía nosotros los sacamos a ustedes adelante para que usted salga a la ciudad! Usted ya conoce la ciudad. ¿Qué hace usted acá? ¿Acaso usted está multiplicando la sangre de su papá? Deje! Los hijos son de él! váyase para la ciudad”.. y yo no se a mi como se me metió. Porque yo hasta ese entonces en mi vida yo pensaba que yo era muy mujer y que yo, mi única vida era tener mi esposo y mis hijos, osea yo estaba en mi mundo, y no pensaba como hoy en día que uno tiene muchas oportunidades; no, yo decía que era tener marido y ya, y ese mundo me tenía absorbida. Entonces le dije a mi mamá y a mi hermano que estaba acá en Leticia trabajando en Corpoamazonia, que era el que mas me daba la mano. Él me dijo vengase para acá y me vine y dejé mis hijos” (R.B. mujer Uitoto, Leticia 2009).

Como se evidencia aquí, la lógica patrilineal y virilocal sigue estando vigente por lo que los hijos de las mujeres no suelen reproducir simbólicamente “~~la~~ sangre de su propia familia” y no se considera anormal que estos vayan a vivir con sus parientes del lado paterno, especialmente en casos en los que circunstancias apremiantes como las que vivía esta mujer les impidan encargarse de ellos. En este testimonio la mujer y su madre son conscientes de que esta debe salir sola a la ciudad para maximizar sus oportunidades de “~~salir~~ adelante”.

Pero al mismo tiempo esta norma virilocal puede también ser revertida por las propias mujeres en lo que parece ser una transformación más o menos reciente del modelo tradicional de parentesco amazónico y su adaptación a nuevas circunstancias. Valentina Nieto, en su investigación sobre mujeres uitoto en las comunidades aledañas a Leticia describe una tensión entre el deber de las mujeres que se crían para vivir “con otra gente” (virilocalidad) y su deseo de vivir con la familia materna (uxorilocalidad) (2006:91). De acuerdo con esta autora:

—Efuerte vínculo entre las mujeres parientes, promueve una tendencia a que las mujeres escojan vivir con sus madres y hermanas. Luego de viajar y posiblemente intentar vivir con las familias de sus cónyuges lejanos, aparece en sus relatos otro momento en el que las mujeres regresan al lado de su madre. Algunas llegan con sus maridos o siendo madres solteras. Estos estrechos vínculos entre mujeres familia, madre-hijas se traducen en una tendencia hacia la residencia uxorilocal aunque en la ideología permanezca un principio virilocal” (Nieto 2006:92).

Estas anotaciones resultan pertinentes para nuestro caso puesto entre las mujeres migrantes con quienes trabajamos encontramos que, en varias oportunidades, los hijos fueron enviados a

casa de sus abuelos maternos por lo general durante varios años. Las circunstancias a las que responden estas decisiones son bastante heterogéneas, lo que nos lleva a otra lectura posible de este fenómeno.

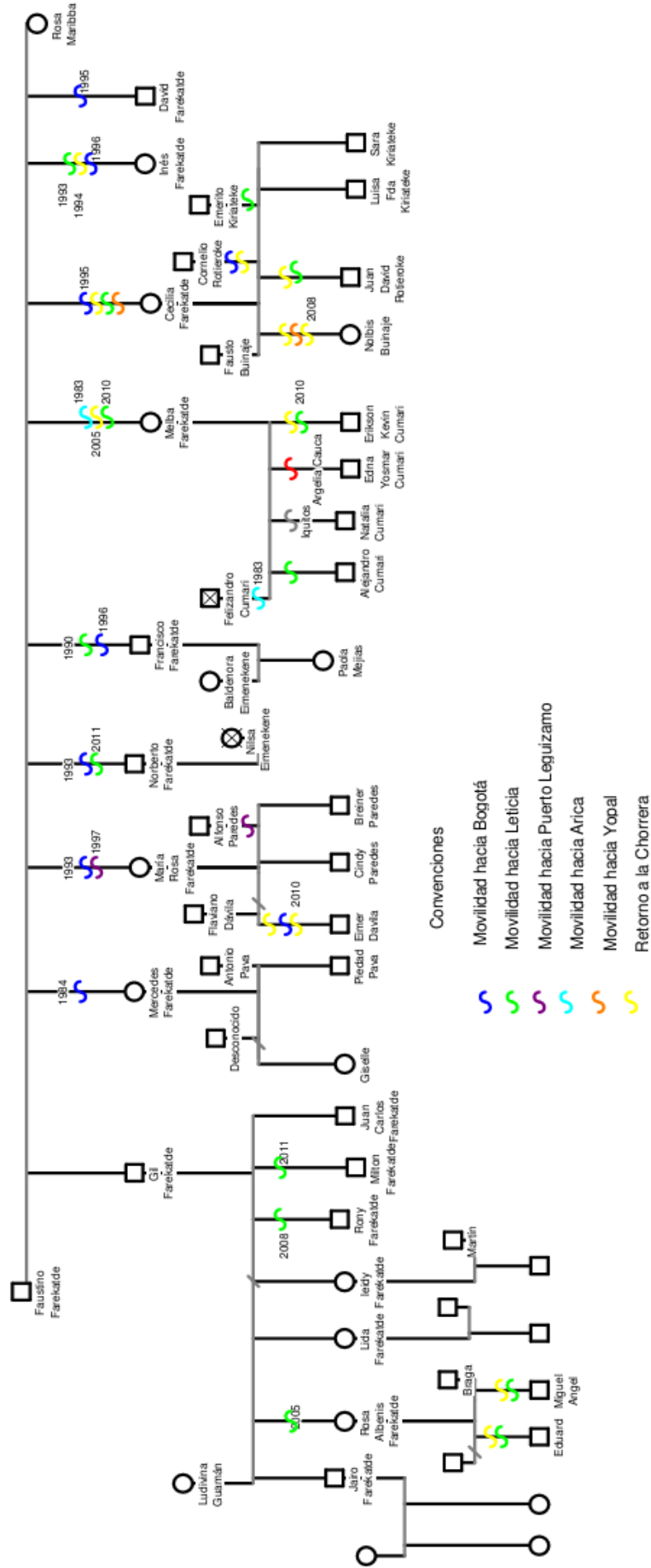
De acuerdo a lo que registramos en nuestra investigación, enviar a los hijos con los abuelos puede también relacionarse con las condiciones adversas que en muchos casos enfrentan las mujeres en la ciudad, especialmente aquellas que se relacionan con el consumo de alcohol, la pobreza, las restricciones laborales, la violencia doméstica o el hecho de no contar con ningún apoyo para la crianza de los hijos, situación común en las alianzas afectivas con los militares y en general, con los no-indígenas. De hecho, muchas veces son las abuelas quienes “mandan a traer” a los niños en situaciones en donde se considere que el ambiente es nocivo para el menor. Ahora bien, encontramos también el caso en que los hijos adolescentes nacidos y criados en la ciudad, son quienes deciden ir a casa de sus abuelos como una vía de escape para los conflictos que viven en sus hogares. Por supuesto su llegada representa un reto importante para los abuelos tal como nos contaba una mujer que relataba el caso de su sobrina de 15 años:

—Ella es hija de mi hermana mayor. Nació aquí en Bogotá pero el marido de mi hermana y ella decidieron irse a vivir a Yopal porque a él le salió trabajo allá en la construcción. Ella se puso muy rebelde y peleaba mucho con los papás. Le dio por salir todo el tiempo, le iba mal en el colegio, todo eso! En esas fue que la muchacha les puso una demanda al Bienestar Familiar (ICBF) y dijo que los papás le hacían un montón de cosas y que ella quería irse para La Chorrera. Así salió la demanda y la mandaron en avión para donde mis papás. Al principio ellos felices pero eso empezó a ser un complique porque la muchacha salió perezosa y no sabía nada de trabajar la chagra. Mi hermana empezó a tener mucho problema con ella porque ella no hacía nada! Se la pasaba durmiendo y saliendo por las tardes a ver los muchachos. Ya por fin entró al colegio y poco a poco pues se ha ido adaptando y le hace compañía a los viejitos” (I.F. mujer uitoto proveniente de la Chorrea, Bogotá, 2011).

Todas estas situaciones hacen parte del cotidiano de las familias amazónicas quienes lejos de ver en estos niños una carga, lo entienden como parte de su deber de “amontonar y reproducir la gente”, una parte fundamental del ideal de abundancia al que nos hemos referido antes. Por ello suelen ser tratados con cariño y cuidados con dedicación.

Ahora bien, este fenómeno nos revela una tercera lectura que da nuevas luces para entender las dinámicas de transformación del proceso migratorio de la *Gente de Centro* y en especial de las negociaciones que las mujeres llevan a cabo para garantizar y actualizar su pertenencia a las comunidades de origen. Un ejercicio de memoria de la movilidad que realizamos con la familia Farekatde proveniente de la Chorrera puede resultar bastante ilustrativo de nuestro propósito.

Familia Farekatde Maribba
2012



Este diagrama nos muestra los patrones de movilidad en varias generaciones. En la primera generación, entre los 80's y los 90's todas las mujeres salen mientras el hijo mayor se queda. La hermana mayor, Mercedes, es la pionera y tras ella se establecen las demás hermanas y hermanos. Algunos viajan primero a Leticia, otros directamente a la capital. Solo una de las hermanas viaja a Puerto Arica, dentro de la misma región. Desde finales de los 90 las mujeres se mueven de nuevo hacia otros destinos como Puerto Leguizamo. En la siguiente generación, en la familia del hermano que se quedó en la Chorrera, otra vez es la hija mujer mayor quien sale hacia Leticia mientras que el hijo mayor se queda junto a su padre. Algo muy interesante ocurre entre los hijos de los migrantes pues en tres de las cinco familias algunos de los niños nacidos en la ciudad fueron enviados durante varios años con los abuelos, de regreso a La Chorrera. En la última generación que cuenta con seis niños, dos han sido a su vez, dejados o enviados a la Chorrera, a casa de sus abuelos maternos.

Aunque este es un ejercicio que necesita repetirse con varios grupos de parientes, el patrón que se observa en él es bastante frecuente y nos invita a proponer que esta práctica garantiza el vínculo de las mujeres con sus familias de una forma sumamente efectiva que está sin duda transformando el modelo de organización social tradicional vigente hasta hace algunos años. Pero además, estos pequeños y adolescentes hijos de los migrantes, son quienes en parte están compensando la discontinuidad cultural que se le atribuye a la migración pues, en estas familia, estos han sido quienes han crecido más acerca a sus abuelos, han aprendido la lengua que sus padres no practican, se han familiarizado con las actividades tradicionales de subsistencia que en muchos casos sus madres rechazaron y han crecido con una doble conciencia, no exenta de conflicto, sobre su origen citadino y su experiencia en la región de sus familias.

C. Deshacer los pasos: la experiencia del retorno

El viaje inicia muy temprano. A las dos de la mañana Inés y yo estamos ya en el aeropuerto el Dorado, en la fila de la aerolínea Satena que a las 6 de la mañana operará el vuelo con destino a Neiva. De allí esperaremos unas horas y nos trasladaremos de la aeronave mediana a una avioneta de nueve puestos que nos llevará a San Vicente del Caguan, en el departamento del Caquetá. Allí esperaremos nuevamente hasta que las condiciones climáticas sean las apropiadas para volar hacia la Amazonia y aterrizar en nuestros destinos finales Araracuara y La Chorrera. Desde el momento en que esperamos en Bogotá es evidente que este viaje no es como cualquier otro. En vez de maletas casi todos transportamos grandes tarros plásticos; los nuestros albergan mosquiteros, víveres, aceite, anzuelos, linternas y toda una serie de objetos requeridos por los miembros de la familia que nos albergará en la Chorrera. Nuestros compañeros de viaje son fundamentalmente indígenas y funcionarios de entidades estatales y Ong's que deben visitar estos

lejanos parajes por motivos laborales. Todos los no-indígenas vamos de botas de caucho, morrales de escalada, vistosos impermeables y sombreros. La escena debe verse algo caricaturesca.

Inés está nerviosa. Le preocupa no haber llevado suficiente ropa, le asusta montar en avión y le atemoriza por sobre todas las cosas lo que ocurrirá cuando descienda de la pequeña aeronave tras 11 años de haber dejado a su familia y a su comunidad. Desde que la conocí en 2003 su sueño había sido regresar a visitar a su familia pero su escaso salario nunca le había permitido pagar la onerosa suma del pasaje aéreo cuyo monto sube y desciende de acuerdo con los avatares comerciales de la única aerolínea que detenta el monopolio del transporte en estas alejadas zonas. Durante su vida en Bogotá no han sido pocas las oportunidades en que ha deseado instalarse de nuevo en su Chorrera natal. Las dificultades en la consecución de empleo, los conflictos familiares, el ritmo de la vida capitalina con su inseguridad característica y sus rutinas han sido razones de más para intentar regresar de nuevo. Ella no tiene hijos ni está casada y sabe que esto la pone en una situación de desventaja; no obstante Inés, de 30 años, piensa que podría montar un pequeño negocio o por lo menos volver a casa de sus padres que ya empiezan a hacerse viejos.

El avión está por fin próximo a aterrizar. Ambas estamos emocionadas al ver la selva desde el avión. Para mí esta alucinante visión no puede ser más significativa; ahora sí puedo imaginar en mis propios términos lo que tantas veces me han contado los viajeros. Inés reconoce accidentes geográficos, nombres de ríos y lugares. Su emoción aumenta cuando a lo lejos divisa las famosas caídas de agua que dan nombre a la Chorrera. Llegamos! Llegamos! Exclama mientras exhibe una inmensa sonrisa. El avión se posa con osadía en la minúscula pista de polvo rojizo. Los indígenas que esperan afuera se apresuran y se amontonan en la puerta. Por la ventana se observa una gran algarabía de gente, militares e incluso algunas religiosas cuyo uniforme gris claro resalta en la paleta de colores selváticos. Inés señala a su familia. Descendemos del aparato y yo me hago a un lado intentando no interrumpir el anhelado reencuentro. Allí esperan su padre, su madre, sus hermanos mayores y sus sobrinos pequeños. No hay abrazos, demostraciones de afecto ni palabras innecesarias. Llegó bien? Ese es todo el equipaje? Esta es Luisa? Es todo lo que le preguntan. Me desconcierta la frialdad del encuentro. Yo saludo con torpeza, abrumada por el calor, la humedad y la situación, mientras los niños y hermanos de Inés cargan con destreza nuestros equipajes. Comenzamos a descender el sendero que va desde la pista hacia el río hasta llegar al embarcadero donde espera una larga canoa a motor. Recorremos con rapidez un tramo del Igará-Paraná, mítico río de aguas brillantes de color negro hasta llegar a un claro que parece dibujar un camino acuático entre los enmarañados arbustos de la selva inundada. El motor se apaga. De inmediato Inés toma los remos, se ubica en la parte delantera de la canoa y empieza a remar, dirigiendo hábilmente la embarcación entre los miles de arbustos que se entrelazan dentro y fuera del agua. Todos permanecen en un apacible silencio que sólo se rompe cuando Inés pregunta con angustia ¿por aquí es? Tras una década de ausencia ella está empeñada en demostrar, desde el principio, que sabe cómo conducir una canoa y que recuerda el camino exacto hasta su casa. Esta parece ser una de las tantas pruebas implícitas que deberá pasar Inés en las semanas que durará nuestro viaje.

Una vez en la casa la atención recae en mí, en las actividades que planeo, en el tiempo que estaré con ellos. La discusión la guían el padre y el hermano mayor; me explican las reglas de la casa, sus expectativas y sus recomendaciones. Las mujeres sirven un caldo con ají, carne de danta y un pedazo de casabe. Todos comen “de una sentada” los dulces que he llevado, la oscuridad cae y dado que no hay electricidad, esto indica que es hora de dormir. El primer día llega así a su fin sin que nadie le pregunte a Inés detalles sobre su vida en Bogotá.

Al día siguiente nos quedamos solas en la casa. Las mujeres han salido a la madrugada a la chagra con los niños y los hombres se han ido a pescar. Nuestra tarea, me dice Inés, es preparar el almuerzo para cuando todos lleguen. Debemos prender un fogón de leña y preparar suficiente comida para todos. Decidimos hacer una olla de lentejas y arroz. Lo que en principio parece una instrucción simple pronto se convierte en la más complicada de las faenas. La leña está húmeda y no sabemos cuál es la apropiada. No sabemos si el agua de la que disponemos es potable y mucho menos sabemos cómo graduar la temperatura cuando, ante nuestros desesperados intentos de mezclar combustibles, la candela se expande de pronto por la cocina. Entre saltos y gestos torpes no nos queda otra alternativa que reconocer nuestro fracaso. Hemos quemado los tarros plásticos que servían de recipientes para la sal y los alimentos, ahumado la cocina, ennegrecido las ollas brillantes; el arroz es un mazacote desagradable y las lentejas se asemejan a las piedras que deposita el río en sus orillas. Nos sentamos a reír. Aunque a la llegada de las mujeres de su faena agrícola nadie nos recriminó por el hecho, no les hizo mucha gracia que Inés hubiera perdido la destreza de cocinar a la manera indígena.

Una última prueba decisiva en el contexto familia tiene que ver con las actividades productivas propiamente femeninas: la yuca y su transformación en los variados alimentos y bebidas que de esta se derivan. Salimos de madrugada con su madre y su hermana hacia la chagra familiar. Esta queda a una hora de camino de la casa; se accede a través de una trocha en medio de la selva que las mujeres indígenas recorren a diario y con una rapidez sorprendente a pesar de llevar siempre con ellas pesados canastos y herramientas o bien los varios kilos de yuca, plátano y frutas que serán transportados a diario. Durante el camino Inés está feliz. Como una versada maestra me enseña a cada paso las plantas y animales que reconoce, imita los sonidos de los pájaros y de los micos, me advierte sobre aquello que no debo tocar ni comer. Me sorprende mucho la vigencia y la cantidad de conocimiento que Inés tiene sobre la fauna y flora a pesar de haber dejado el Amazonas cuando era apenas una adolescente.

Una vez en la chagra la hermana de Inés me explica el procedimiento de sembrado y cuidado de las plantas. En minutos ha arrancado varios tallos y los tubérculos que penden de ellos, haciendo una pila de yucas para pelar. Este es el trabajo de Inés quien en principio se muestra bastante molesta por el tedio de esta actividad y por el temor a herirse con el machete que se usa para ello. Poco a poco muchos de los recuerdos de su infancia comienzan a aflorar y este momento de encuentro entre las mujeres de varias generaciones se hace muy emotivo. Solo allí en este ambiente de confianza la conversación empieza a fluir y las mujeres preguntan a Inés como es su trabajo y su vida en la ciudad.

A Inés no le disgustan las actividades agrícolas aunque muy pronto debe reconocer el esfuerzo físico que suponen y su falta de costumbre. Tras una mañana en la

chagra ella y, sobretodo yo, estamos exhaustas. La jornada apenas comienza. Luego de pelar la yuca hay que sumergirla en una fuente de agua a varios kilómetros de camino para dejarla fermentar. Allí se recoge un canasto previamente sumergido y que ya esté maduro (este debe pesar unos 30 kilos) y luego nos trasladamos a lo que su mamá llama “la fabrica de fariña”. Allí debemos rayar los trozos de yuca, exprimirle el veneno que aún tiene, cernirla y tostar una parte de la maza que resulta durante varias horas hasta obtener la fariña. A la casa regresaremos con esta harina y con parte de la yuca triturada para hacer el casabe.

Aun cuando pensé que lo más difícil ya había pasado, en realidad uno de los momentos más tensos para Inés fue el de hacer el casabe por primera vez. Aunque ella toma la iniciativa de prender el fogón, disponer el tiesto de barro negro que sirve de base de cocción y la yuca rallada, muy pronto las mujeres de la casa empiezan a gritarle instrucciones de todo tipo. Su hermana mayor, con impaciencia, le quita las herramientas y decide hacerlo ella, repartiendo la yuca de la manera más uniforme posible en el recipiente caliente. Inés deberá ahora voltearlo, uno de los pasos más decisivos puesto que este no puede romperse. Tras varios intentos se da por vencida. Expresando su frustración se retira del fogón. (Fragmento del diario de campo, La Chorrera, 2007)

La descripción de los primeros días del viaje a La Chorrera que emprendimos con Inés, mujer uitoto, nos parece un buen comienzo para reflexionar sobre lo que significa el retorno para los hombres y mujeres indígenas y sobre todo para señalar las dificultades que esta experiencia conlleva tanto a nivel de sus familias como de la comunidad que los vio crecer e irse. Aunque la idea de regresar está todo el tiempo presente en las narrativas de los indígenas con quienes trabajamos, es evidente que esta no es una empresa fácil, no solamente por los costos económicos que implica sino sobretodo porque el retorno, en sus diferentes modalidades, ubica a los migrantes en una situación de prueba permanente. Muchos de los que han ido por temporadas más o menos cortas piensan haber salido victoriosos al considerar que fueron bien recibidos y que lograron adaptarse de nuevo a las actividades tradicionales y a las condiciones de vida:

–Cuando yo volví después del bachillerato y de haber trabajado en Leticia pues no me molestaron, a mi no, porque yo llegué hablando con mis paisanos mi idioma, mejor dicho, como si nada hubiera pasado.” (R.J. hombre uitoto, La Chorrera 2007)

–Yo creo que yo si me adaptaría a vivir de nuevo en Chorrera porque yo apenas llego inmediatamente ya me enfoco de una vez ahí porque yo pienso que el hecho de que uno este por acá no lo hace cambiar a uno para nada. Aunque yo he visto paisanos que si. Eso llegan allá a la tierra de uno y ya no quieren ni ir a la chagra. Pero yo si. Si hay que ir a trabar, trabajamos; si hay que comer lo que sea, comemos. Si hay que divertirse, nos divertimos.” (E.G. hombre uitoto proveniente de la Chorrera, Bogotá 2009)

Un estudiante también anotaba:

–Cuando yo he vuelto la gente se sorprende porque yo siempre que voy no voy solo, voy con la novia del momento pero entonces lo que a la gente le gusta es que yo acá me desenvuelvo con ustedes, me visto como ustedes. Pero yo voy a mi tierra y me despojo de esto, me siento con mis ancianos y empezamos a hablar idioma y yo les empiezo a

preguntar. Entonces a la gente le gusta eso. Porque usted no es como los otros pelados que llegan muy cambiados, que ya no quieren saber nada de ir a traer leña, nada de comer la comida, entonces a mi la gente si me quiere mucho.” (R.R hombre uitoto proveniente de Aracuara, Bogotá 2003)

Como vemos en estos fragmentos de entrevistas hay un ejercicio retorico permanente de compararse con aquellas personas que no son bien recibidas porque ya no hablan la lengua, no quieren participar en las actividades productivas o no disfrutan más de los alimentos que antes consumían. Estos valores negativos se trasladan a un “otro figurado”, dando a entender que no son ellos quienes han sufrido las reacciones negativas que dichos comportamientos suscitan porque han sabido superar las dicotomías de vivir en lo que para algunos se piensa como dos mundos.

Pese a que el retorno se encuentra frecuentemente idealizado en los testimonio, nuestra experiencia de campo revela que son muchas las ocasiones en las que las personas deben demostrar abiertamente la pertenencia y compromiso con las comunidades y las familias que dejaron atrás, especialmente si se trata de las mujeres. Están son constantemente evaluadas en términos morales y su comportamiento está en la mira de todos los comentarios y mecanismos sociales de control. Estos pasan por supuesto por las bromas y los rumores pero también pueden ir hasta su exclusión de ciertas actividades como los partidos de fútbol, escenarios de socialización primordiales en las comunidades indígenas.

Imagen 26. Inés y su mamá ciernen la masa de la yuca. Fotografía Luisa Sánchez, la Chorrera 2007



Por todo lo anterior para hombres y mujeres, reinsertarse nuevamente en las comunidades de origen es un proyecto que se inscribe en una tensión permanente. De un lado, las dificultades en los escenarios urbanos hacen que esta sea una alternativa deseable:

—A veces la idea de regresar le da a uno vueltas en la cabeza y le dan unos ataques a uno como uno se cansa de la ciudad, como que todo es plata. Si uno no tiene plata no se puede uno transportar, o que no puede comprar sus cosas. En cambio allá pues que, pues por una parte uno no consigue trabajo pero uno si tiene su alimentación, hay yuquita, hay platanito. Para conseguir lo del grano o comprar lo de supermercado si ya es complicado, pero uno está en lo de uno” (P.R. mujer nonuya, proveniente de Peña Roja, Bogotá 2003).

Pero de otro, resulta sumamente difícil, en especial por las nociones de bienestar que estos han adquirido en las ciudades:

—Cuando yo volví a Chorrera yo había cambiado harto! Me había mandando a ondular el pelo, me pintaba toda! Cuando yo miré a mi mamá me puse a llorar porque ella andaba toda descalza apenas con unas ropitas. Dios mio! La gente si que son pobres por acá! Los niños caminando desnuditos! Yo miraba a mi familia con la ropa rota y viejita y dije, yo no puedo con esto, yo me devuelvo para Bogotá. (N.E. mujer uitoto, proveniente de la Chorrera, Bogotá 2012)

—Si yo regresara a mi comunidad creo que me aburriría mucho porque imagínese la soledad allá! Uno mira no más 5 o 6 casas y siempre la misma gente! (G.M. hombre bora, proveniente de Providencia, Bogotá 2003)

A esto hay que agregar que quienes salieron en los 80 y principios de los 90 dejaron unas comunidades muy diferentes a las que hoy en día están en plena transformación. Como vimos en el capítulo 2 regía entonces una imagen sumamente negativa del mundo indígena y pocos de los que partieron a las ciudades y se insertaron en los oficios de baja remuneración encontraban un valor particular en la lengua o en los conocimientos ancestrales. Las dinámicas organizativas actuales y los intentos, altamente políticos, de poner en marcha una educación bilingüe e intercultural resultan muy difíciles de entender. Este fue el caso de la familia en la que nos albergamos durante nuestra estadía en la Chorrera. Allí muy pocos de los hijos, todos herederos del modelo del internado, hablaban alguno de los dialectos del uitoto, entre otras razones, porque sus padres no se mostraron interesados en este saber. Hoy, por el contrario, todos los nietos hablan la lengua y pasan un tiempo considerable en compañía de su abuelo aprendiendo los cantos y los mitos. Esto puede ser una fuente suplementaria de frustración para toda una generación que ocupa un lugar intermedio entre la lógica de la *integración subordinada* y la de la *integración diferencial*.

Dadas estas condiciones son muy pocos los casos efectivos de retorno permanente, sobretodo para las mujeres. Aquí resulta bastante útil lo anotado por Catherine Quiminal para el caso de los migrantes senegaleses a Paris. De acuerdo con esta autora, para los hombres, hay un sentido social y político para quienes buscan regresar a la comunidad. Este no es simplemente un lazo de memoria, de nostalgia sino un vínculo inherente con un territorio en el que, a pesar de la distancia, los asuntos públicos, la redefinición de las relaciones sociales y un futuro digno son elementos que dejan posibilidades abiertas (Quiminal 2000:119). Esto es

especialmente valido para los líderes y estudiantes para quienes el sentido de su trabajo y de su preparación académica encuentra legitimidad en las posibilidades de retorno y de colaboración con las comunidades. También lo es para los hombres que pertenecen a familias tradicionales quienes saben que parte de las expectativas que están puestas en ellos se orientan a su retorno. En cambio, aunque algunas mujeres consideran regresar como una ocasión para la consecución de un posible empleo en la comunidad de origen, en su mayoría para las mujeres trabajadoras, regresar es sobretodo un proyecto a muy largo plazo, el destino que todas esperan dar a los últimos días de su vida.

Conclusión

En la literatura migratoria nacional y transnacional una buena parte de los esfuerzos analíticos se ha concentrado en develar las diversas formas que toman la apropiación de los territorios y la formación de vínculos entre las personas originarias de un mismo lugar. La migración indígena hacia las ciudades también ha abierto interrogantes sobre la manera en que los hombres y mujeres recrean y construyen el sentimiento de lo propio en contextos que se suponen ajenos y radicalmente diferentes a los de sus comunidades de origen. Una respuesta ya clásica a dichos interrogantes ha sido la de asumir que en los escenarios urbanos los migrantes buscarán a toda costa reproducir sus vínculos y espacios comunitarios, reproduciendo la tendencia a espacializar la diferencia (Bocarejo 2011) que por tanto tiempo ha acompasado la reflexión sobre los grupos indígenas y sus dinámicas.

En el caso de la *Gente de Centro* hemos propuesto en este capítulo que la apropiación de la ciudad pasa sobretodo por conquistar *micro espacios de identificación* que permiten, a pesar de su naturaleza temporal, movilizar diferentes sensibilidades y repertorios de acción. Así mismo, mostramos que en la ciudad, la comunidad de origen y en especial, la construcción de una imagen particular de esta, no desaparecen de la vida cotidiana de los indígenas. Los migrantes consideran que su estadía en los contextos urbanos es transitoria y por lo tanto constituye una etapa de la vida que tiene como fin regresar al territorio para, en lo posible, ayudar a la comunidad con los conocimientos y experiencias que se han adquirido o bien para terminar sus días en un contexto de mayor libertad y tranquilidad. Si bien los actores son conscientes de los inconvenientes que representaría su regreso, las proyecciones para un futuro cercano o para pasar los días de la vejez siempre tienen en la región su destino final. En relación con esta concepción, la comunidad de origen se constituye como un "lugar simbólico", un espacio ideal que en los testimonios muchas veces contrarresta con las razones por las cuales los mismos

actores tomaron la decisión de venir a la ciudad, relacionadas con la falta de oportunidades, las dificultades de la vida cotidiana y la poca identificación con las actividades propias del mundo indígena.

Ahora bien, como vimos aquí, la relación con la comunidad de origen también evidencia el dinamismo con que los hombres y mujeres migrantes deben negociar su membresía, una condición que lejos de ser estable y duradera, es constantemente puesta a prueba tanto en la ciudad como en las comunidades amazónicas en los casos eventuales de retorno temporal o definitivo. Para ello tomamos el circuito de las mercancias y sus diferentes significados.

Examinamos también la manera en que se negocia la pertenencia misma a las comunidades y familias, proponiendo que la costumbre cada vez más frecuente de enviar a los hijos de los migrantes a casa de sus abuelos (paternos o maternos si se cumple o no la regla ideal de organización social) puede dar cuenta de una estrategia femenina que busca garantizar la proximidad con la comunidad que se ha dejado atrás. Por último evocamos la experiencia del retorno, enfocándonos en las dificultades diferenciales para las mujeres y en la riqueza social que esta situación presenta en términos de las relaciones y expectativas que se ponen en marcha.

Una vez que hemos abordado diferentes facetas de la pertenencia a nivel individual y grupal podemos ocuparnos finalmente de las modalidades de organización colectiva que los migrantes han puesto en marcha en los diferentes contextos urbanos, interrogando críticamente sus alcances y limitaciones.

Capítulo 7. La institucionalización del capital migratorio: de las asociaciones y proyectos de intervención al cabildo urbano

Introducción

Para *La Gente de Centro*, como para tantos otros migrantes indígenas para quienes las ciudades son tan suyas como las selvas que pueblan sus recuerdos, habitar la ciudad es un proceso de permanente negociación y apropiación de un sinnúmero de territorios, lugares y espacios de representación. Como ocurre con una buena parte de las poblaciones en situación migratoria, dicha apropiación efectiva de los nuevos territorios –reales o imaginarios- pasa también por la participación en movimientos asociativos y organizaciones sociales. La literatura sobre migración transnacional ha dado buena cuenta del dinamismo de este proceso y de la capacidad organizativa de los migrantes, mostrando que su implicación en estos movimientos y asociaciones corresponde a diversos fines y se estructura de múltiples formas. Algunas veces las organizaciones están orientadas a la necesidad de delimitación de fronteras, de identidades colectivas, a través de las cuales los miembros de un grupo puedan dar sentido a sus relaciones con otros, en función de los diversos contextos sociales en los cuales se encuentren implicados (Quiminal 2000:107); otras, a la prolongación de instituciones político-religiosas de los sistemas de gobierno locales de los lugares de origen que extienden sus ramificaciones a los lugares de destino (Lestage 2002); y por lo general y de manera más concreta, a la mejora de sus condiciones de vida, a la apertura de espacios de negociación y al reconocimiento de sus variadas posiciones como indígenas, hombres, mujeres o migrantes (Velasco 2002b).

La conformación de organizaciones, asociaciones, sindicatos, movimientos o la participación en proyectos de atención, ayuda y subsidios, entre otros, han llamado la atención de los estudiosos de las migraciones puesto que son terrenos privilegiados para entender los vínculos que crean, transforman y mantienen los migrantes, las tensiones que de estos se decantan, los recursos que en una u otra situación los actores se ven llamados a movilizar; y, en últimas, la construcción de lo social, no tanto como un espacio auto-contenido sino como un campo de relaciones y tensiones entre los actores migrantes y las diferentes instituciones privadas y públicas que dictan los *marcos interpretativos* dentro de los cuales ser migrante, –ser

indígena”, –ser hombre” y –mujer” adquieren sentidos diferentes vinculados a los propios sentidos históricos de –ser nacionales” (Grimson 2003:143).

Siguiendo lo anterior, el presente capítulo se pregunta por las estrategias organizativas a las que recurren los migrantes indígenas en los escenarios urbanos; esto, en un contexto de transición entre un período en el que ni la legislación nacional ni las políticas públicas de las ciudades del país contemplaban su presencia, a otro en el que una coyuntura política en apariencia más favorable, ha abierto espacios novedosos de negociación y visibilidad. En consonancia con las hipótesis que postulamos en la introducción de este trabajo, consideramos que la *lógica de la integración diferenciada* que modificó los contextos de partida en la región amazónica también ha tenido eco en las ciudades de destino de la *Gente de Centro*.

Examinaremos aquí hasta que punto los cambios en el contexto político en el que los indígenas están interactuando en las ciudades de Bogotá y Leticia les han permitido establecer diferentes formas de organización, reivindicar derechos culturales y ganar espacios de visibilidad y acción en los contextos urbanos. Para ello partiremos del examen de tres casos concretos de institucionalización del *capital migratorio*¹²⁷: la Comunidad Nuevo Milenio en Leticia que lleva ya varias décadas de funcionamiento y dos casos mucho más recientes: la huerta indígena y el jardín infantil uitoto en Bogotá.

En la segunda parte, veremos las incidencias del paso de una lógica asociativa a su más reciente articulación con las actuales políticas de la identidad y de la patrimonialización bajo la figura de los *cabildos urbanos*. A través de un rápido recorrido por el surgimiento, las apuestas políticas y culturales de esas instituciones, haremos un balance de sus retos y posibilidades a más de 30 años de presencia continua de la *Gente de Centro* en las ciudades colombianas.

¹²⁷ Retomamos este concepto no para referirnos a los flujos de capital y a la plusvalía que produce el trabajo de los migrantes sino en una acepción cercana a la propuesta por Bourdieu y Wacquant (1992:119) bajo el término *capital social*. Este es –la suma de recursos reales o virtuales que corresponden a un individuo o grupo en virtud de su pertenencia a una red duradera de relaciones más o menos institucionalizada de conocimiento y reconocimiento mutuo”. En la teoría de la migración Massey, Alarcón, Durand y González, postularon en 1987 que la migración posibilitaba la transformación del capital social pues las relaciones previas del migrante que no necesariamente le aportaban mucho, se convierten en un recurso vital en los lugares de destino. El concepto capital migratorio fue usado por Edward Taylor para enfatizar en el valor de las redes sociales y de los recursos no necesariamente tangibles con los que cuentan los migrantes para actuar.

I. Paisajes políticos y movilizaciones diferenciales de la cultura y el género en el caso de *la Gente de Centro*

En las últimas décadas del proceso migratorio de la *Gente de Centro* hemos visto el surgimiento de algunas iniciativas organizativas: en Bogotá a través de proyectos de intervención para esta población específica y, en Leticia, bajo la figura de las Asociaciones que han tenido como objetivo la formación de comunidades indígenas –en su acepción territorial-. Como veremos en esta primera parte, dichas iniciativas han sido modeladas por las disímiles trayectorias urbanas de los actores sociales; pero también por la influencia de diferentes agendas (multiculturales, humanitarias, ecológicas) y la valoración de una cierta imagen de lo indígena, un proceso que por supuesto no es neutro ni igualmente distribuido en las ciudades de nuestro interés. Ahora bien, queremos también agregar a esta matriz un elemento suplementario que en nuestro caso ha tenido una importancia capital: la *governabilidad del género*. Como veremos aquí, el proceso de institucionalización del *capital migratorio* que se traduce en diferentes modalidades de asociaciones y *espacios de acción* (Velasco 2002a), está cada vez más condicionado por la oferta de actores privados y semiprivados que gestionan proyectos y asesorías para quienes se ajustan dentro de la categoría –actor étnico”.

Esto ocurre bajo la lógica de políticas diferenciales orientadas ya no sólo hacia la visibilidad de un tipo particular de etnicidad sino también a estrategias –de género” frente a las cuales las iniciativas y reclamos de los propios actores han encontrado la forma de acomodarse a estos nuevos criterios. Tal como lo recuerda Marielle Pepin-Lahalleur (2003) para el caso Mexicano, el papel de las ONG’s, de los programas y las instituciones estatales y privadas resulta decisivo en la definición de lo indígena y del lugar que se les otorga a estas poblaciones en la Nación, lugar que es ampliamente definido a través de sus políticas, de los actores a quienes se dirigen y de las categorías y símbolos a los que apelan. De manera recíproca, los hombres y mujeres indígenas –forjan la –eara nacional” de su identidad a través de su experiencia cotidiana de contacto con estas instituciones, ajustando sus comportamientos a las categorías en función de las cuales esta identidad es definida, diferenciada y tratada (2003:31). Esta dinámica da lugar al surgimiento de lo que Bocarejo (2009), revisitando el concepto de Arjun Appadurai, llama *paisajes políticos multiculturales*; espacios que poco a poco enriquecen la territorialidad y los procesos de (re)construcción identitaria de los indígenas en las ciudades.

Uno de los caminos para analizar la incidencia de estos *paisajes políticos multiculturales* y de estas formas de identificación es el campo legal, la jurisprudencia (sentencias de la Corte Constitucional) y las leyes que de este se desprenden, evaluando las formas específicas en que se le ha dado cabida a lo indígena en lo urbano. No obstante, en el presente trabajo privilegiaremos otro de esos caminos: el análisis de las prácticas organizativas de los actores, preguntándonos por las categorías que se movilizan, las acciones a las que se apela y los niveles en los cuales estas pretenden incidir.

Como veremos, la cultura, como recurso, se torna aquí fundamental. Este concepto no será tomado en su acepción antropológica clásica como un repertorio de códigos, símbolos y reglas comunes a una colectividad diferenciada. Nuestro acercamiento coincide con lo propuesto por Ulf Hannerz (1992:5) para quien la cultura sirve sobre todo para problematizar las cuestiones de fronteras, las variaciones internas, los cambios y la estabilidad en el tiempo. De allí que este concepto será entendido como los modos específicos según los cuales los actores se alían, se afrontan o negocian, apelando a una lógica compartida cuyo contenido varía según una doble relación: de un lado, los constreñimientos de los contextos políticos, ideológicos y económicos y, de otro, las lógicas cotidianas de los migrantes, las formas en que se construye y expresa su *pertenencia* en los términos que este concepto adquiere en la obra de Stuart Hall (2000): el derecho de vivir la propia vida desde el interior, dotándola de una cierta autenticidad.

A. Bogotá o el renacer de Bakata?

1. De la invisibilidad a la apropiación de diferentes ángulos de luz

Desde finales de los 90, las ciudades del país y especialmente Bogotá, han visto transformar su entorno demográfico y sus imaginarios urbanos a la luz de una presencia cada vez más sostenida de indígenas en la ciudad, de la ampliación de sus espacios de acción y de visibilidad y de las demandas por el reconocimiento de sus identidades y derechos:

—Fal mutación tuvo sus inicios en las peticiones de reconocimiento estatal realizadas por un grupo de antiguos habitantes o raizales de Suba, municipalidad devorada por la ciudad 40 años antes, y de una organización de vendedores ambulantes ingas provenientes de Putumayo”

Como lo indica Marta Zambrano (2004b:40) en esta cita, dichas demandas han girado con preminencia en trono a la definición de derechos jurídico-culturales y del acceso a bienes y servicios diferenciales en materia de territorios (posibilidad de legalizar ocupaciones bajo la figura de resguardos), financiación (acceso al sistema de transferencias de la Nación) y

atención social (educación y salud). La dificultad que desde entonces tuvo este proceso recayó principalmente en dos particularidades del escenario capitalino, ligadas con su posición en el orden nacional y global. La primera radicó en que, a diferencia de las negociaciones que tuvieron como contexto los espacios rurales, “la etnicidad en la ciudad carece precisamente de esa preciada territorialidad, clave central de las políticas públicas del Estado” (Zambrano 2004b:40). En efecto, Bogotá como la gran mayoría de capitales latinoamericanas acusa graves problemas de planificación espacial a los que no han sido ajenos los indígenas residentes o migrantes en la urbe. Estos, asentados en barrios marginales o cuyos territorios se vieron fagocitados por los procesos de expansión urbana, encontraron no pocos obstáculos en sus intentos por acceder a territorios propios. Pero esto se explica menos por los problemas concretos de falta de tierras, insalubridad de los terrenos e irregularidades en la titularización que por la falta de voluntad política; un signo tácito de la ilegitimidad de los reclamos territoriales indígenas en un contexto en el que primó el imaginario ruralocéntrico que, como ya hemos visto antes, negó todo derecho a la ciudad a una población que se consideró desde siempre como “fuera de lugar”.

La segunda particularidad tuvo que ver con la falta de coordinación y de claridad entre las instituciones que designaron eventuales ayudas financieras y planearon escasos programas de asistencia, capacitación o fortalecimiento para estas poblaciones. Mientras que programas como el PNUD transfirieron recursos a la Alcaldía Mayor, diversas ONG’s internacionales y colectividades locales pasaron por encima de las instancias gubernamentales para establecer relaciones financieras y políticas más directas con los actores étnicos, de acuerdo con sus propios criterios y objetivos (Zambrano 2004b:41). Esta falta de coordinación le dio preminencia a algunos grupos sobre otros y, al mismo tiempo, definió una “cartografía” particular de agentes y escenarios públicos de la etnicidad en Bogotá.

Estas dificultades limitaron de manera significativa los reclamos de la población indígena y sometieron sus derechos adquiridos a los caprichos de las administraciones de turno¹²⁸, situación que se mantuvo hasta el 2004 cuando un nuevo horizonte de posibilidades comenzó a fraguarse y la territorialización rural de la diferencia que promovió la Carta Política y el resto de disposiciones legales que acompañaron la definición de minorías sujetos de derechos específicos fue seriamente puesta a prueba:

¹²⁸ Nos referimos específicamente a los resguardos Muisca de las inmediaciones de Bogotá que se vieron suprimir, modificar y devolver su reconocimiento formal en varias oportunidades. El cabildo urbano de Suba por ejemplo, aprobado en 1991 perdió su ratificación oficial en 1999. El de Bosa, reconocido en 1999 cayó pronto en entredicho (Zambrano 2011:150)

Los reclamos de indígenas raizales, inmigrantes y desplazados se han multiplicado, acompañados por un vaivén de reconocimientos y desconocimientos por parte del Gobierno central. Mientras tanto, han surgido nuevos escenarios étnicos en la ciudad: las mesas étnicas de política urbana, las festividades, las marchas de movimientos indígenas y la participación en la política electoral y en el gobierno de la ciudad” (Zambrano 2011:40).

En efecto, eventos como el “Encuentro de Pueblos Indígenas de Bacatá”, el “Festival Bacatá al Parque” de la Secretaría de Cultura, Recreación y Deporte; el “Festival de Cine Indígena Daupará” organizado por la ONG Accionar; el evento “Minga: encuentro de saberes” que reúne bailes, exposiciones, charlas y otras manifestaciones culturales durante más de una semana, tanto como el “Consejo Territorial de Planeación”, el “Consejo Consultivo de Mujeres” y la “Mesa Indígena de la Formulación del Plan Integral de los Pueblos Indígenas” son algunos de los ejemplos de estos nuevos escenarios étnicos que se han popularizado desde entonces en la capital. Dichas manifestaciones, como lo explica Diana Bocarejo (2011b), deben entenderse dentro de una serie de *condiciones políticas de posibilidad* que se dieron en un momento específico de la historia capitalina y de la aplicación del discurso multicultural en el país.

En primer lugar, el programa de gobierno del alcalde Luis Eduardo Garzón (2004-2007) y su política “Por una Bogotá Diversa” que incluyó la creación de la Gerencia de Etnias¹²⁹ del Instituto Distrital para la Participación y Acción Comunal (IDPAC), promovió eventos conmemorativos y de patrimonialización de la diversidad cultural así como programas de asistencia social al incluir a la población indígena de la ciudad como beneficiaria de comedores comunitarios y otras ayudas¹³⁰.

En segundo lugar y durante este mismo período (2004-2007) fue elegida por primera vez como concejal la primera indígena nacida en Bogotá, Ati Quigua, cuyo papel ha sido fundamental tanto en las políticas de reconocimiento étnico del gobierno central como en la consolidación de espacios en el gobierno de la ciudad (Zambrano 2011:147). La joven indígena ha venido liderando igualmente un movimiento político, cultural y ecológico llamado “Fodos a Tierra” con el fin de “generar una conciencia por el agua, la tierra, el aire, el sol, la recuperación de las cuencas de agua”; estos objetivos, articulados a una propuesta de transformación del modelo actual de ciudad por otro inspirado en “unos nuevos valores, unos

¹²⁹ La Gerencia de Etnias, es una instancia administrativa, adscrita a la Subdirección de Fortalecimiento a la Organización Social del Instituto Distrital de la Participación y Acción Comunal, cuya función entre otras es la de garantizar el desarrollo de los procesos de participación de los grupos étnicos de la ciudad, para generar una cultura no discriminatoria, asesorar y acompañar a las autoridades y organizaciones de los grupos étnicos en las instancias de participación para la formulación de los planes, programas y proyectos (Vásquez 2009:25).

¹³⁰ los proyectos promovidos dentro de la Alcaldía de Antanas Mockus (2001-2003) como la inauguración de la Maloca del Jardín Botánico pueden contarse entre los antecedentes a este hecho.

nuevos principios donde por su puesto la raíz, el pensamiento y la cultura indígena se tomen como paradigmas universales de la vida, necesarios para la recuperación de la tierra”¹³¹. Quigua y un colectivo cada vez más numeroso de artistas, militantes e intelectuales han empezado a llamar a esta ciudad utópica Bakata, retomando el vocablo muisca que daba nombre a estos territorios en tiempos prehispánicos.

En tercer lugar y de manera mucho menos estudiada que los dos anteriores, las propias alianzas estratégicas de los indígenas que, desde los 90, ya venían conformando un dinámico escenario de discusión, imbricación de prácticas, saberes y aprendizajes conjuntos en torno a los meandros de la gobernabilidad multicultural urbana. Dichas alianzas permitieron, como mencionamos brevemente en el capítulo 6, que los uitoto, los muisca, los arhuacos y otros grupos fortalecieran sus vínculos en las reuniones y conversatorios realizados en la Maloca del Jardín Botánico, lo que llevo a la definición progresiva de una agenda propia.

Esta conjunción de fuerzas, junto con la acción de la madre de Ati Quigua, Luz Helena Izquierdo¹³², entonces directora de la Oficina de Asuntos Étnicos, posibilitó el reconocimiento de 5 cabildos urbanos en la ciudad en 2005: los cabildos Muisca de Suba y Muisca Cota, el cabildo Inga, el cabildo Ambika-Pijao y el Kichwa. Estos conformaron a su vez ASCAI, la Asociación de Cabildos Indígenas que se creó como ente supra-organizacional. Aunque cada uno de estos casos merecería un largo aparte, dada la complejidad de los mecanismos que pusieron en obra para ser reconocidos, nos limitaremos aquí a anotar que, a excepción de los muisca, los demás cabildos no se reclamaron como habitantes ancestrales de Bogotá ni abogaron por ningún tipo de derechos ancestrales sobre territorios específicos; por primera vez, estos apelaron a su derecho a la movilidad y privilegiaron un lenguaje político que retomó nociones de clase social (exclusión, desigualdad, pobreza) más que de cultura y etnicidad. (Bocarejo 2011b:13).

En 2009 y bajo la orientación de la entonces consejal Ati Quigua se propone el Acuerdo 359 de 2009, que establece los lineamientos para la elaboración de la política pública indígena en Bogotá y reconoce a los miembros de minorías étnicas como parte integral de los habitantes urbanos. Estos lineamientos fueron concretados mediante el Decreto 543 de 2011 y retomados por el Plan de Desarrollo 2008-2012 –Bogotá Positiva” en donde se estipula que es prioridad del gobierno de la ciudad: "Desarrollar e implementar las políticas públicas y los planes de

¹³¹ Entrevista realizada a Ati Quigua en 2009 disponible en <http://todosatierra.galeon.com/>. Consultado el 15 de septiembre de 2012.

¹³² De acuerdo con un líder uitoto entrevistado en 2012 esta maniobra de Izquierdo estaría relacionada con la búsqueda de votos para la campaña de su hija.

Acciones Afirmativas orientados a reconocer y restablecer los derechos de los grupos religiosos, afrodescendientes, indígenas, Rom y raizales y de las lesbianas, gays, bisexuales y transgeneristas"¹³³. En particular, dicha normatividad permitió fortalecer las asociaciones de cabildos y autoridades tradicionales indígenas, figura que muy pronto se popularizó en el territorio capitalino.

En mayo de 2011 se posesionaron como cabildos los Yanacona, Pasto, Misak y Nasa, una vez recibida la autorización de sus territorios de origen y el aval del Ministerio del Interior¹³⁴. En esta oportunidad dichos grupos apelaron sobretodo a su situación de desplazamiento forzado como consecuencia del conflicto armado y a su derecho a la libre asociación, a la igualdad y a las acciones afirmativas¹³⁵. Poco tiempo después intentaría hacerlo el cabildo uitoto. A partir de ese momento se gesta la Mesa Autónoma de Pueblos Indígenas, constituida por las 4 organizaciones de ASCAI (Muiscas de Bosa y Suba, Kichwua y Pijao), las organizaciones nacionales (ONIC, OPIAC, ASIC) y los nuevos cabildos, así como la Mesa de Concertación Distrital que depende de la Secretaría de Integración Nacional.

Esta coyuntura política y la multiplicación de eventos, de reuniones y de lugares de encuentro han sido interpretados por la ya citada Marta Zambrano como *“el camino de vuelta desde el mestizaje hacia la etnización”* (2011:41), es decir un proceso en el que la actual valoración de *“lo étnico”* lo sitúa por encima de *“lo mestizo”*. Pero ¿realmente podemos dar tanto alcance a este proceso? Volveremos sobre este interrogante en el aparte final de este capítulo. Por ahora diremos que, en términos de las políticas que sustentan dichos procesos, estas fueron el resultado de la voluntad del gobierno de la ciudad y de una serie de instituciones no necesariamente conectadas entre sí. Por ende, aunque la categoría de indígena urbano parece finalmente comenzar a llenarse de sentido cada institución en juego dentro de este renovado campo de la etnicidad urbana decide cómo y hacia donde orientar el significado, el alcance y la posición de dicha categoría racial/cultural y política.

¹³³ Decreto 543 de 2011 disponible en línea
en <http://www.alcaldiabogota.gov.co/sisjur/normas/Norma1.jsp?i=44832>

¹³⁴ Aval que no sustituye el Registro del Ministerio del Interior ni la posesión de las autoridades por parte del alcalde de Bogotá. Esto quiere decir que los cabildos, aunque reconocidos, no están habilitados jurídicamente para exigir la garantía de algunos derechos colectivos como la Consulta Previa, el derecho a un territorio y a una jurisdicción.

¹³⁵ Tomado de la carta de Pedro Santiago Posada, director de Asuntos Indígenas, Minorías y Rom del Ministerio del Interior a Miguel Vásquez, gerente de etnias IDPAC el 14 de diciembre de 2010. Asunto: posesión de cabildos urbanos de Bogotá. Disponible en línea en <http://indigena.todosatierra.com/?p=556>, consultado el 7 de septiembre de 2012.

Pero esto no sólo pasa por un *deber-ser cultural*. Cada vez se articula con más fuerza a este discurso “intercultural” uno que pugna por la llamada equidad de género. Tal como lo anota Sarah Radcliffe (2008), las recientes transformaciones en los Estados latinoamericanos han intentado otorgar una mayor visibilidad y derechos para las mujeres. Esta formalización de los derechos de género se ha traducido en cambios importantes en las burocracias estatales que ahora cuentan con secretarías y ministerios de la mujer; en las políticas electorales y en campos diversos de la política como la salud, la educación y el desarrollo. Sin embargo, la aplicación de lo que esta autora ha conceptualizado como *governabilidad del género* en los países a vocación multicultural ha traído consigo ciertos efectos colaterales. El más importante, si seguimos su análisis, es que se ha concedido una visibilidad excepcional a las mujeres indígenas, ahora convertidas en símbolos culturales de la etnicidad politizada (Radcliffe 2008:108); dicha visibilidad les ha otorgado un tipo específico de intervención y de vocería política que, no obstante los avances que representa para las propias mujeres y su participación, está supeditada a la reproducción de estereotipos que en muchos casos terminan por asegurar que las mujeres indígenas sigan en desventaja frente a sus congéneres no étnicamente marcadas y frente a la dominación de la que son objeto¹³⁶. De la misma manera, este énfasis renovado en la mujer le ha restado importancia a otros tipos de diferenciación (de clase por ejemplo) cuando no ha dejado por fuera a los hombres, que quedan desprovistos de todo derecho.

¿Cuál ha sido la participación de la *Gente de Centro* en esta dinámica? Como ya habíamos visto en capítulos anteriores, el proceso de inserción de la *Gente de Centro* en Bogotá no se había caracterizado hasta el momento por la búsqueda o consolidación de iniciativas estables de comunalización. Aunque habían surgido redes sociales y micro-espacios de identificación, la invisibilización de los migrantes amazónicos, la falta de apoyo de las organizaciones indígenas nacionales y regionales (ONIC y OPIAC), los mismos modos de ocupación urbana y de organización social de los hombres y mujeres migrantes dificultaron este tipo de iniciativas. A excepción de Katuyumar, una organización de vocación de ayuda a los migrantes más que de reivindicación de un tipo particular de etnicidad, han sido pocos los intentos por conformar una sola voz en tanto migrantes o representantes de una adscripción

¹³⁶ El caso que desarrolla esta autora es el del acceso y la garantía de los derechos sexuales y reproductivos en Ecuador. Su estudio termina por concluir que la gobernabilidad del género, aún centrada en la figura de la mujer indígena, no la tiene en cuenta como sujeto de derechos puesto que en nombre de la interculturalidad no se le permite tener acceso a medicamentos anticonceptivos o a una mejor educación sobre derechos sexuales y reproductivos. Interpretando el multiculturalismo como una biopolítica, Radcliffe (2008) arguye que lo que sigue estando en juego es el control del cuerpo de la mujer indígena en tanto reproductoras biológicas y sociales de las poblaciones étnicas; en últimas un vehículo del Estado para asegurar un mejor control sobre dichas poblaciones.

étnica particular. Sin embargo, en los últimos 5 años esto parece haber empezado a modificarse. En el panorama que venimos de describir, sin duda más favorable que antes para los indígenas urbanos -pero también fuertemente limitado-, los grupos de nuestro interés se han apropiado de diferentes “ángulos de luz”, apelando a los recursos divergentes que se gestan dentro del campo de visibilidad de la etnicidad urbana y apropiándolos a su manera para mejorar sus condiciones de vida. Veamos a continuación algunos ejemplos que nos mostraran las implicaciones de este proceso y la imbricación de nociones de etnicidad, género y cultura.

2. *La huerta indígena de « los Laches »*

Es domingo. El camino hacia la huerta es largo y empinado. Empezamos a caminar desde la plaza de mercado de las Cruces, tomando calles que van volviéndose más estrechas. Junto con un líder uitoto y una lideresa pasto atravesamos pacientemente el barrio de casitas destartaladas de todos los colores que poco a poco va quedando a nuestras espaldas. La mujer pasto me pregunta de inmediato por las razones de mi visita. Cuando le digo que estudio en Francia me hace saber que a ella no le gustaban los estudiantes del extranjero porque en su opinión llegan con un pensamiento colonizado a robar el conocimiento de la gente. Dijo también que en estos tiempos había que cuidarse de los de “inteligencia” que venían haciéndose pasar por visitantes para luego fichar a los participantes de los proyectos. Con el paso de la conversación el tono se fue volviendo mucho menos defensivo, sobre todo cuando comenzamos a hablar de los tejidos que ella hace para vender, de los hijos y de otros temas más cotidianos.

Cuando llegamos, la visión de la huerta me sorprendió. Detrás de un colegio, al borde de una loma que deja entrever la extensión de los barrios de invasión que colindan con el centro histórico de Bogotá, se alza sobre el lote irregular el invernadero de plásticos verdes. Y dentro de él, como una pequeña isla de fantasía en medio de la selva de cemento y ladrillo rojizo, varias hileras de verdes lechugas, acelgas, enredaderas de tomates que ligan verticalmente el techo con la tierra, brócolis y otras hortalizas de tierra fría. Las mujeres, concentradas, se inclinaban hacia sus respectivas plantas, podándolas, regándolas y removiendo la tierra con habilidad. Otras desyerbaban con machetes mientras otras se encargan de labores un poco más administrativas, haciendo recibos, actas y llevando la contabilidad de las actividades de venta.

Las mujeres son de todas las edades; hay abuelas uitoto y pijao; hay mujeres de mi edad; hay también jóvenes adolescentes. El ambiente es bastante femenino aunque ese día ha venido un abuelo que esta de paso a la ciudad y el marido de una de las usuarias que ayuda en las tareas que las mujeres le indican. Entre tanto, afuera, otro grupo de mujeres prepara una gran olla de sancocho mientras vigila a los niños que corren y juegan por el lugar (fragmento de diario de campo, Bogotá marzo de 2009)

Como bien lo muestra este fragmento de diario de campo “Los Laches” fue un proyecto productivo de agricultura urbana que comenzó en 2009 en un terreno ubicado en un barrio

marginal del centro de Bogotá, en la zona sur oriental de la localidad de Santafé. Inscrito dentro de los parámetros de la *governabilidad del género* de la que hablamos antes, se trató de una huerta destinada a las mujeres indígenas en situación de pobreza.

Aunque las redes sociales hicieron que la mayoría de estas mujeres fueran provenientes de la Amazonia, que pertenecieran con preminencia al grupo uitoto y que integraran un mismo núcleo de familias residentes del barrio las Cruces, el proyecto no tuvo como criterio de selección un origen geográfico o cultural particular por lo que se encontraron allí mujeres indígenas de grupos diversos. Financiado por capitales privados, este estuvo coordinado por la Asociación Manos Amigas, de origen holandés. Dentro de sus objetivos se encontraban la promoción de la autonomía y el empoderamiento de las mujeres, la oferta de una formación técnica para el manejo de siembra, cosecha y post cosecha y la posibilidad de asegurar un mínimo de ingresos gracias a la venta de los productos recogidos en los “mercados campesinos” organizados por el Comité de Interlocución Campesina y Comunal (CICC) en distintas localidades de la ciudad.

Ahora bien, el objetivo principal sobre el cual se concentró su discurso institucional fue el del mantenimiento de la horticultura como una actividad productiva que se consideraba como un pilar de la identidad de las mujeres indígenas, una identidad en riesgo en los contextos urbanos. En este sentido, tanto la institución como las usuarias apelaron al recurso “cultura indígena” como algo asociado directamente al trabajo de la tierra, una actividad sexuada y etnicizada.

Así las cosas, el acceso a este proyecto requirió que las migrantes aprendieran a movilizar su condición de “mujeres”, “pobres” e “indígenas” de una forma que calificaremos aquí como “genérica”. En la medida en que las actividades se realizaban los fines de semana y que las usuarias eran en su mayoría madres de familia, las mujeres se encontraban en un contexto donde la predominancia de mujeres de niños era mayoritaria, lo que favoreció la apropiación del discurso de “lo femenino” en referencia a ciertos valores y formas de socialidad. La huerta significó para algunas mujeres la posibilidad de recrear una actividad similar a la que conocían en sus comunidades, incluyendo, además del trabajo propiamente agrícola, la preparación colectiva de alimentos y el cuidado grupal de los niños. Pero también, significó la necesidad de desarrollar competencias propias de una asociación de mujeres mucho más formal: participación por periodos rotativos en los puestos de secretaria, tesorera y representante; iniciarse en los rudimentos de la administración y la contabilidad y, para muchas, aprender a negociar con los hombres de sus familias el derecho a realizar esta actividad que no era considerada como un verdadero trabajo remunerado puesto que tenía

lugar durante el tiempo de “reposo” de estas mujeres, en su mayoría empleadas domésticas, en oficios de baja remuneración y, en menor medida, estudiantes.

En lo que concierne a su condición de indígenas, ésta fue pensada mucho más en términos racializados que propiamente étnicos. Como mencionamos, el proyecto no tomó en cuenta las especificidades culturales de cada grupo sino sobretodo una noción de indigeneidad compartida a nivel discursivo y visible a nivel fenotípico. Esta “indigeneidad genérica” tuvo sus adeptas y sus críticas. Dentro de las primeras encontramos a Elvira, una mujer de 55 años, madre soltera de 3 hijos y abuela de 4 nietos. Elvira, que vivía entonces en condiciones dramáticas de precariedad aprendió a reconocerse como pijao –grupo étnico originario del departamento del Tolima- a partir del momento en el que un miembro del proyecto Manos Amigas, que la conocía con antelación, la invitó a participar. En la huerta encontró a otras mujeres indígenas de las cuales tres pertenecían también al grupo pijao. Según nos contó, conversando con ellas rememoró su infancia y redescubrió unos orígenes étnicos a los cuales ella no daba ninguna importancia. Además de su identificación étnica, la participación en la huerta le dio la posibilidad de salir de una situación de aislamiento social pronunciada, realizar una actividad que le procuraba distracción y placer y asegurar, por lo menos una vez a la semana, la subsistencia para su familia. En el bando contrario podemos citar el caso de Janet, mujer uitoto de 35 años, empleada doméstica, quien nunca quiso participar en este proyecto ni acercarse a conocerlo en razón de la elección de los productos cultivados. En la medida en que las condiciones climáticas de Bogotá hacen imposible el cultivo de productos amazónicos, ella asimilaba el hecho de cultivar otros productos diferentes a la yuca, el ají o el maní a una “traición a sus deberes de mujer”.

Pese a estas divergencias, la huerta se constituyó en un espacio de acción progresivamente investido de significado y de afectos. Allí, mujeres de todas las edades, algunas en una situación de precariedad más acentuada que otras, pudieron encontrarse alrededor de un elemento cohesionador: la tierra y su trabajo. Estas actividades que hacían parte de la memoria colectiva de muchas y de los territorios imaginados de aquellas más jóvenes pertenecientes a segundas generaciones migrantes, ampliaron las redes sociales y enfrentaron a las mujeres al reto de sostener la organización, bajo la orientación de agrónomos, técnicos y trabajadores sociales de la fundación, pero a su propio cargo en términos de las responsabilidades administrativas que esta acarreaba. Desafortunadamente en 2011 las tensiones entre categorías genéricas –indígena, mujer, pobre- y reivindicaciones mucho más particulares –uitoto, pijao, lideresa o estudiante- terminaron por hacer mella en la unidad de la organización. Acusaciones de malos manejos del dinero recogido, deficiencias en la

distribución de los productos cultivados, incidencia de intereses políticos de las lideresas que participaban en la huerta y la desmotivación progresiva de las mujeres fueron algunos de los reclamos que llevaron al colapso este proyecto social y productivo.

3. *El Jardín Infantil Makade Tinikana*

El jardín infantil fue inaugurado en 2010 para una primera generación de hijos de migrantes indígenas nacidos en la ciudad, residentes en su mayoría en la localidad de Santafé, una de las más desfavorecidas de la capital. Esta iniciativa, sugerida por el grupo de mujeres de la huerta indígena que ya tratamos, estuvo a cargo de un joven líder comunitario de la zona quién hábilmente aprovechó la coyuntura política del momento, su experiencia de trabajo en un jardín infantil comunitario y sus contactos con la Secretaría Distrital de Integración Social (SDIS), recientemente volcada hacia lo étnico como ángulo de intervención. El proyecto fue entonces presentado a la alcaldía de Bogotá que, por primera vez, autorizó una iniciativa pública de acción afirmativa para la *Gente de Centro*, en este caso enfocada a la educación diferencial de la primera infancia (0 a 5 años). En palabras de sus creadores:

Esta es una propuesta pedagógica orientada a educar desde una perspectiva intercultural donde los niños aprenden a conocer al Otro desde la enseñanza y saber de la palabra ancestral que tienen los abuelos para conocer y comprender acerca de las comunidades indígenas del Amazonas y de otras etnias dentro del contexto urbano. Los profesores son los que relacionan los conocimientos ancestrales y occidentales como contenidos educativos para el desarrollo de los aprendizajes de los niños que parte de sus necesidades, intereses y de la realidad cotidiana de sus vidas para la construcción de la identidad cultural (texto tomado de <http://cabildouitotobogota.wordpress.com/jardín-infantil-uitoto>, julio 28 de 2011)

El Jardín Infantil *Makade Tinikana* (Caminar Caminando) abrió sus puertas en 2010 como parte de un programa mucho más grande. En efecto, de acuerdo con la institución que los orienta –La Secretaría Distrital de Integración Social– los cinco jardines infantiles indígenas que existen hasta el momento (muisca, inga, kichwua, embera y uitoto) tienen por objeto garantizar la educación integral de los niños y la promoción de la cultura de cada pueblo indígena. Como lo deja ver la presentación antes citada, estos son, en principio, de vocación intercultural pues, aunque se dirigen con primacía a los niños originarios de un solo conjunto étnico, no excluyen necesariamente a los niños no diferenciados por estos marcadores. Esto se explica, según una de las coordinadoras del programa porque “no es suficiente que vivamos todos juntos; tenemos igualmente que conocer y poder reivindicar nuestra diferencia”¹³⁷. Pero además, los jardines son sobre todo indigenistas, no el sentido que recubría este concepto en

¹³⁷ Entrevista a Emily Quevedo. Disponible en <http://videos.wittysparks.com/id/1561105619> Consultado el 12 de abril de 2010.

la América Latina de los años 70, sino en una acepción más reciente. De acuerdo con esta última ya no se trata de buscar medios para la integración del indígena, concebido como física y culturalmente aislado del resto del país, ni tampoco de glorificar una cultura prehispánica como fundamento de la Nación (Favre 1998). Bajo el indigenismo “neoliberal” se intenta crear políticas de atención especializadas y focalizadas en las cuales el rango de acción se reduce a pequeños grupos dentro de la población étnicamente diferenciada (Saldívar 2008:90).

En relación con lo anterior y, a diferencia del caso de la huerta, este proyecto se basa en una lógica étnica particularista, que como su nombre lo indica, se dirige a los uitoto y por extensión, a la *Gente de Centro*. Esto se traduce en la concepción misma de los lugares que cuentan dentro de su infraestructura elementos de la cultura material asociados a los pueblos indígenas amazónicos: hamacas, bancos rituales, artesanías, reproducciones de malocas, dibujos representativos de los animales selváticos, entre otros. Pero esta lógica étnica particularista se manifiesta sobretudo en su orientación educativa. El jardín propone así actividades lúdicas que se rigen de acuerdo con el calendario ecológico-productivo amazónico; la alimentación integra productos como la yuca o el plátano y, finalmente, la oralidad, al igual que la música, ocupan un lugar muy importante a pesar de que el aprendizaje de la lengua indígena, muy poco utilizada en la ciudad, continúe siendo marginal.

Además de estos elementos que deben garantizar el carácter intercultural de la institución, la formación de los niños está a cargo de profesionales indígenas acompañados de *abuelos-sabedores* que, como guías espirituales, aseguran la coherencia del proyecto cultural. En este sentido, en lo que concierne a las tareas del jardín infantil, se pone en obra un proceso de especialización de la comunidad migrante que participa en este proyecto, designando fronteras y jerarquías entre aquellos que poseen ciertos saberes y ciertas competencias y los que no los tienen. De hecho, mientras el personal a cargo de los niños debe cumplir toda una serie de condiciones específicas de profesionalización, los *abuelos* o *sabedores* son objeto de otro tipo de valorización. Como ya hemos mencionado antes, estos representan al “indígena ideal”, entrado en años, fuente de conocimientos ancestrales, adepto de una forma de vida acorde con la naturaleza, portador de un modelo ético y espiritual. Sus intervenciones –cantos, narraciones de cuentos y mitos y curaciones- son costosas y altamente demandadas, por lo que su presencia se entiende como una garantía de prestigio para la institución.

Para el resto del personal, dado que el acceso a la educación es un privilegio de pocos, la distinción es tajante: aquellos cuyo capital escolar les permite acceder a los puestos de asistentes educativas o de coordinadores de actividades y aquellas –puesto que en todos los

casos se trata de mujeres- que se ocupan de las tareas de aseo y de cocina. Este proceso de especialización que sustenta la división del trabajo ha generado tensiones entre los migrantes pues en opinión de algunos hombres y mujeres indígenas ajenos al jardín, el proceso de selección de los empleados no fue inclusivo al no tener en cuenta a muchas de las personas que manifestaron su interés en colaborar con la institución pero que no fueron seleccionadas por no contar con los requisitos formales (títulos de escolaridad, referencias laborales, etc). En efecto, si miramos un poco más de cerca veremos que el proyecto se funda sobre una lógica familiar puesto que la mayoría del personal contratado hace parte un mismo grupo extenso de parientes uitoto provenientes de la Chorrera. Por ultimo se inscribe también en una lógica de organización espacial de la ciudad, en la que la mediatización e interés que despierta el jardín empiezan a hacer de Santafé una localidad cada vez más asociada a los indígenas migrantes, reforzando a su vez la identificación barrial que ha empezado a superponerse a la identificación étnica.

Retomando lo anterior, en el jardín infantil, tanto como en la huerta, hay una apropiación de los discursos de la *governabilidad del género* al intentar abrir espacios laborales para las mujeres indígenas y al ofrecer a los niños indígenas una educación inicial que reproduzca determinadas prácticas y valores culturales. No obstante, podemos constatar que la división sexual del trabajo tanto como el sistema de calificación que operan en este espacio terminan por otorgar una mayor importancia a los hombres y sobretodo a los hombres *–de tradición*”, lo que representa sin duda una innovación puesto que en las comunidades amazónicas no suelen estar tan directamente implicados en la educación temprana de la primera infancia.

A su vez, la cultura es aquí entendida como un conjunto delimitado de prácticas y de normas transmitidas por especialistas cuyo reconocimiento se hace por los títulos escolares como por el prestigio de una carrera *–tradicional*”. Pero la cultura se conceptualiza también como un mecanismo de acción *–político, biológico, ético-* sobre los cuerpos de los niños. A través de los jardines infantiles se busca no solamente ofrecer un servicio de urgencia extrema en un contexto en el que la mayoría de las mujeres deben trabajar; se trata también de promover un proyecto pedagógico fundado sobre el aprendizaje de una serie de valores y comportamientos presentados como tradicionales y escogidos selectivamente para ajustarse a las reglas del campo de visibilidad del que se pretende entrar a hacer parte.

A pesar de las críticas despiadadas de muchos de los migrantes y de las tensiones que han surgido dentro de la institución que debe seguir al pie de la letra los lineamientos de la SDIS, todas las personas que han trabajado en el Jardín manifiestan un orgullo compartido frente a

este espacio, considerado como un primer logro para la *Gente de Centro*, por primera vez reconocida en su especificidad cultural.

4. Espacios ganado ¿identidades en disputa?

Este somero análisis del Jardín Infantil uitoto *Makade Tinikana* y de la huerta femenina de “Los Laches” nos permiten hacernos una idea de la aplicación concreta de esta política de *visibilidad selectiva* y de la manera en que los hombres y mujeres indígenas se han insertado en ella. En el caso de Bogotá es evidente que la oferta institucional tanto del gobierno de la ciudad como de las diferentes Ongs y fundaciones privadas ha sufrido una transformación importante al entrar a considerar como sujetos de acción a poblaciones que pese a su presencia de larga data en la ciudad no habían sido tenidas en cuenta al no concordar con las nociones de ciudadano urbano que regían hasta hace poco tiempo.

Esto ha dado como resultado una serie de proyectos, propuestas y políticas que pretenden actuar “desde arriba” es decir, abriendo una serie de espacios de acción que permitan “empoderar” a algunos miembros de la comunidad migrante y, al mismo tiempo, enfocarse en aspectos particulares de la vida cotidiana de estos grupos sociales: la educación, el cuidado de los niños o las actividades productivas de las mujeres. En este sentido, ambos casos han movilizado diferentes formas de entender el género y la etnicidad pues, en concordancia con el análisis de Radcliffe (2008), la mujer indígena tanto como la infancia indígena han sido designados como los sectores de acción prioritaria no sólo por las instituciones locales sino sobre todo por las instancias de gobernanza global (ONU, PNUD, UNICEF).

Podemos pensar así que, en los casos del Jardín y de la huerta -aprovechando el significado que contienen ambas palabras-, se trata de dos propuestas de “cultivo” de la etnicidad urbana. De un lado, desde la continuidad con una actividad que se considera un pilar de la identidad de las mujeres indígenas, aunque no se tenga en cuenta su especificidad cultural (las mujeres son mas indias, decía Marisol de la Cadena en su ya clásico trabajo sobre la educación (2005)); del otro, desde la transmisión de un conjunto de saberes institucionalizados desde dos sistemas de valores (el occidental y el “tradicional”) para asegurar la “reproducción de la gente”¹³⁸. Dicha reproducción, sustentada en un proyecto pedagógico de tendencia particularista, no responde más a los objetivos de una educación homogénea, como la que se veían obligados a recibir los hijos de los migrantes indígenas cuando tenían la suerte de acceder a un servicio que es por demás escaso y deficiente;

¹³⁸ En la acepción que tiene este concepto para la *Gente de Centro*

tampoco responde a los valores inculcados por las familias indígenas urbanas, no necesariamente comprometidas con el mantenimiento de la lengua, de las tradiciones culturales o de unos criterios estables de diferenciación con la población no-indígena. Asistimos a una definición muy precisa del *deber-ser* de la primera infancia indígena que pasa por la selección de los contenidos pedagógicos tanto como por la definición de un cierto tipo de dieta y de unos patrones de socialización.

Como en todo proyecto de acción afirmativa basado en propuestas “desde arriba”, es inevitable preguntarse hasta que punto no se trata de políticas de reducción de la diferencia; de una manifestación más del multiculturalismo de corte-neoliberal que, como lo han expresado Richards (2010), Boccara (2008), Hale (2002), entre otros, pareciera mostrar dos caras de un mismo proceso: de un lado, una cara afirmativa que busca representar los intereses de los indígenas y dar un mayor espacio para la reivindicación de sus propios derechos; del otro, una cara más represiva que determina formas precisas y limitadas de gobernanza que buscan ganar control sobre estas poblaciones. Ante la imposibilidad de resolver estas inquietudes, de corte netamente academista, optaremos por tratar estos proyectos como *espacios de acción* que han significado, al menos para un sector de la población migrante, una oportunidad de institucionalizar su capital migratorio, ganar visibilidad y mejorar de algún modo la situación de algunas mujeres y niños indígenas cuyo acceso a la ciudad los ha penalizado particularmente.

B. Leticia

1. Reclamos territoriales y estrategias identitarias “desde abajo”

A diferencia de lo ocurrido en Bogotá, en la ciudad de Leticia no podemos hablar de un “antes” y un “después” tan contrastado como en el caso de la capital del país. No ha habido allí una política pública que piense de manera diferencial la situación de los hombres y mujeres indígenas del casco urbano ni tampoco proyectos específicos que reivindiquen los procesos de ocupación urbana de esta población. Lo que ha venido produciéndose, en el caso amazónico, es una conjunción de agendas políticas, ambientalistas, turísticas (Micarelli 2009, Tobón 2006, Ochoa 2006) y, recientemente, humanitarias¹³⁹, que han dado origen a un campo

¹³⁹ Nos referimos especialmente al Auto 004, adoptado el 26 de enero del año 2009 por el cual el Gobierno Nacional se compromete a atender a los pueblos indígenas en situación de desplazamiento, peligro de desplazamiento y en riesgo de extinción. Volveremos sobre esto un poco más adelante.

de interlocución particular. En él, los indígenas –tanto –de resguardo” como –de ciudad”- han ganado espacios de participación, apropiándose de los discursos, conceptos y mecanismos de visibilidad definidos desde este mismo campo y, en muchos casos, reducidos por él (Tobón 2006). En este sentido, muchas de las iniciativas organizativas de la población indígena migrante deben entenderse, de un lado, dentro del marco de posibilidades que esta agenda global ha venido definido para el Trapecio Amazónico, especialmente desde los años 90. Del otro, desde las lógicas locales de clientelismo político que como se mencionó, hacen parte fundamental de la inserción urbana y peri-urbana de los indígenas a la capital amazónica.

En el capítulo 4 de este trabajo nos enfocamos en los modelos de ocupación de la *Gente de Centro* en las ciudades de Bogotá y Leticia, postulando que en la capital amazónica la tensión entre indígenas de resguardo e indígenas de ciudad ha sido siempre constitutiva de las relaciones que los hombres y mujeres migrantes han entablado con –lo urbano”, de las estrategias de bienestar que han puesto en obra para procurarse mejores condiciones de vida y de los vínculos y conflictos que se dan entre la población migrante que llegó a la zona del Trapecio en diferentes períodos de movilidad. Como abordamos allí, tras un proceso de configuración de resguardos y cabildos multiétnicos que comenzó a mediados a los 80 se consolidaron las primeras comunidades de los kilómetros. En los 90’s, bajo el paradigma multicultural y los efectos de una bonanza coquera aún en efervescencia, el panorama de la carretera Leticia-Tarapacá se complejizó. Al ritmo de las demandas territoriales de nuevos migrantes y de los conflictos entre los resguardos ya reconocidos por un territorio cada vez más escaso y menos rico en recursos, surgieron nuevas parcialidades, se sellaron alianzas y se agudizaron las tensiones sociales.

La Comunidad Nuevo Milenio, en el kilómetro 6 de la carretera Leticia-Tarapacá, hace parte de estas iniciativas que florecieron a finales de los años 90. Aunque no podremos aquí abordar todas las situaciones que allí tienen lugar en la actualidad, retomar algunos de los elementos de la historia de su conformación nos permitirá interrogar el proceso organizativo de los migrantes en Leticia –en este caso, de las mujeres- y dar luces sobre la forma en que aquí se han movilizadonociones particulares de cultura y de género. Consideramos que este caso, como muchos otros que se han dado en Leticia y sus alrededores (Tobón 2005, Nieto 2006), permite no sólo contrastar lo que se ha producido en Bogotá sino también entender, de manera más compleja, la forma en que los migrantes indígenas se apropian –desde abajo” de una serie de recursos económicos, simbólicos y discursivos producidos desde las instituciones y desde los grupos dominantes. Como veremos aquí, esta apropiación no es homogénea ni igualmente

instrumental. No en todos los casos se recurre a reivindicar criterios de etnización (indígenas, comunidades, cabildos); muchas veces resulta más apropiado apelar al lenguaje de la *gobernabilidad del género* o de la urgencia humanitaria.

2. *Nuevo Milenio: la organización de mujeres vs. el cabildo étnico*

Teresa Faerito¹⁴⁰, fue una de las mujeres pioneras que llegó de la Chorrera a Leticia a finales de los años 70. Hoy, ya convertida en abuela, recordaba:

En la época de Félix Acosta, en el año 97, cuando Félix Acosta estaba de gobernador ya varias mujeres de aquí mismo nos reuníamos. Muchas habíamos hecho taller y nos habíamos capacitado. Nos enseñaban a escribir cartas, así, todas esas cosas. De Chorrera estábamos yo y Josefina Teteye y las demás compañeras ya todas eran de aquí de Leticia. Así veníamos hasta que un día Josefina me dijo “Teresa, usted va a ser la presidenta” yo me quedé como sorprendida; ¿yo? Yo nunca había trabajado así y Josefina dijo vamos a organizarnos, vamos a ver si sacamos algo. Pero resulta que esa organización se acabó. Yo dije pues yo voy a seguir y ella me dijo siga y pues yo conocía compañeras que son de lejos! Las que somos del Encanto, de Chorrera, de Arica, de Araracuara, de Pedrera. Ya yo recogí todas esas mujeres. Y un día dije: ya tengo compañeras y tal día vamos a tener reunión. Les dije: vamos a organizarnos bien de verdad, ya que ustedes me nombraron de presidenta pues voy a poner la cara por ustedes, aunque yo no se pero así se aprende, les dije. Tengan confianza en mí y nos reunimos de aquí a 8 días en la casa...

Y se vinieron cantidad de mujeres! Cantidad de mujeres! Yo hice comida! Yo hice caguana, hice casabe, hice caldo con pescado...todo! Comimos primero y después nos sentamos a hablar. Yo les dije “yo creo que la organización va a funcionar muy bien” lo único es que tenemos que asociarnos, conocernos bien las unas a las otras ya que estamos reunidas pero como amigas lejanas pues. Yo como presidenta pues voy a hacer todo el deber para poder conseguir un lote para poder organizar porque yo sé que hay muchas compañeras por aquí que están en arriendo, no tienen dónde ir a tener sus hijos.

Yo pensé, voy a hablar con Jairo Ruíz Medina, a ver, porque él tiene muchos lotes aquí. Él era, como quien dice, terrateniente. ¡Y se vienen todas la compañeras! como a las dos de la tarde nos fuimos a su oficina. Ahí le saludamos. Como en esa época era tiempo de políticos, ahí estaba él, bien metido en eso. Me dijo “¿La señora presidenta qué desea?” y yo le dije a él: usted es un señor conocedor de todo este pueblo y yo vengo a solicitar terreno porque nosotras somos de lejos y no tenemos donde habitar. Él me dijo “con gusto Teresa, cuantas hectáreas de tierra quiere?” y yo como para no pedir más, le dije 2 hectáreas de tierra, yo hubiera podido decir 3, 4, pero le pedí solo esas dos. Bueno, dijo, no hay ningún problema. Entonces le pregunte: “doctor, cuando usted nos va a ir a entregar ese terreno?”. En tal fecha, venga y nos vamos. Ahí estuvimos charlando con él, y le dijimos que nosotras con

¹⁴⁰ Entrevista realizada en Leticia, marzo de 2009.

gusto lo íbamos a acompañar en sus campañas para gobernador y todo! Porque él nos iba a dar ese terreno a cambio de votos. ¡Estábamos tan contentas!

El día llegó, yo levanté la plata para alquilar un carro que nos llevara a todas. Éramos 60 mujeres. ¡Imagínese eso! Llegamos y él me dijo: de este palo que está acá comience a medir dos hectáreas. Los dos hombres se fueron midieron y luego ya nosotras empezamos a rozar el terreno. ¡Echamos machete! ¡Eso era una porquería ese potrero! Desde que nos entregó empezamos a ir todos los sábados. Nosotras no teníamos título pero como yo no fui boba yo sí le pedí. Yo me di cuenta que él me iba "a hacer pistola" y le dije, nosotras ya empezamos a rozar, usted me firma un papel escrito. Y él, en ese papel, puso muy clarito "donación" a la Asociación de Mujeres.

Así comienza la historia de esta organización de mujeres en donde vemos como el clientelismo político es el eje central de las relaciones entre indígenas y clases dirigentes. Como se puede apreciar en este testimonio, las mujeres se insertan en él de manera sumamente activa, acumulando experiencias y formas de saber-hacer propias de este campo que se constituye entre la legalidad y la ilegalidad (tal como le ejemplifica el asunto del título de propiedad). Desde su posición femenina, la reivindicación prioritaria es la tierra, entendida como el entorno que podrá asegurarles mejores condiciones de vida y darle un lugar seguro y abundante a los hijos que empiezan a multiplicarse. Para obtenerla, doña Teresa, la presidenta, no duda un minuto en recurrir a uno de los terratenientes de turno, identificado claramente en este relato como un proveedor legítimo de este recurso. Nos interesa subrayar que esta transacción no se concibe como una donación motivada por la caridad, sino como fruto de un trabajo que las mujeres emprenderán a cambio: el acompañamiento en la campaña política, una actividad que requiere no pocos esfuerzos de movilización de capitales sociales. Veamos lo que ocurrió después.

Al principio era tan bonita la Organización! Trabajábamos mucho y cada uno llevaba su propia comida. ¡Y se amontonaba toda esa comida! Las compañeras mayores eran las que cocinaban y las otras rozaban. Ya limpiecito, ¿ahora para repartir el terreno como hago yo? Me acordé que conocía a un señor personero que sabe medir la tierra, él lo midió y comenzamos a repartir. Cada una su lote igual, 14 metros por 28 metros. No hubo conflicto, todo muy organizado. A la presidenta la elegíamos cada año como dice la Constitución. Dijimos que íbamos a hacer un ranchito pequeño de pura hoja para inaugurar nuestra organización. Yo invité a los del km 7, a los de otras comunidades y estuvimos bailando y comiendo todo el día. Ya después de eso continuamos el trabajo. Cada uno hizo su casita pequeñita y su chagra las que pudieron. Solo 5 o 6 personas teníamos porque la tierra no alcanzaba. Nosotros porque teníamos ya la chagra ubicada desde el principio, pero más allá no hay tierra porque hasta ahí llega el municipio. De ahí en adelante ya es un barrio del pueblo. Igual la mayoría de nosotras como no tenía más casa se fueron a vivir del todo allá. Algunas poquitas teníamos casa aquí en Leticia, pero solo éramos 4.

Con el tiempo ¡Nunca faltó problema pues! Siempre problema hay! Ya cuando teníamos todo listo pues los tikuna se brincaron porque ellos vivían ahí al ladito y cada rato corrían la cerca. Yo vine otra vez donde Jairo Ruiz Medina, él me dio otro poquito de tierra, me dijo: organice y reparta. Pero yo le dije eso no puede ser así porque usted ya destinó este pedazo para los tikuna y va a haber más conflicto. Yo me fui a hablar con el curaca. Respetémonos, trabajemos unidos, le dije. Nosotros somos de otra etnia. Entre nosotros hay yukuna, carijona, uitoto, bora...y no entendemos lo que hablan ustedes, pero podemos llegar a un acuerdo. Bregamos y trabajamos, se hizo el croquis, solicitamos la luz, levantamos la maloca y ya hicimos muchos bailes. Entre todos manejábamos la maloca. Era maloca de mujer. Todos teníamos nuestro puesto. El que quiera llegar llega y el que quiera hacer comida hace. Hubo mucha crítica fea pero así mismo hacíamos baile. Todos aportábamos yuca al dueño del baile. Y hubo mucha actividad! Hasta vinieron estudiantes de Cali.

Todo iba bien hasta que Jairo Ruiz Medina me mandó un oficio pidiendo que le apoyara a un señor candidato para un puesto de la gobernación, que si no, nos iba a sacar de la organización y nosotras ya teníamos como 6 años. Para esa época él estaba ya en la cárcel por corrupción y desde allá estaba molestando! Primero nos demandó en la Inspección de Policía y no demandó a la organización sino a mí! Luego me llegó una citación de la fiscalía por invasión de tierras. Yo me fui con todos los documentos, con lo que él me había firmado, con los estatutos y hasta con la legislación. La fiscalía mandó a un topógrafo, midió, fregó pero al final falló y dijo que él ya no tenía derecho sobre esas tierras porque nosotros llevábamos años ahí. Igual un tiempo después él me volvió a llamar para decirme que necesitaba ese terreno porque estaba haciendo unos prestamos a la Caja Agraria y el necesitaba que le desocupara. Yo le dije: doctor, ya hicimos muchas encuestas y usted sabe que hay un documento que usted lo firmo y ahí reza que esto es una donación. Pero usted y yo sabemos que estos terrenos usted nos los dio a cambio de votos. ¿Cómo nos va a engañar de esa manera?

Las intensiones del terraniente quedán aquí plenamente descubiertas cuando sin reparos, el mismo sujeto que había donado la tierra, amenaza a las mujeres con su expulsión. Sin embargo, dadas las circunstancias, el pleito finalmente se solucionó puesto que éste perdió sus derechos sobre la tierra. No obstante, este no fue el único reto que tuvieron que enfrentar. Las disputas con los líderes tikuna no terminaron allí y pronto se hizo necesario apelar a otros recursos para regularizar la ocupación del territorio y aminorar las tensiones sociales. Es aquí donde entra en escena la apropiación de la terminología y de los recursos jurídicos del *multiculturalismo etnicista* cuando, hacia mediados de los años 2000, una fracción de la comunidad decidió entrar a la junta de cabildos postulándose como un cabildo más. Ante esto doña Teresa contaba:

Yo me quedé sorprendida. Les pregunté: ¿de dónde trajeron esa idea? Esta tierra es de la organización de mujeres y fue fundada por las mujeres. Y ahora va a mandar un hombre aquí?

Lo del resguardo ya se había intentado pero pues no. Yo si fui a hablar al principio con el curaca de los tikuna a ver como era eso, pero ellos dijeron que nosotros no

podíamos ser resguardo porque como éramos uitoto y así de otros, pues éramos sólo allegados a ellos y no más. Entonces nos dejaron por fuera. Por ahí fue que algunas personas han vendido los lotes y eso ha sido un problema. Una compañera vendió a un brasilero. Le dijimos que eso era de la Organización y no de una sola persona. Es de las mujeres y lo que es de las mujeres hay que respetar.

Pero en esta oportunidad yo que iba a hacer? Finalmente les dije bueno, vamos a mirar. Nombraron un curaca. Nosotras colaboramos, pero él no hizo nada! Nosotras le entregamos 400.000 y no los vimos más. El siguió así, así, hasta que se fue desbaratando la Organización. Hacíamos baile y ya nadie quería colaborar. Nombraron otro muchacho y ese no funcionó. Nombraron otro y nos devolvió el mandato. Durante 5 meses yo no quise ir. Estaba triste porque después de haber luchado la personería jurídica de la organización no estábamos haciendo nada. Pero me levanté y comenzamos otra vez a trabajar, a limpiar las calles. Las mujeres gobiernan mejor que los hombres! Eso si yo le digo. Pero ahorita estamos fracasadas porque la que está de presidenta ya no está preocupada por las demás sino que ella sólo quiere estar vendiendo que artesanía, que una cosa y que al otra. A ella le gusta la plata y por eso no tiene tiempo. Ahorita hay muchos programas, mucha cosa para aprovechar. Pero toca fundar otra junta directiva. Yo tengo proyecto para hacer maloca y para limpiar la comunidad.

Este relato nos muestra las visisitudes a las que han tenido que hacer frente las mujeres de la organización y la necesidad de adaptarse a los diversos retos que se han venido presentando frente a dificultades estructurales como la falta de tierras de habitación y de cultivo, pero también, en relación con otros grupos indígenas y dentro de la misma comunidad. No son pocas las decisiones colectivas y las tensiones entre los proyectos individuales –como el de la venta de artesanías o de la misma tierra- que las lideresas se han visto llevadas a resolver. Tampoco ha sido evidente optar por una lógica organizativa u otra en un contexto en donde el multiculturalismo etnicista ha convertido el cabildo en una de las únicas opciones posibles para obtener reconocimiento y atención.

De lo anterior se desprenden dos consideraciones. En primer lugar, es interesante anotar cómo, desde la perspectiva de estas mujeres, el resguardo, el cabildo y otras formas de organización que remiten a la terminología multicultural son percibidas como masculinas y asociadas al mandato de los hombres. Doña Teresa, apropiándose del discurso de la *governabilidad de género* -quizás aprendido en los talleres y formaciones a las que se remonta al principio de su historia- expresa sin reparos que la forma de gobernanza femenina se traduce en un mayor compromiso y en mejores resultados para la vida de la comunidad. Esta necesita, no obstante, de un tipo de organización jerarquizada, democrática e institucional, pues no basta actuar simplemente –como amigas lejanas”. De allí la necesidad de configurarse como una Organización de mujeres, una institución que, como el resguardo y el cabildo, también está

sujeta a requisitos oficiales con la personería jurídica, aunque sin duda menos difíciles de conseguir que las preciadas pruebas de autenticidad étnica demandadas en los otros dos casos.

En segundo lugar, podemos preguntarnos por el rol que ocupa la “cultura” en la constitución de este proyecto organizativo. Como constatamos, las mujeres indígenas de Nuevo Milenio no apelaron, en principio, a una supuesta cultura compartida y auténtica como estandarte de lucha, como tampoco a la categoría racializada de la indianidad. Primó la movilización en tanto mujeres migrantes provenientes de una amplia región, necesitadas de un lugar más adecuado para asegurar su reproducción social y material. Sin embargo, a lo largo de este proceso están presentes toda una serie de valores y esquemas culturales de la *Gente de Centro* y de otros grupos cercanos (yukuna, por ejemplo), como se evidencia en las comidas que acompañaron las reuniones, en el proyecto de construcción de una maloca y, en general, en el *ideal de abundancia* que se entrevé a lo largo del relato de Doña Teresa. Esto lleva finalmente a la movilización de fronteras étnicas y a la delimitación de un “nosotros” diferenciado, por ejemplo, al de los tikuna.

II. De las asociaciones al cabildo: la apropiación del multiculturalismo étnicista y el surgimiento de una voz urbana

Hemos visto hasta el momento el ejemplo de tres formas diferentes de asociación que han agrupado a un sector de los migrantes indígenas tanto en Leticia como en Bogotá. En la capital del país, a excepción de Katuyumar, sin duda el antecedente organizativo más importante de la *Gente de Centro*, las iniciativas recientes de intervención y de agrupación de los migrantes han oscilado entre la movilización de una imagen genérica de la etnicidad (lo indígena) y otra particularista (que apela a étnónimos específicos como uitoto). Pese a esta diferencia, iniciativas como la huerta o el jardín infantil han estado estrechamente ligadas a la *governabilidad del género* en cuanto al tipo de proyectos que proponen, las poblaciones a las que se dirigen y los discursos a los que han recurrido (atención a la primera infancia, empoderamiento femenino, entre otros). De igual forma, ambas nos hablan del papel fundamental que han jugado las instituciones públicas y privadas que han demarcado “desde arriba” los campos de posibilidad de dichos proyectos. En Leticia, por su parte, los intentos de organización “comunitaria” pueden ser esquemáticamente clasificados como “desde abajo”. Esto puesto que han respondido a los procesos organizativos de sectores específicos de la población indígena que, en nombre de unas necesidades comunes a muchos de los migrantes étnicos y no-étnicos, han movilizado todos los recursos sociales disponibles dentro del

reducido espacio de reconocimiento del que disponen; un espacio atravesado por las lógicas clientelistas y, más recientemente, por agendas conservacionistas y humanitarias.

Dichos proyectos de intervención social (en Bogotá) y de comunalización territorial (en Leticia) nos permiten sentar un punto de comparación con las dinámicas organizativas que otros grupos indígenas han llevado a cabo en las ciudades de Colombia. Resulta interesante aquí el caso de los yanacona en Popayan, analizado en detalle por Manuel Sevilla (2007; Sevilla y Sevilla 2012 en prensa). Los indígenas yanacona urbanos, cuya cifra se estima en 2000 personas, a lo largo de sus más de cinco décadas de presencia urbana han puesto en marcha diferentes modalidades organizativas entre las que se destacan las Asociaciones de Colonias, es decir los grupos que recurren a identidades regionales particulares (en este caso de los diferentes resguardos del macizo caucano) para realizar celebraciones, trabajos comunales, eventos deportivos y recreativos; las Asociaciones de Adscripción étnica genérica (como la Asociación de Indígenas Unidos del Cauca –ASINDUC-) o bien, aquellas que apelan a la condición de indígenas habitantes de la urbe. Sin embargo, dichas asociaciones se vieron subsumidas por la del Cabildo, figura indispensable dentro de la arquitectura política de reconocimiento multicultural, a partir de mediados de los años 90 y directamente promovida por la División de Asuntos Etnicos, entidad competente para entonces en materia de reconocimientos formales. Como lo muestra este autor, es en cierta medida la necesidad de organizarse como Cabildo Indígena Yanaconas de Popayán (CYP) la que fortalece el proceso de etnogénesis de sus miembros, llevando a estos migrantes a pensarse a sí mismos bajo la categoría de indígenas yanacona y no ya de “indios”, “campesinos” o “paisanos”. Desde su creación en 1996, el cabildo, a través de sus actividades, se ha consolidado como un escenario de encuentro y de puesta en escena de un *ethos* particular (basado en la solidaridad, la humildad y la cooperación) aunque sus marcos de acción y recursos económicos continúen supeditados a la falta de un territorio formal –al menos como lo entiende la legislación vigente- ¿Ocurre lo mismo en el caso de nuestro interés? ¿Conlleva el cabildo al desarrollo de nuevas formas de auto-adscripción social y de relación con la ciudad?

A. Los cabildos indígenas

El cabildo indígena es una institución con una estructura organizativa definida, con funciones, jerarquías y formas de elección. Por lo general la autoridad recae en un gobernador que tiene como colaboradores a un secretario, un tesorero, unos alguaciles que cumplen con funciones policivas, un regidor o un fiscal. Los cabildantes se adscriben a ella voluntariamente. Esta institución encuentra su origen en el derecho indiano aunque sólo fue legalmente reconocida por la Ley 89 de 1890 que le dio el estatus de entidad especial de carácter público (Arango y

Sánchez 2004:201). Dicha Ley, en su artículo 3, consagra: “En todos los lugares en que se encuentre establecido una parcialidad de indígenas habrá un pequeño cabildo nombrado por estos conforme a sus usos y costumbres”.

Con el auge del movimiento indígena de los años setenta y la creación de reservas y resguardos, algunos pueblos, en los que no era tradicional esta forma de organización lo adoptaron, como ocurrió en el caso de las tierras bajas de la Amazonía y Orinoquía. En la actualidad se define formalmente como “una entidad pública especial, cuyos integrantes son miembros de una comunidad indígena, elegidos y reconocidos por esta, con una organización sociopolítica tradicional, cuya función es representar legalmente a la comunidad, ejercer la autoridad y realizar las actividades que le atribuyen las leyes, los usos, costumbres y el reglamento interno de cada comunidad” (Decreto 2164 de 1995, Artículo 2). Como es evidente en esta definición, el cabildo indígena está supeditado a una forma de vida “tradicional” y “comunitaria” además de estar asociado por lo general al manejo de un resguardo. En este sentido, el cabildo se encuentra inscrito en un registro legal que lo ubica primordialmente en los territorios rurales y lo asigna mecánicamente a los asentamientos indígenas, tal y como estos han sido concebidos desde las visiones normativas y ruralocéntricas de la etnicidad indígena nacional.

En este marco, el surgimiento de cabildos urbanos ha significado un reto importante en varios sentidos. Lo es para la legislación especial que cobija a los grupos étnicos (desde la ley 89 de 1890 hasta las leyes y decretos que se derivan de la Carta Política de 1991) y que hasta hace poco no se había ocupado de los indígenas en las ciudades. Lo es también para los resguardos ubicados en territorios rurales que no siempre han visto con buenos ojos que sus adscritos se unan a otros cabildos, perdiendo un número de población que está directamente ligado a los recursos de transferencia y a su coherencia como “comunidad”. Incluso, lo es para los mismos indígenas que no están del todo familiarizados con este tipo de institución ni tienen la misma definición de sus funciones. La gobernadora del cabildo Centro en la Chorrera nos decía:

“Es buena idea lo de hacer cabildos en la ciudad porque yo sé que habiendo un cabildo allá van a tener más posibilidad de sacar el registro civil y la pensión en salud; eso es lo más importante, si se enferman que el cabildo les pueda dar el papel para que los atiendan” (I.J. mujer uitoto, residente de la Chorrera, la Chorrera, 2007).

Como vemos en esta interpretación, las expectativas se orientan hacia la disminución de trabas burocráticas que faciliten a los adscritos un acceso más eficiente a la salud y la pensión más no se espera que el cabildo fortalezca los mecanismos de participación política, que vehicule un proyecto cultural, que fomente espacios de autonomía o que ponga en marcha un régimen

de justicia diferencial. Por lo anterior no es de extrañarnos que los criterios que han entrado a regir esta nueva figura aún sean asunto de discusión.

B. CAPIUL y CIUB : los cabildos indígenas en Leticia y Bogotá

A lo largo de este trabajo hemos resaltado en diferentes ocasiones las divergencias entre los procesos de inserción y apropiación de la ciudad de la *Gente de Centro* en Leticia y en Bogotá. Incluso hemos mostrado en el aparte anterior que los procesos organizativos de los migrantes en Leticia no recurrieron necesariamente a la reivindicación de categorías étnicas, mientras que en Bogotá, la etnicidad ha estado en el centro de todos los proyectos de intervención, reinterpretada y ligada a los discursos de la *governalidad del género* y a la acción de las diferentes instituciones que conforman este campo particular de interlocución.

Pese a estos procesos discordantes, el 2011 resulta ser un año importante para las poblaciones indígenas migrantes de nuestro interés pues surgen, en ambas ciudades, dos cabildos urbanos que intentan por primera vez conformar una sola voz que habla desde la especificidad de su condición urbana. Estos no reagrupan por supuesto al total de la población migrante pues en función de los procesos de diferenciación que examinamos en el capítulo 5 y del valor que se le da a la independencia entre la *Gente de Centro* muchos migrantes se han mostrado apáticos frente a estos proyectos. No obstante, ambos se dan en el contexto de esta nueva coyuntura política aparentemente más favorable a la presencia de los indígenas en las ciudades –con matices propios en cada una de las capitales- y surgen de iniciativas, hasta ahora inéditas, de organización de los migrantes. ¿Respondieron ambos cabildos a un mismo proceso? ¿Tienen los mismos objetivos?

1. Una mirada comparativa

En el caso bogotano ya habíamos anotado que una serie de fuerzas coyunturales hicieron que a partir del 2004 fuera reconocida la figura del cabildo urbano como una institución especial que, de acuerdo con el IDPAC (Instituto Distrital para la Participación y Acción comunal):

–Garantiza el cumplimiento de uno de los principios fundamentales del estado social de derecho, dar reconocimiento y protección a la diversidad étnica y cultural de la Nación, y va en concordancia con lo establecido en el Artículo 3 de la Ley 89 de 1890, el cual establece la visibilización de la presencia de los pueblos indígenas en el Distrito Capital que aportan al desarrollo social de la ciudad, así como preservar las costumbres y tradiciones que favorecen la existencia cultural de estas comunidades”.

Esta figura no sólo hizo aparición en Bogotá. Incluso antes de estos cabildos, otros ya se habían conformado o habían apelado a su reconocimiento formal en ciudades como Popayan (Sevilla 2007), Florencia (del Cairo y Rozo 2010), Villavicencio y, más adelante, Leticia, aunque recurriendo a diferentes recursos legales. Para los grupos de nuestro interés, en Villavicencio, por ejemplo, el 21 de septiembre de 2009 el Ministerio del Interior declaró a la comunidad uitoto Feiraiat¹⁴¹ como “parcialidad indígena”, mediante la Resolución 0078, aunque estos apelaron a la categoría de cabildo en 2006. En concordancia con ACNUR:

—Las peticiones de cabildos represadas desde 1997. Un antropólogo experto en el tema explicó que para ser declarado cabildo indígena debe hacerse una visita técnica en terreno, en el cual se define si conservan tradiciones y si se cumplen ciertas condiciones que obliga la normatividad. —Se establece que son realmente de la etnia a la que dicen pertenecer y además que no son de otros resguardos y que no reciben beneficiados en otras zonas”, indicó el profesional. La comunidad debe además demostrar que tiene una organización política y administrativa coherente, para establecer si son capaces de manejar recursos económicos”¹⁴².

Este tipo de criterios normativos, condicionados a un cierto tipo de experticia y a unas pautas de “autenticidad cultural” han asentado una de las paradojas del campo de la etnicidad urbana. Mientras la legislación fomenta, desde hace algún tiempo, este tipo de institución como el instrumento de reconocimiento más idóneo para las poblaciones indígenas en la ciudad, el proceso de formalización de los cabildos necesita de tantos requerimientos que resulta casi imposible acceder al anhelado “posicionamiento” de sus autoridades. Así, aunque ya este creado, sin el reconocimiento oficial por parte de la administración nacional -a través del Ministerio del Interior- y local -por parte de la Alcaldía- el cabildo no puede tener

¹⁴¹ Dadas las limitaciones de espacio nos hemos visto obligados a excluir el caso de esta comunidad de este texto al considerar que varias investigaciones se están ocupando ya de analizarlo. Se trata de un grupo extenso de parientes uitoto, provenientes de la Chorrera y a la cabeza de un carismático líder: Santiago Kuetgaje. Este, al ser forzado a abandonar la Chorrera durante la escalada guerrillera de principios de la década del 2000 se trasladó a Villavicencio. Una vez allí y gracias a una densa red de contactos y a un manejo admirable de la legislación vigente, Kuetgaje funda Maguaré, un centro etnoturístico ubicado a algunos kilómetros de la ciudad. Allí construyó una maloca dirigida especialmente a los visitantes y estudiantes no-indígenas y organizó una completa estrategia de mercadeo que incluye diferentes “planes de inmersión” en la cultura uitoto. Mucho se ha escrito en la prensa y en revistas especializadas sobre este caso, discutiendo si se trata de una “mercantilización de la cultura” (ver por ejemplo el artículo “Huitotos Limitada” disponible en <http://m.semana.com/por-clasificar/huitotos-limitada/107231-3.aspx>) o de una estrategia de supervivencia para hacerle frente a la situación de desplazamiento forzado a la que se vieron enfrentados este líder y su familia. A nuestro juicio, más que juzgar como legítimo o no el recurso al etno-turismo o a las categorías del desplazamiento forzado, estos deben entenderse dentro del proceso que hemos tratado de explicar a lo largo de este texto: de un lado, la apropiación por parte de los migrantes indígenas de ciertos “ángulos de luz” dentro de un espacio de visibilidad ya de por sí bastante reducido. De otro, el esfuerzo por asegurarse un cierto bienestar (entendido dentro de la concepción de la *Gente de Centro*) en un contexto de precariedad en donde los indígenas se han visto obligados a aprovechar todo recurso disponible, ya sea éste simbólico, discursivo o material.

¹⁴² Disponible en http://www.acnur.org/index.php?id_pag=5519, consultado el 21 de septiembre de 2012.

personería jurídica, acceder a recursos, postular a proyectos y, en últimas, constituirse como ente público¹⁴³. Esto refuerza lo que Miguel Vasquez, director de Etnias, denunciaba en 2009:

El enfoque diferencial para el abordaje es más un discurso que una realidad, y las instituciones están lejos de promover una real inclusión de estas poblaciones a la ciudad respondiendo a sus particularidades sociales y culturales empezando por el lenguaje ya que por lo general las etnias son consideradas en el “paquete de población vulnerable” lo que va en detrimento de su autonomía y el reconocimiento de la diversidad (Vásquez 2009:28)

No obstante estos obstáculos legales o los alcances reducidos que tiene en la realidad esta institución, el cabildo no deja de ser menos interesante para entender los diferentes procesos organizativos de los migrantes indígenas sobre todo si los comprendemos a la luz de las actuales políticas diferenciales para los grupos indígenas del país y de las ciudades. Es así como en mayo del 2011 surge el Cabildo Indígena Uitoto de Bogotá (CIUB) -aun en proceso de reconocimiento al momento en que se escribe esta tesis- una vez elegidos por votación sus representantes.

Uno de sus fundadores, Claudino, nos relataba los inicios de este proceso en una entrevista realizada en 2012 en Bogotá¹⁴⁴:

—Anteriormente pues había manifestaciones indígenas del Distrito, pero cada uno andaba por su lado. El Distrito, a través del IDPAC, realizaba lo que se llaman los diferentes Encuentros de Pueblos Indígenas y entonces andaban los líderes de nosotros cada uno en su cuento...En ese proceso, ya a partir del 2010 con el tercer o cuarto Encuentro de Pueblos y como se venía hablando de las políticas públicas del Distrito pues empezamos a ver como meternos a eso de las políticas públicas. Y para participar había que organizarse, visibilizarse, porque nosotros no teníamos respaldo de ninguna organización nacional, ni de la Amazonia como la Opiac, ni nacional como la ONIC (...). En esas mesas de diálogo nació la iniciativa como de montar una figura como la OPIAC pero aquí en Bogotá, con pueblos de la Amazonia, de diferentes pueblos del Vaupés, del Amazonas, del Caquetá, de diferentes departamentos y con diferentes pueblos, montar una organización acá en Bogotá porque como no eramos reconocidos por la Opiac ni nada de esas cosas.. Entonces hicimos varios encuentros y se montó una junta directiva. En ese tiempo nos reunimos ya uitotos, Alpidio, Willer, mi persona, y bueno, mire que ha sido difícil ponernos de acuerdo como indígenas, más aún como pueblos indígenas de la amazonia! Porque somos pueblos con diferentes lenguas, con diferentes costumbres. Entonces más bien por qué no pensamos ya en nosotros como uitotos, sea de donde sea! De Leguizamo, de Puerto Asis, de Leticia, de Araracuara.. y eso fue lo que acordamos. Buscamos unos líderes para que llevaran esta propuesta. Eso no fue fácil pero teníamos la ventaja que conocíamos distintas personas de las instituciones, en el IDPAC, en Asuntos Etnicos.. Además, en esos Encuentros nos habían enseñado ya los lineamientos de la política pública y teníamos la experiencia del Jardín Infantil con la Secretaría de Integración, teníamos la experiencia de haber presentado esa propuesta educativa y eso como que fortaleció. Eso nos dio las bases para demostrar que nosotros si nos estábamos organizando como comunidad.

¹⁴³ Esto también ha generado fricciones entre los mismos grupos indígenas. En el caso bogotano, un líder nos relataba que ASCAI, la asociación de cabildos Indígenas, ha bloqueado el acceso a proyectos e iniciativas a los grupos que se encuentran en proceso de reconocimiento.

¹⁴⁴ Entrevista a Claudino Pérez, uitoto proveniente del Encanto, Bogotá, septiembre de 2012.

Vemos aquí cómo, a pesar de haberse planteado como una propuesta organizacional para los diferentes migrantes amazónicos, igualmente dejados a la deriva por las organizaciones políticas regionales y nacionales, primó la escogencia del etnónimo uitoto, como categoría de adscripción para la *Gente de Centro*. Es interesante anotar que estas fricciones lingüísticas y culturales entre las diferentes sociedades amazónicas fueron las mismas a las que los dirigentes de antaño tuvieron que enfrentarse en el proceso que dio origen a los resguardos, cabildos y organizaciones políticas actuales. Podríamos adelantar entonces que la dificultad de pensarse en términos supra-étnicos, bastante presente en el caso amazónico, también se traslada a los contextos urbanos. Esto no es del todo anódino en la configuración del campo de la etnicidad urbana y de la cartografía de actores e instituciones a las que nos referíamos más atrás pues, aunque existen múltiples vínculos entre indígenas del Amazonas y del Vaupés por ejemplo, *lo uitoto* empieza a perfilarse progresivamente como hegemónico frente a otras distinciones regionales y étnicas.

En la ciudad de Leticia, el Cabildo de Pueblos Indígenas Urbanos de Leticia –CAPIUL– responde también a la demanda de algunos líderes urbanos y al acompañamiento legal de un joven abogado leticiano, de madre uitoto, quién ha estado a la cabeza de las propuestas, iniciativas y diligencias formales del cabildo. Como su nombre lo indica, éste reúne población ticuna, uitoto, cocama, bora, yucuna, miraña, yagua, muruy, matapi, carijona, ocaina, macuna, andoke, tanimuca, nonuya y cubeo, sin recurrir a un étnonimo particular. Esta elección concuerda con la apropiación indígena de Leticia y con su organización social puesto que, como ya hemos mencionado en capítulos anteriores, ha primado aquí una lógica multiétnica que construye un actor indígena genérico, en oposición (y alianza) con otro minoritario pero detentor de la mayoría de espacios de poder: el blanco. Lo novedoso resulta entonces de la reivindicación de la condición urbana y del derecho a la ciudad en un contexto en donde la mayoría de antecedentes organizativos habían buscado la consecución de territorios en las zonas periféricas y relativamente “rurales” del municipio.

En la medida en que en Leticia no existen las mismas disposiciones para los indígenas urbanos que para Bogotá ni mucho menos se cuenta con un corpus legal como el Decreto 543, allí el cabildo ha sido posible invocando otros recursos formales. Entre estos sobresalen la inclusión de los indígenas en el Plan de Desarrollo de Leticia, el Auto 004 para la población indígena desplazada en Colombia y el Plan de Gobierno del gobernador actual Carlos Arturo Rodríguez (2012-2015).

El primero es un requisito obligatorio y se refiere a la descripción detallada de las acciones que emprenderán los gobiernos y las administraciones locales durante un período de gobierno

establecido. Mediante una hábil maniobra interpretativa, CAPIUL apeló a la mención en el Plan de Desarrollo Departamental en curso de la Ley 1450 de 2011. En esta se obliga a la “Protocolización de las Consultas Previas” es decir, la necesidad de consultar con las autoridades indígenas de un territorio específico cualquier tipo de proyecto, medida legislativa, administrativa obra o actividad que pueda traer consecuencias para dichos grupos. Este derecho surge de la Constitución de 1991 y busca proteger la integridad cultural, social y económica y garantizar el derecho a la participación de los grupos étnicos reconocidos. CAPIUL reivindica, al conformarse como cabildo y por ende como autoridad indígena, el derecho a participar y ser consultado en los Planes de Desarrollo, al definirlos como un conjunto de políticas públicas que pueden afectarlos, como también a ser sujetos de derechos de las medidas que se establezcan en ellos.

El segundo, el Auto 004 de la Corte Constitucional colombiana fue dictado en 2009 para reconocer que “algunos pueblos indígenas de Colombia están en peligro de ser exterminados – cultural o físicamente– por el conflicto armado interno, y han sido víctimas de gravísimas violaciones de sus derechos fundamentales individuales y colectivos y del Derecho Internacional Humanitario”¹⁴⁵. Aunque esta situación no es para nada novedosa, el Auto 004 ha sido interpretado como una medida mucho más eficaz en la lucha contra estos flagelos pues la misma Corte reconoce que hasta el momento la respuesta de las autoridades estatales a la crítica situación de varios grupos se había dado principalmente a través de la expedición de normas, políticas y documentos formales. Estos, a pesar de su valor, han tenido repercusiones prácticas precarias por lo que el Auto se propuso 1) realizar acciones de prevención y protección, atención humanitaria, y restablecimiento con enfoque diferencial 2) promover la capacitación y sensibilización a representantes de las entidades territoriales y las comunidades y 3) Aplicar el “Plan Integral de Apoyo a Comunidades Indígenas en Alto Grado de Vulnerabilidad y Riesgo de Desaparición”, aprobado desde junio de 2006. Como era de esperarse, esta medida ha dado lugar a acalorados debates sobre cuales son esos grupos cuya atención debe ser prioritaria y la naturaleza de las ayudas que deben recibir. En concordancia con estas disposiciones CAPIUL opta por definir a su población como desplazados, abogando otro recurso legal que dicta que

El tercero se refiere a la mención en el Plan de Gobierno del entonces candidato a la gobernación del Amazonas Carlos Arturo Rodríguez quién aseguró: “Quiero consolidar relaciones de respeto con las comunidades indígenas, dueñas ancestrales de este territorio, gobernar juntos y construir con ellos un progreso que no atropelle sus culturas” (Plan de

¹⁴⁵ <http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/autos/2009/a004-09.htm> consultado el 1 de octubre de 2012.

Gobierno 2012-2015). En consecuencia CAPIUL reafirma la necesidad de una política basada en la concertación productiva y de respeto a los derechos de los Pueblos Indígenas, objetivo para el cual han consolidado sus propios lineamientos de política pública.

Uno de los elementos más interesantes en este proceso ha sido el recurso a la categoría de *población vulnerable*. No queremos aquí cuestionar la validez de la apelación a dicha categoría puesto que ya hemos señalado en varias oportunidades la precariedad en la que se encuentran los indígenas y la multiplicidad de razones que explican su presencia en el casco urbano y la periferia de la capital amazónica. Nos interesa, en primer lugar, indagar por el significado que este adquiere en el caso de los indígenas del casco urbano de Leticia y, en segundo lugar, mostrar que este concepto se constituye, en este caso, en un marco de acción particular que difiere del que ha sido escogido por esta misma institución en el caso bogotano. CAPIUL expone en un documento presentado a la Alcaldía que muy amablemente nos fue facilitado para esta investigación:

En este momento las Entidades Públicas, han de tener presente la importancia de desarrollar las Políticas Públicas diversas para lograr el objetivo de superar el estado de cosas inconstitucionales en que nos encontramos los Pueblos Indígenas, en condiciones de “Vulnerables entre los más Vulnerables y en peligro de extinción física y/o cultural” manifestadas a todo lo largo de nuestra existencia (2012:5)

Con respecto a esta idea de vulnerabilidad, el CIUB recalca su posición explicando:

En Bogotá el problema es que existen dos instituciones diferentes y cada una tiene, como quien dice, su gerencia étnica. Una en la Secretaría de Gobierno y otra en la Secretaría de Integración que tiene la Mesa de Concertación Distrital. Ellos trabajan es para apoyar a la población vulnerable, osea los desplazados, los..los pobrecitos! Allá están los pobrecitos que hay que atenderlos, diga usted el caso Embera! Son asistencialistas pero no dan nada! Sólo hay apoyo organizativo porque no maneja recursos tampoco. Eso se ha convertido es en un fortín político. En cambio nuestra posición va a que nosotros tenemos todas nuestras tradiciones culturales y las queremos hacer visibilizar. Eso ya tendría más peso porque se podría hablar digamos de autonomía, de autoridad. Nosotros queremos que nos reconozca es la Gerencia de Gobierno porque ya tenemos espacio en las Mesas, en esos espacios, pero nosotros queremos ser un cabildo como ente público indígena (Entrevista a Claudino Pérez, Bogotá 2012).

Como lo ilustran estas citas, la misma estructura del campo de la etnicidad urbana en Bogotá ha fortalecido la política de *visibilidad selectiva* mencionada anteriormente, escindiendo el campo entre indígenas vulnerables –los embera son su prototipo- e indígenas que buscan ser reconocidos en tanto parcialidades culturales autónomas; mientras que en Leticia la única posibilidad de reconocimiento formal la da justamente el marco de la acción humanitaria desde el cual algunos grupos indígenas entran a formar parte de los “vulnerables entre los más vulnerables”. En palabras de las directivas de CAPIUL:

Nuestros Pueblos Indígenas se encuentran indefensos, expuestos al conflicto armado, en una pobreza extrema, en abandono institucional, hay desatención en salud,

incomunicación total, desabastecimiento de alimentos, control sobre la movilidad de alimentos y personas, y sobre todos sus bienes y servicios básicos todo ello causa desequilibrios estructurales, se les irrespeta a las autoridades tradicionales. También se percibe el despojo territorial, lo cual afecta los sitios sagrados, todo lo anterior se suma a una serie de situaciones y procesos que hoy ya no se pueden ocultar y es la pobreza extrema, la inseguridad alimentaria, alta mortalidad infantil, alta tasa de enfermedades prevenibles, y un alto debilitamiento étnico, social y cultural (2012:10)

En vista de que las investigaciones que dieron fundamento al Auto 004 para realizar la lista de los grupos que entrarían a formar parte de la categoría de *vulnerables* han sido fuertemente controvertidas y no necesariamente cobijan a toda la población de cabildantes reunida por CAPIUL, la situación de desplazamiento ha entrado a justificarse incluso desde la experiencia misma de las caucherías, reactualizando dolorosos referentes de memoria:

Es necesario tener en cuenta nuestra historia en la Guerra hispánica, los devastadores efectos de la Industria del Caucho, las consecuencias de los procesos de colonización posteriores a la guerra colombo-peruano y al conflicto interno de las tres últimas décadas en sus efectos a todos los Pueblos Indígenas con sus diferencias culturales y la hecatombe demográfica sufrida (CAPIUL 2012:2)

Con esta comparación de citas y testimonios hemos querido mostrar que cada institución ha respondido a la capacidad de los indígenas migrantes para apropiarse de los recursos legales disponibles, adaptando sus demandas y posiciones, afianzando un conocimiento propio del funcionamiento burocrático de cada contexto urbano y ganando espacios de participación y vocería, incluso mediante el recurso a referentes de memoria de un pasado doloroso y de un presente no menos alentador.

Lo anterior no quiere decir que los cabildos respondan exclusivamente a los “espacios de luz” de cada ciudad o que sean simples réplicas instrumentales y oportunistas a la legislación existente. En ambos casos y aunque no hayan sido formalmente reconocidos, consideramos que CIUB y CAPIUL han empezado a construir un discurso propio que intenta demostrar las múltiples posibilidades que surgen de entender lo indígena en lo urbano. Esto es especialmente válido si tenemos en cuenta que las autoridades de los cabildos no devengan salario alguno por su trabajo y que, en ausencia de reconocimiento y personería jurídica, tampoco cuentan con recursos a su cargo. Su labor depende únicamente de su poder de convocatoria y de la articulación de un discurso propio que logre captar la atención de una población que, como ya vimos, es en extremo diversa y diferenciada entre sí.

2. *Hablando desde la ciudad*

A nuestro juicio, una de las incidencias más sobresalientes del paso de las “asociaciones” a los “cabildos” ha sido el reconocimiento de la naturaleza permanente del proyecto migratorio de la *Gente de Centro*. Como habíamos visto en otros apartes de este trabajo, una de las características principales de la migración de estos hombres y mujeres indígenas radicaba en la definición de su estadía en la ciudad como transitoria, por lo que se hacía necesario desarrollar toda una serie de vínculos materiales, administrativos y sociales con las comunidades de origen en aras de asegurar un lugar en los territorios amazónicos. La creación de cabildos urbanos, aunque no cuente por el momento con recursos de transferencias ni se traduzca en los beneficios específicos que evocaba la gobernadora del Cabildo Centro de la Chorrera – acceso prioritario a la salud y al sistema de pensiones- ha traído consigo una reconceptualización del proyecto migratorio sumamente sugestiva en términos de las posibilidades que representa. En palabras del líder bogotano ya citado:

–Cuando nos organizamos dijimos internamente, no queremos meternos en problemas con las autoridades de allá. Este es un proceso que vamos a construir los que realmente estamos convencidos que ya estamos en la ciudad; entonces no contamos aquí con estudiantes universitarios que llegan aquí por cierto tiempo, por decir tres o cinco años y que tienen que regresar a la comunidad porque para eso se vinieron. Que nos acompañen en el proceso, que vengán a las reuniones sociales, que nos ayuden, pero no para meterse en el censo. Somos la gente que ya tenga su visión clara; no es que un tiempo estoy aquí y otro allá”.

Se plantea así la necesidad de un proceso auto-reflexivo importante por parte de los hombres y mujeres migrantes que implica un compromiso con el cabildo y su propuesta. Esto también ha requerido de una discusión mucho más articulada entre las autoridades políticas y tradicionales del Predio Putumayo sobre las condiciones de existencia de estos cabildos urbanos pues, por lo menos en Bogotá, la Mesa de Concertación estableció como requisito al reconocimiento de los cabildos urbanos una “certificación de origen” en donde se estableciera por las autoridades competentes de La Chorrera, El Encanto, Araracura, Puerto Arica y Leticia quiénes eran los aspirantes al cabildo y de dónde venían. En este proceso las autoridades tradicionales se han desplazado a la ciudad.

–En el proceso de visibilización en el que estamos, el Jardín Botánico nos entregó el espacio de la maloca y eso fue un punto a favor para nosotros. Usted habla aquí de tradiciones y de todas esas vainas y usted va a los Encuentros a ver a los otros pueblos y sí, pues más o menos tienen que mostrar. Pero ver a los uitotos reunidos, danzando, haciendo su ceremonia ¡eso es novedoso! Y entonces en esos espacios han llegado ‘abuelos’ de Chorrera y de Leticia y han visto y nos hemos sentado a mambear y ellos dicen: eso viene desde nuestra ley de origen, en un comienzo todo sabedor tenía su propia maloquita y sus hijos crecieron y aprendieron, y si ya no pueden estar en nuestra

maloca pues vayase a otra parte y haga su maloquita porque así su hijo va a aprender. Eso no se mezquina, no hay por qué oponerse si lo que nosotros enseñamos es *palabra de mambe y ambil* para que la gente viva bien”.

Como vemos, más que el apoyo de las organizaciones políticas que continúan reticentes, el sustento por parte de las autoridades tradicionales a la viabilidad de las iniciativas organizativas urbanas ha dado un impulso definitivo a la construcción de un proyecto de continuidad y reinterpretación cultural que ha tenido en las malocas de la ciudad un soporte fundamental. Si en Bogotá fue el Jardín Botánico quien otorgó el espacio y los recursos para la construcción de la maloca, en el caso de Leticia fue el alcalde quien cedió, en acorde con sus promesas de campaña, un terreno para la construcción de una maloca que hoy se erige muy cerca del límite fronterizo con Tabatinga. Dichas malocas, como habíamos mencionado en el capítulo 6, han proporcionado un lugar de encuentro importante para la población migrante, han promovido espacios de discusión y de actividades rituales y han sentado las bases para que los *ancianos* –siembren” su palabra.

Imagen 2. Maloca de CAPIUL, fotografía Enrique Sánchez, marzo 2012.



Ahora bien, tanto CAPIUL como CIUB conciben este proyecto de vida en la ciudad en diferentes términos. Para el cabildo leticiano uno de los principales objetivos es el de proponer ~~una~~ política de desarrollo orientada hacia la satisfacción de las necesidades¹⁴⁶ humanas con enfoque diferencial que trasciende la racionalidad económica convencional porque compromete al ser humano -y la libertad de desarrollarse como indígena- en su totalidad”

¹⁴⁶ Las necesidades no sólo son carencias sino también, y simultáneamente, potencialidades humanas individuales y colectivas.

(CAPIUL 2012:16). Dicha política, que como vemos, apela a una visión ~~holista~~” e ~~indígena~~” de las necesidades, propone diferentes ámbitos de acción entre los que se encuentran la subsistencia, la protección, el afecto, el etendimiento, la participación, el ocio, la creación, la identidad y la libertad (citados en este orden en el documento referido).

A través de esta propuesta, el cabildo hace un diagnóstico de la situación de los indígenas urbanos resaltando la falta de protección de los pueblos indígenas urbanos en el ordenamiento jurídico municipal y departamental; la inestabilidad laboral; la imposibilidad de asignación de tierras a la población indígena en la zona urbana de Leticia; las limitaciones al desarrollo de actividades propias como las chagras urbanas y los espacios sociales y físicos para la reproducción cultural; la falta de planes de vivienda que cuenten con un enfoque diferencial; el deterioro de la memoria social, el abandono de la lengua materna, la pérdida de los sistemas de valores y el abandono de las prácticas culturales colectivas; e incluso la ~~falta~~ de sentimiento de amor y compasión al prójimo y peregrino” (CAPIUL 2012:18).

Como alternativas para estas y otras carencias, el CAPIUL desarrolla una serie de estrategias que incluyen reglamentar el derecho a la seguridad social y a la salud, poner en marcha programas de educación intercultural, fortalecer un plan integral de seguridad alimentaria (que incluye créditos para familias, tecnologías de producción ecológicas, fomento a las chagras urbanas), la formulación de proyectos urbanos integrales indígenas en el municipio de Leticia, implementar programas de titulación individual o colectiva de predios a población indígena urbana con alto grado de vulnerabilidad, desarrollar un sistema de comunicación intercultural indígena articulado a los sistemas de comunicación locales, regionales, nacionales y globales, entre otros.

Resaltamos aquí el valor de este tipo de iniciativas que lejos de plantear proyectos exclusivos de comunalización y sectorización étnica propenden por una serie de mejoras integrales, en concordancia con las instituciones y la legislación existente. Resulta interesante observar como se construye poco a poco una noción de ~~buen vivir~~” en donde la ciudad no entra ya en contradicción con unos ideales de vida que los migrantes conceptualizan como posibles y acordes con sus propios valores de abundancia. Por su puesto su realización, en condiciones como las que acusa la ciudad de Leticia, está lejos de ser un asunto resuelto. No obstante, la consolidación de directrices y de propuestas que partan desde los mismos indígenas es ya un peldaño avanzado en el camino al reconocimiento como actores de pleno derecho en la ciudad.

Por su parte, para el cabildo bogotano, su función principal es la de promover un proceso de fortalecimiento cultural, orientado a afianzar los marcadores “visibles” de la etnicidad de la *Gente de Centro*. Claudino aclara:

–El cabildo no es una cuestión política sino una cuestión tradicional. La política es otro cuento aparte, por ahora nosotros queremos es el fortalecimiento cultural. Y ese es el temor que tenemos frente a nuestros jóvenes. Mire por ejemplo lo que pasa con el Jardín Infantil. Los niños vienen de un proceso como indígenas. Terminan su período y se meten a un colegio normal y todo se perdió ahí”.

En este sentido, la recuperación de la lengua, la confección de artesanías, el aprendizaje de cantos y bailes son algunos de los puntos en los que piensa concentrarse su acción una vez otorgado el tan esperado reconocimiento formal. Por el momento se han designado nuevas autoridades tradicionales en la capital que, desde los espacios ganados –la maloca y el Jardín Infantil-, colaboran impartiendo sus conocimientos a los pequeños y a todos aquellos interesados en asistir a la maloca, “una maloca de puertas abiertas”, en palabras del Cabildo. Así mismo, empieza por primera vez a construirse una *utopía comunitaria*:

–Este 2012, que para muchos quiere decir el fin del mundo ha sido para nosotros el renacer del mundo, ha sido muy benefico. Resulta que unos amigos quieren darnos unos terrenos en Usme¹⁴⁷; la idea es consolidarnos con el reconocimiento del cabildo, para de aquí a diciembre tener el terreno. Son 10 hectáreas y la idea es trasladarnos a esos terrenos, formar una comunidad. Ya una vez que tengamos un territorio de uso colectivo que nos reconozcan como resguardo y así ya tenemos transferencia y tenemos todo! Llevaríamos el jardín Infantil para allá y eso ya sería un proceso de fortalecimiento. Nosotros tenemos toda la cultura y hasta los abuelos nos han donado su palabra. Por eso es cuestión de reunir los mayores, llevarlos para allá. Eso sí, esto es para quienes quieran mantener la tradición.

Mire, a nosotros nos ha faltado un poquito para salirnos a la calle como los embera porque las cosas son muy duras en la ciudad. No hemos terminado como ellos porque a nosotros nos enseñaron es a trabajar. Por eso, si sale lo de la comunidad, yo soy el primero en irme! Así haya chisme, problemas, lo que sea. Eso es cerca al paramo de Sumapaz entonces nosotros en nuestra propuesta al Distrito vamos a ver también cómo proteger esa zona, la naturaleza, la cuestión ambiental desde la cultura. Lo que tenemos que resolver es cómo articular los saberes y como hacer para que la gente quiera mantener ese proyecto juntos.”

Nos atrevemos a calificar esta iniciativa en términos de utopía en dos sentidos. De un lado, no podemos evitar cierto escepticismo sobre las posibilidades de realización de dicho proyecto. En Leticia hemos ya nombrado las múltiples iniciativas fallidas de este corte. Esto como consecuencia, en primer lugar, de los intereses reales de quienes “donan” estos terrenos. En un país en donde la tierra ha sido, desde su fundación, sinónimo de poder político y económico y centro de todas las disputas, debería resultar sospechoso que alguien esté dispuesto a regalar una porción nada despreciable de tierra en una zona peri-urbana cada vez más disputada por

¹⁴⁷ Usme es una de las localidades más extensas de la ciudad de Bogotá. Ubicada en el extremo sur de la ciudad, en límites con zonas de páramos y humedales, es también una de las más deprimidas de la capital.

todo tipo de urbanizadores. En segundo lugar, el fracaso de otras iniciativas similares se ha debido a una malinterpretación, por parte de los indígenas, de un corpus legislativo que no busca en ningún caso otorgar territorios y que suele ser de corte altamente restrictivo a la hora de enunciar unos criterios de autenticidad que son por demás esencialistas y ruralocéntricos. A esto se suman las dificultades inherentes a la organización social de los indígenas bogotanos en donde ha prevalecido una tendencia a la dispersión, aguzada por el conflicto social como dinamizador fundamental de las relaciones intra-étnicas.

Sin embargo, vemos simultáneamente en esta idea una utopía en el sentido más creativo del término. En el contexto de unas condiciones de vida que se han deteriorado a pasos agigantados, tal como describimos en detalle en el capítulo 5, la posibilidad de un territorio propio en donde pueda construirse un proyecto moral y cultural de abundancia y bienestar florece como un oasis en medio del desierto y testimonia del resurgir inesperado de formas de cohesión social y de compromiso individual con la construcción de la etnicidad urbana como una alternativa de vida. Este tipo de iniciativas, aunque nunca lleguen a realizarse, constituyen un norte posible en el difícil camino recorrido por la *Gente de Centro* en Bogotá, un horizonte de posibilidades en donde no se trata de reproducir la *comunidad* per se, sino de proponer una forma alternativa y auténtica de vivir la ciudad en colectivo. Después de todo ¿Qué queda de una sociedad si ya no existen utopías?

Conclusión: ¿hacia el surgimiento de un actor político?

—El proceso histórico nuestro ha sido eso desde las caucherías. Cuanta gente no se fue para el Perú, cuanta gente no ha dispersado al Caquetá, al Putumayo...y esa misma dispersión ha llegado a Bogotá, pero por estar en la ciudad no podemos andar cada uno por su lado, si entendemos la tradición. Porque si no entendemos la tradición pues yo vivo en la ciudad y soy cualquier contribuyente más pero si entendemos la tradición ya el lenguaje cambia, uno es indígena y como indígena tiene otro estatus” (C.P. hombre uitoto proveniente del Encanto, Bogotá 2012)

Tras este recorrido por los procesos organizativos de la *Gente de Centro* en Bogotá y Leticia podemos nuevamente preguntarnos hasta qué punto los nuevos campos de la etnicidad urbana han producido cambios significativos en lo que venía ocurriendo hasta el momento en ambas capitales, tanto a nivel de su relación con los gobiernos de las ciudades como de sus propios procesos organizativos como grupos distintivos.

Como vimos aquí, el “renacer de Bakata” y la voluntad política de abrir un espacio de visibilidad para los indígenas urbanos en Leticia, aunque han traído consigo avances incuestionables, resulta todavía en discursos fragmentados y, desde muchos ángulos,

restrictivos. Aunque coincidimos con Marta Zambrano (2011) en que los reconocimientos por parte de los gobiernos centrales, distritales y municipales han dado un impulso renovador a la cuestión de los indígenas urbanos y una serie de tentativas de política pública han permitido la consolidación de iniciativas más duraderas por parte de actores sociales cada vez más organizados¹⁴⁸, creemos que las condiciones de posibilidad de dichas iniciativas responden a una valoración ciertamente diferente y más positiva de lo indígena pero en realidad no mucho más abierta. Esto se ha traducido en una política de *visibilidad selectiva* cuya aplicación ha generado un campo de luz reducido que ha dejado a muchos en la sombra.

En Bogotá, sostenemos que a través de dicha política ciertas jerarquías étnicas se han sumado a las que ya existían en la ciudad. Por ejemplo, grupos como los arhuacos de la Sierra Nevada y los distintos grupos originarios de los departamentos del piedemonte amazónico (inga, kamsá, kofan) han sido objeto de una *visibilidad positiva* en cuanto se consideran poblaciones emblemáticas de un pasado precolombino digno, visible en marcadores étnicos llamativos para los bogotanos como los vestuarios tradicionales y el uso de la lengua o porque representan ideales de resistencia al capitalismo y la modernidad, como ocurre con los grupos caucanos (nasa, guambiano). Del otro lado del espectro, grupos como los embera, en situación de mendicidad, han sido hipermediatizados pero desprovistos de toda agencia, al ser victimizados y presentados como poblaciones que sufren un franco proceso de decadencia. Entre tanto, los miembros de otros grupos, por ejemplo los que provienen del Vaupés, continúan sin tener acceso a este campo de visibilidad.

En Leticia, esta misma política, definida en función de los diferentes recursos legales a los que han apelado los indígenas, ha llevado al cabildo a definirse bajo el complejo término de población desplazada y vulnerable. Esto no es en sí problemático ni mucho menos discordante con la realidad que viven los actores indígenas leticianos; sin embargo, consideramos que esta opción resulta igualmente limitante en principio porque está supeditada a los marcos de la ayuda humanitaria y a los criterios de veracidad acordados por las organizaciones gubernamentales y no gubernamentales; y, como segunda medida, porque no permite a los actores reivindicar la legitimidad de su presencia en la ciudad, aun cuando estos cuentan con un proyecto sumamente interesante de “buen vivir” que incluye acciones y propuestas precisas tanto como realizables.

¹⁴⁸ Los Jardines Botánicos de Bogotá y, más recientemente de Medellín, han sido instituciones claves en el apoyo a la Gente de Centro como también algunos miembros de las entidades distritales, por ejemplo en el IDPAC.

En segundo lugar, la profusión de instituciones¹⁴⁹ que participan en este nuevo campo de la etnicidad urbana han complejizado “las reglas de juego” para los actores étnicamente diferenciados. Dichas instituciones, al vehicular su propia versión de lo que debería ser lo indígena en lo urbano¹⁵⁰ se han apoyado muchas veces en la definición de identidades restrictivas y de políticas de reconocimiento que orientan a su manera los derechos a reivindicar. Esto se ha traducido en una situación ambigua para los indígenas residentes en la ciudad. De un lado, se han multiplicado sus interlocutores, aumentando considerablemente sus posibilidades de organización y de consecución de recursos o ayudas particulares; pero del otro, los criterios a los que está supeditado el apoyo de estas instituciones reproducen visiones sumamente circunscritas de lo indígena que obligan a los actores a incorporar posturas esencialistas sobre sus identidades, lealtades, costumbres y formas de organización, a la manera de lo que Trouillot (2003) ha llamado la reproducción del *nicho del salvaje*. En este orden de ideas, Margarita Alonso, al hacer un balance de estas políticas, anota:

Se identifica una clara prioridad por la interculturalidad y por eventos en donde se difundan los conocimientos y prácticas indígenas, pero falta una mayor operatividad de programas que realmente ayuden a mejorar las condiciones de vida de los indígenas habitantes en la capital (2008:219).

En efecto, el recurso constante a la patrimonialización y folklorización de ciertas manifestaciones culturales indígenas ha tendido a oscurecer el hecho de que estas poblaciones, más que otras, acusan condiciones muy desfavorables de vida, agravadas por deficiencias estructurales de sus regiones de origen que influyen en menores posibilidades de acceso a la educación básica y superior, a la salud y a otros derechos básicos (Alonso 2008). Por su parte, en Leticia, en ausencia de este tipo de recursos, la única posibilidad ha sido la de acogerse a los marcos asistencialistas de acción gubernamental que continúan reproduciendo

¹⁴⁹ Entre estas se encuentran la Secretaría de Integración Social, el Instituto Distrital para la Participación y Acción Comunal (IDCPAC), el ministerio de Cultura a través de su Dirección de Poblaciones, el Ministerio del Interior, el Instituto Colombiano de Bienestar Familiar y un centenar de ONG's de diferente alcance y tamaño.

¹⁵⁰ Una situación que se presentó hace poco en un evento realizado por el Ministerio de Cultura puede ser ilustrativa de este propósito. Se trató de la sesión final de un concurso de cocinas regionales en la que los finalistas fueron una mujer campesina boyacense, un grupo de jóvenes afro-colombianos del Pacífico y un grupo de indígenas uitoto, vinculados al proceso del Jardín Botánico. Este evento, al que se le dió una importancia significativa en términos de la publicidad y de los invitados que convocó, tenía dentro de los jurados a reconocidos antropólogos especialistas en cocina. Los uitoto optaron por incluir dentro de su puesta en escena culinaria —la tradición” por lo que los concursantes cocinaron vestidos a la usanza amazónica tradicional y movilizaron en su presentación varias referencias a su región de origen, a sus abuelos y a su mitología. Los antropólogos del jurado, molestos por la “especialización” cultural que presenciaban, descalificaron públicamente a los concursantes, acusándolos de “usurpadores de la tradición”; remarcaron, así mismo, la “falta de legitimidad” que, a su juicio, tenía esta escenificación cultural a miles de kilómetros de sus comunidades que además, poco tenían ya de tradicionales. Resulta paradójico que en la mayoría de escenarios étnicos urbanos se les exija vestirse “a la usanza tradicional” y que en este, los antropólogos los descalifiquen justamente por esta misma acción. Pareciera que en este tipo de eventos es el antropólogo quien tiene el poder de decidir que es lo legítimamente indígena y cómo utilizarlo, reproduciendo la ecuación entre saber/poder que tanto le ha costado a esta disciplina.

la idea de “fuera de lugar” de los migrantes indígenas en las urbes. Las poblaciones indígenas se han visto así proyectadas a un escenario en donde es necesario saber aprovechar cada recurso y espacio de acción posible en aras de dar resolución a los problemas más apremiantes y consolidar un espacio de participación, en sus propios términos.

En este sentido, a nuestro juicio, si Bakata renace y si los indígenas leticianos hoy pueden llamarse urbanos, no es precisamente porque desde las instituciones y políticas públicas se esté generando un escenario realmente incluyente, ni porque los ciudadanos “de a pie” estemos dispuestos a aceptar que la ciudad es tan nuestra como suya y que no se encuentran aquí únicamente como víctimas que esperan con ansias el regreso a sus territorios de origen. Bakata renace y los indígenas urbanos de Leticia reclaman el derecho a un territorio propio porque en este reducido marco de acción emerge una voz articulada desde los propios migrantes, o por lo menos desde un sector de los mismos, que se muestra dispuesta a asumir el compromiso con un proyecto cultural, moral, político de habitar la ciudad a su manera. Esto, desde su propios ethos de abundancia y desde sus propias malocas que, aun rodeadas de edificios, están llamadas a cumplir con la función de convertirse en un espacio de cohesión y reflexión profunda sobre lo que significa ser indígena y ser urbano. Las condiciones parecen finalmente estar dadas, por lo menos en lo que respecta al conceso de las autoridades tradicionales –más no políticas- de las comunidades de origen y al posicionamiento de líderes y organizaciones preparados a adjudicarse la responsabilidad pública y personal del proyecto de la etnicidad urbana. No obstante, las políticas públicas, la estrechez de sus marcos normativos y la necesidad permanente de someter los procesos sociales a pruebas de una autenticidad definida en los términos de los ‘ministros del conocimiento’ –para utilizar el término de Michel de Certeau-, se han convertido en grandes obstáculos para iniciativas que muy probablemente mejorarían la situación de los indígenas urbanos.

Pero las limitaciones no sólo vienen de las políticas y de la acción restrictiva de las instituciones. A nuestros ojos, el reto más grande que enfrenta la *Gente de Centro*, tanto en Leticia como en Bogotá, recae en su propia *cohesión* como sujeto político. Hasta el momento los procesos organizativos han surgido desde iniciativas “desde arriba” que, aunque se han traducido en beneficios momentáneos y en la ganancia de espacios de acción más sólidos por ejemplo, para las mujeres indígenas, estas han sucumbido ante los intereses personales y las tensiones inter-étnicas. Por su parte, en los casos como el de Nuevo Milenio, en donde las mujeres han puesto todo sus esfuerzos y recursos sociales en la consecución de mejores condiciones de vida, las lógicas del clientelismo y las mismas restricciones de las políticas

multiculturales de corte etnicista, han generado un clima de tensión mucho más que de unidad.

Por ello, a algo más de un año de creados los cabildos urbanos, los líderes y lideresas deberán tener la lucidez suficiente para identificar sus propias vías de acción y no intentar adoptar, a toda costa, la *coherencia* que se propone desde la *luz hegemónica* y que en muchos casos desconoce las particularidades de su apropiación de los contextos urbanos. En su capacidad de encontrar maneras de negociar lo cotidiano y de crear marcos de interpretación lo suficientemente inclusivos para reconocer las diferencias que existen entre los migrantes y sus proyectos de vida en la ciudad, radicará el éxito de estas nuevas instituciones. No obstante, consideramos que dicho éxito no debe ser medido únicamente en términos de los beneficios que se obtengan del anhelado reconocimiento formal por parte de los gobiernos urbanos pues, como ya vimos, este no significa acceso a territorios ni a muchas de las ayudas que algunos líderes esperan conseguir. Lo que si permite este espacio de luz es la posibilidad de hacer de los cabildos el locus de un proyecto de vida. Sólo en esta medida asistiremos al surgimiento de actores políticos en plena capacidad para posicionarse desde la categoría del indígena urbano.

Reflexiones finales

Imágen 27. Stencil Indígena urbano



Foto: Enrique Sánchez, 2011

Un día 4 de enero de 2011, el céntrico barrio de la Candelaria, corazón del patrimonio colonial bogotano, sede de las instituciones de gobierno y símbolo de la elite ilustrada y bohemia capitalina, amaneció “abierto de indios”. En sus blancas paredes de cal emergió misteriosamente la imagen de un indígena amazónico, ataviado con una corona de plumas y una falda ritual. En algunas paredes aparecía su rostro, en otras su cuerpo entero. Había sido plasmado allí a través de la moderna y popular técnica del *stencil*, que permite a los artistas callejeros multiplicar por decenas una rápida huella en la ciudad. Como es común en este tipo de manifestaciones, el indígena que miraba desde las paredes de la Candelaria a los transeúntes desprevenidos, quizás indiferentes a su presencia, desapareció poco a poco, dando lugar a otros carteles, graffittis y avisos publicitarios tan cotidianos en nuestros espacios públicos latinoamericanos.

Aún en su condición irremediabilmente efímera y anónima, esta expresión gráfica de la que no sabremos probablemente nada más, nos ofrece otro sugestivo objeto de reflexión para comenzar el difícil reto de concluir este trabajo que se ha propuesto ofrecer una mirada -tan solo una mirada parcial y situada- a un fenómeno que ha venido transformando la geografía de la administración -para retomar el concepto de Trouillot (2003)- ,que por tanto tiempo negó a los indígenas el derecho a la ciudad. A diferencia de esta imagen, los indígenas

urbanos, ataviados o no de exóticos atuendos están lejos de abandonar la ciudad que han hecho suya, cada vez más suya a través de sus territorialidades, sus prácticas y sus luchas cotidianas contra una precariedad compartida pero no igualmente vivida ni interpretada.

En esta sección, optaremos por volver rápidamente sobre los dos ejes analíticos que guiaron esta investigación: la movilidad y las experiencias de diferenciación y pertenencia para recoger las ideas principales que desarrollamos a lo largo del texto y preguntarnos cómo podemos caracterizar estos fenómenos en la actualidad, luego de tres décadas de migración continua de la *Gente de Centro* a las ciudades del país.

I. La migración de la *Gente de Centro* hoy

Más de 30 años han pasado desde que Rosa, Feliza y María dejaron a sus espaldas las pequeñas comunidades indígenas en las que crecieron para hacerle frente al sueño de “ser alguien en la vida”. Más de 30 años en los que los complejos procesos de globalización, descentralización y reconocimiento multicultural transformaron estas mismas comunidades, conectándolas a múltiples nodos de la geografía global. Tras este largo viaje que iniciamos en los años en que la bonanza de la coca inundó la Amazonía colombiana de objetos de deseo podemos preguntarnos ¿Qué significa partir hoy del Predio Putumayo?

Como intentamos mostrar en este trabajo, migrar sigue siendo para la *Gente de Centro* un asunto de jóvenes, una decisión fundamentalmente individual (enmarcada por supuesto en situaciones colectivas) y un hito significativo a la hora de definir el rumbo que se tomará en la vida adulta. No obstante, la migración ya no se conceptualiza por parte de los mismos indígenas como un pasaje radical entre dos mundos ni como un abandono necesario de un universo socio-cultural fuertemente desvalorizado y estigmatizado en el pasado. Dejar las comunidades y radicarse en los centros urbanos tampoco se entiende hoy como la única vía de acceso a los sectores de actividades que se pensaban adecuados para estas poblaciones: el servicio doméstico, la construcción y otros oficios de baja remuneración. Esto se había definido así dada su ubicación en el más bajo rango de la pirámide social; discurso promovido por las élites blancas, andinas y masculinas del país, pero también, arraigado en la subjetividad de los propios indígenas gracias a un modelo educativo integrador a las jerarquías de la nación y a la vez excluyente de toda posibilidad de asenso social.

En la actualidad podemos afirmar que, a través de sus proyectos de estudio y profesionalización -hoy motivos generalizados en las decisiones migratorias de hombres y

mujeres- la juventud indígena pugna no ya por una inserción absoluta a la cultura dominante sino por una *integración diferencial* a una región cuya importancia es cada más presente en sus proyecciones de vida y a un marco nacional del cual no quieren seguir estando eximidos.

En este orden de ideas, la *integración diferencial* a la que esperan tener acceso los hombres y mujeres se traduce, ante todo, en el derecho a disponer de diferentes horizontes de posibilidades a la hora de escoger un proyecto de vida posible. Esto pasa por ciertas demandas. En primer lugar, el acceso a una educación básica y superior de calidad, orientada en prioridad al trabajo *en y por* las comunidades del Predio Putumayo; a la consolidación de un mercado laboral local y nacional; a la posibilidad de tener injerencia en proyectos productivos de alta y mediana escala, proyectos de orientación turística, tecnológica, hidroeléctrica y de comunicaciones. En segundo lugar, la probabilidad de ser objetos de derechos colectivos –el territorio, la oficialidad de la lengua, la auto-determinación- sin que esto entre en contradicciones con la libre expresión de sus cada vez más disimiles subjetividades. En tercer lugar, el fomento a la expresión de una indigeneidad que se entiende menos como un estigma unificado que como un escenario de acción divergente. Por último, el deseo de ocupar un rol activo en lo que Alejandro Grimson (2006) ha llamado el “campo de interlocución” legitimado por Estado. Este es un espacio social y simbólico de organización de la diferencia que varía en cada Estado-Nación; en él, un conjunto dado de sectores poblacionales – en este caso los indígenas y las instituciones- interactúan, reconociendo en “los otros” un interlocutor necesario, aún subvalorado o rechazado. Sin embargo, sólo aquellos que adopten una identificación aceptada en el campo de interlocución, su lenguaje y sus reglas podrán intervenir en él. De allí que el proyecto *de integración diferenciada* de los y las jóvenes indígenas pasa por encontrar un lugar dentro de este campo y no de derrocarlo o de excluirse definitivamente de él.

A estas demandas se opone un sistema de desigualdad muy complejo que se nutre del espacio global tanto como de las estructuras que configuran el contexto local de la región amazónica. Este sistema de desigualdad se escuda en el reconocimiento formal de las poblaciones indígenas y en políticas diferenciales que se dicen interculturales pero que, a nuestros ojos, están colaborando con la formación de fronteras inéditas, porosas, flexibles pero infranqueables, entre los grupos sociales del mapa poblacional colombiano. Así, retomando a de Sousa Santos, podríamos decir que los pobladores indígenas amazónicos están contribuyendo activamente a la globalización de la Amazonia, pero no obstante permanecen prisioneros de su espacio-tiempo local. Ellos participan decisivamente de la creación del “~~na~~ativismo ecológico”, del discurso de la conservación, de la biodiversidad, de los derechos

humanos, del multiculturalismo global pero a su vez, permanecen más localizados que nunca, por lo menos desde las perspectivas que plantean tanto el Estado, las ONG's como las propias organizaciones políticas indígenas para la juventud. Esto se hace evidente si tenemos en cuenta que a estas poblaciones, en cuyas manos hoy hemos puesto la inmensa responsabilidad de "salvar el planeta tierra", les exigimos el mantenimiento de un estilo de vida hegemónica y políticamente correcto, que sea a su vez respetuoso del medio ambiente y suficientemente exótico para asegurar la continuidad de unas fronteras culturales que hoy se han vuelto indispensables para la imagen pública e internacional de nuestras democracias latinoamericanas. Pero al mismo tiempo, el día a día de estos jóvenes y mujeres indígenas que deben decidir entre quedarse en sus comunidades o enfrentarse a la aventura de alejarse de ellas, les exige con todas sus fuerzas que respondan con las mismas fichas de juego que nos les permitimos tener; las fichas del mercado neo-liberal con las que cualquier colombiano debe entrar en la competencia despiadada por ser parte de la ínfima minoría que podrá aspirar a una formación universitaria, a un salario mínimo o al derecho a cotizar en un fondo privado de pensiones.

Ante estas desigualdades, ante el carácter nodal que todo esto ha producido allí, la migración está siendo percibida y, en muchos casos vivida, como una respuesta desde la misma especificidad que este orden está produciendo; una especificidad "remotamente global" que da forma a lugares en donde no hay energía eléctrica pero circulan todos los referentes mediáticos de la cultura popular transfronteriza; un escenario en el cual no hay suficientes fuentes de empleo ni capacidad adquisitiva pero se cuenta con la única universidad de esta extensa zona; en donde se debe saber negociar los títulos de carbono intercambiados en las bolsas de valores de Tokio, New York y París tanto como encontrar la forma de procurarse una barra de jabón puesto que los artículos de uso cotidiano cuestan el doble que en estas cosmopolitas ciudades.

En este sentido, constatamos que para los migrantes indígenas actuales partir hacia las ciudades representa una manera efectiva de hacerse a los recursos "simbólicos y materiales" necesarios a la articulación de sus proyectos personales, de sus comunidades y regiones con la conjunción de fuerzas políticas, económicas y culturales que configuran actualmente el Predio Putumayo. Por esta razón, en cuanto a los proyectos migratorios expresados y proyectados por los hombres y mujeres, la voluntad de retorno se constituye cada vez más como la regla y no la excepción. Así mismo se generaliza un contacto más frecuente entre los puntos de partida y de destino, haciendo que la movilidad siga un patrón progresivamente multi-situado, pendular y de motivación política mucho más que económica.

Sin embargo, si entramos a considerar las condiciones reales en las que se está llevando a cabo su migración, no podemos afirmar una verdadera transformación o mejoría pues, si bien los jóvenes salen hoy con el aval de sus comunidades y familias, con proyectos mucho más definidos e incluso con mejores recursos económicos producto de este proceso de planificación, una vez en la ciudad son muy pocos los que logran cumplir sus metas, viéndose forzados a regresar o, como comúnmente ocurre, a ingresar en los mismos empleos y confrontar las mismas vicisitudes que sus predecesores.

Ahora bien, lejos de sumirnos en la desesperanza o de afirmar la imposibilidad de cualquier tipo de resistencia, nuestro propósito ha sido el de retrasar las potencialidades que desde esta misma situación se están produciendo; las bases de un proyecto de ciudadanía intercultural que plantea formas renovadas de pensar la indigeneidad, como resultado de los procesos diferenciales de apropiación de las ciudades.

II. La ciudad de *La Gente de Centro*:

Dedicamos la segunda parte de este texto a reconstruir en el tiempo los procesos de ocupación urbana de la Gente de Centro, poniendo de manifiesto las divergencias entre el modelo leticiano y el bogotano. Resaltamos así que el proceso de inserción urbana de la *Gente de Centro* a las ciudades de Leticia y Bogotá ha seguido patrones diferenciales en cuanto a los tipos de ocupación espacial, la naturaleza de las relaciones interétnicas y, en general, a las condiciones de vida, esto puesto que la capital departamental amazónica cuenta con menor capacidad de integración de los migrantes a la oferta de vivienda y a los mercados laborales en los que estos se han desempeñado con primacía: el servicio doméstico, la construcción, entre otros oficios referentes al sector de la economía informal. Vimos también que, a pesar de caracterizarse por unas condiciones ligeramente más estables, en la ciudad de Bogotá la poca visibilidad de los indígenas, la pauperización y descomposición social de un sector de la población migrante y un contraste más marcado de clase han sido factores que han dificultado, aún más que en Leticia, la consolidación de núcleos étnicos, asociaciones o proyectos comunitarios.

Aún a pesar de estas diferencias, en ambas ciudades todos los migrantes sin excepción han puesto en marcha diversas estrategias, lo que les ha garantizado, a diferencia de otras poblaciones migrantes, unas condiciones mínimas de bienestar, por lo menos para la mayoría de la población compuesta por hombres y mujeres que se desempeñan en oficios de baja

remuneración. En el caso de los líderes, estudiantes y curanderos, dichas estrategias han ido progresivamente complejizando los procesos de diferenciación, dando lugar al surgimiento de una clase media migrante que aunque mantiene una clara distancia social para garantizar su autonomía, continúa participando, en muchos sentidos, en las redes de paisanos que permiten y actualizan las dinámicas de apropiación de la ciudad y de construcción de un “nosotros” diferenciado.

Dicha apropiación de los contextos urbanos se ha manifestado a través de la definición de *micro-espacios de identificación* como los bares, los encuentros deportivos y las prácticas que generan “abundancia”. Estos sobrepasan ampliamente las visiones mecánicas que han leído lo urbano como lo “ajeno” o lo no familiar para el indígena, cuestionando así la idea de conformación de una comunidad étnica *per se*. Los espacios lúdicos privilegian la adopción de prácticas y pautas de consumo urbanas basadas en sentimientos de filiación de clase. Estos son, muchas veces, más preponderantes que la movilización de identificaciones étnicas, lo que no quiere decir que los migrantes no sean situados en categorías esencializadas de indigenidad, como ocurre sobretodo en Bogotá. En dichos *micro espacios de identificación*, donde las prescripciones de un sistema de género dominante son evidentes, hombres y mujeres toman un rol activo en la definición de masculinidades y feminidades, haciendo de ellos un terreno propicio al desarrollo de sensibilidades libidinales, corporales y afectivas. Dado su carácter lúdico y el marcado consumo de alcohol, estos fomentan también la exacerbación de las fricciones sociales, algo que en los bailes “tradicionales” encuentra su equilibrio. En efecto, los bailes propician otra serie de relaciones, igualmente determinadas por estrictas divisiones de género, pero en donde las identificaciones étnicas prevalecen sobre otras posiciones. Esto aproxima a los migrantes a dinámicas de comunalización, por lo menos en lo que tiene que ver con la delimitación colectiva de fronteras más visibles -pero no menos permeables-. Se trata así de espacios de diferenciación en donde los hombres y mujeres indígenas se apropian temporalmente una identidad asumida y encarnada y en donde entran en juego la selección de una serie de marcadores identitarios siempre en el marco de relaciones inter-étnicas particulares.

Recogiendo lo anterior, podemos decir que la *Gente de Centro* en la ciudad produce también *localidad*, entendida como una cualidad de la experiencia formada por una serie de vínculos entre el sentimiento de inmediatez, la interacción y la pertenencia (Appadurai 2005: 257). Esta localidad está directamente relacionada con la comunidad de origen puesto que los hombres y mujeres migrantes deben negociar su membresía, una condición que lejos de ser estable y

duradera, es constantemente puesta a prueba tanto en la ciudad como en las comunidades amazónicas en los casos eventuales de retorno temporal o definitivo.

Las razones de esta negociación son varias y encuentran explicación, en primer lugar, en el sistema de género propio a la *Gente de Centro*. De acuerdo con las reglas virilocales, la mujer debe salir de la familia y constituir alianzas con otros clanes y grupos. Esto influye en que las mujeres deban hacer mayores esfuerzos por mantener sus vínculos con la comunidad y en que a los hombres se les impugne una mayor responsabilidad de éxito en los proyectos migratorios. En segundo lugar los requerimientos de instituciones multiculturalistas como el resguardo y especialmente el sistema de transferencias que han complejizado el estatus del migrante al equiparar su ausencia con una menor ganancia en el presupuesto que es asignado a cada resguardo, de acuerdo con el número de habitantes adscritos a los diferentes cabildos que lo componen. Esta situación, que ha generado tensiones y soluciones inéditas (como la de enviar el 50% de la transferencia a cada migrante), no ha hecho otra cosa que ahondar lo que identificamos como el tercer factor explicativo: la concepción negativa de la migración que, a pesar de no ser objeto de políticas públicas específicas o de toma de decisiones colectivas por parte de las autoridades, subsiste en el imaginario de varias generaciones de indígenas, aun cuando ésta es una práctica cada vez más común y deseada por los y las jóvenes de las comunidades. La amenaza a la continuidad cultural, la afrenta a los valores indígenas del trabajo, el miedo a la prostitución y al alcoholismo y, en general, al olvido y rechazo de las actividades en las que fueron socializados son temores a los que todos los migrantes hombres y mujeres deben enfrentarse, muchas veces recurriendo a estrategias discursivas como la imputación de estos comportamientos negativos a un tercero y nunca a sí mismo.

Lo anterior ubica a los migrante indígenas en una situación en la que deben negociar de la manera más activa y creativa posible sus relaciones de proximidad con sus familiares y paisanos. Esto se hace visible por ejemplo en la circulación de bienes y mercancías, un ámbito sumamente ilustrativo de los territorios imaginados de la migración (la comunidad de origen y la ciudad como un territorio más de *rebusque*); cada uno con sus productos específicos, su simbología, su valor y sus reglas. Así mismo, estos productos que van y vienen entre la selva y la ciudad nos muestran el funcionamiento de las redes sociales y de una serie de relaciones de solidaridad y obligaciones morales que, como recuerda Marielle Pepin-Lehalleur para los habitantes de San Pedro Jicayán en Oaxaca (2003:50), no se aplican de manera sistemática e indiferenciada. Estas funcionan con base al afecto, a la amistad pero también al interés. En este sentido, responden a un espectro amplio de necesidades como la salud, la búsqueda de empleo, los estudios o los eventos familiares. Estas tampoco se establecen bajo el supuesto de un

reembolso o de una necesaria equivalencia en los mismos términos de valor sino más bien de una reciprocidad diferida, uniendo, a través de un sentimiento de proximidad a quienes están en las ciudades y lejos de ellas.

Por último, ubicamos los procesos organizativos de los últimos años y la inserción de los actores en un proceso al que llamamos la *economía de la visibilidad*. En este, lo importante no son sólo los elementos, las prácticas o las cualidades que es posible ver en espacio-tiempos determinados, sino por el contrario “las formas de luminosidad creadas por la luz misma” (Deleuze 2004 citado en Bacchetta 2009:22). La visibilidad distribuye así lo claro y lo oscuro, lo visible y lo no visible, lo que se nombra y lo que no. En nuestro caso específico, anotamos que la visibilidad otorgada a los indígenas urbanos en la actualidad proyecta una sombra sobre otro espectro de realidades en el que los actores construyen sus propias concepciones de la diferencia, la cultura y la pertenencia.

Pese a las limitaciones, la *Gente de Centro*, sus líderes y lideresas han aprendido progresivamente a apropiarse de esta economía de la visibilidad, adaptando a sus propias necesidades y demandas los conceptos, espacios y mecanismos de acción que se producen desde las instituciones y los gobiernos urbanos de cada contexto. El cabildo urbano, una de las experiencias organizativas más recientes tanto en Leticia como en Bogotá, ha surgido justamente de este aprendizaje. Este no sólo responde a la apropiación estratégica de los reducidos ángulos de luz que se están abriendo desde estas políticas y marcos de gestión de la diferencia; resulta también de la reciente posibilidad de articular una voz colectiva que habla por los migrantes urbanos, desde su especificidad y que propone un proyecto propio de bienestar.

Todo lo anterior nos muestra la complejidad de la apropiación simbólica, física y política de la ciudad por parte de los migrantes indígenas, una apropiación que ha estado directamente ligada a las políticas multiculturales y al renovado campo de la etnicidad urbana.

Así, frente a visiones que asocian lo indígena a un espacio comunitario específico, funcional, simbólico y rural donde “las prácticas y la memoria colectiva construidas en el tiempo permiten definir un nosotros diferenciado y ratificar un sentimiento de pertenencia a él” (Quiminal 2002:8), la actual presencia de los indígenas en las ciudades representa un desafío en varios niveles. En primer lugar para el desarrollo de políticas públicas más inclusivas que se vieron hasta hace poco limitadas ante la imposibilidad de reivindicar derechos colectivos o culturales para poblaciones que desafiaban las definiciones tradicionales de la etnicidad (Zambrano 2011). En segundo lugar para los grupos sociales que han intentado reivindicar un

pluralismo normativo cada vez más buscado pero difícilmente aplicable en un país en el que las desigualdades no alcanzan solamente a los pueblos diferenciados culturalmente. En tercer lugar para las poblaciones indígenas, confrontadas como colectividades, a la redefinición de sus propias modalidades de acceso a la ciudadanía y cuyos procesos de territorialidad sobrepasaban con creces lo estipulado por los estrechos marcos de acción de las visiones normativas (Chaves 2003).

Quisiéramos entonces terminar afirmando una vez más la posibilidad del indígena urbano y la necesidad para nuestros marcos de interpretación, desde las ciencias sociales y las políticas públicas, de derribar las oposiciones que han excluido lo urbano de lo selvático, lo indígena de lo urbano y lo cultural de lo político. Sólo en esta medida podremos poner nuestro saber al servicio de la búsqueda de alternativas para enfrentar la desigualdad y la precariedad que siguen condenando a quienes expresan su diferencia de formas mucho más disimiles de las que estamos dispuestos a aceptar.

Entre tanto, las mujeres uitoto, bora, nonuya o andoque seguirán siendo totumas, circulando entre parajes lejanos para distribuir abundancia. Y los hombres continuarán negociando diariamente su posición de estantillos.

Al igual que lo han hecho los ‘ancianos’ de las lejanas y conectadas comunidades selváticas del Igará-Paraná ¿estaremos algún día dispuestos a no reducir su diferencia a lo estipulado por unas limitadas definiciones normativas? Esta es nuestra propia utopía.

Bibliografía

ABELES Marc (2008), *Anthropologie de la globalisation*, Paris: Payot & Rivages.

AGUIRRE Irma (2003), "Participación Política y Social de mujeres indígenas: el caso de una lideresa tradicional", *Cuicuilco, Nueva Época*, México DF, vol. 10, n° 27 enero-abril 2008. Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1-27.

AISENSTEIN Ángela y SCHARAGRODSKY Pablo (2006), *Tras las huellas de la educación física escolar argentina: Cuerpo, género y pedagogía. 1880-1950*, Buenos Aires: Prometeo libros.

ALBERTANI, Claudio (1999), —Los pueblos indígenas y la ciudad de México. Una aproximación”. *Política y Cultura: Nacionalismos e identidades culturales*. México: vol. 12, 196-128.

ALEXIADES Miguel (Ed) (2009), *Mobility and migration in indigenous Amazonia: contemporary ethnoecological perspectives*, London: Berghahan Books.

ALONSO Margarita (2008), —Las familias indígenas en Bogotá”, en: GUTIÉRREZ M. (ed), *Las familias en Bogotá: realidades y diversidad*, Bogotá: editorial pontificia universidad javeriana, 2008, 207-

ALTAMIRANO, Teófilo (1992). —Migración y estrategias de supervivencia de origen rural entre los campesinos de los Andes”. *Ciudades de los Andes: Visión Histórica*. Quito: Centro de investigación Ciudad, 389-425.

----- (1988), —Lamigración y el problema urbano: consideraciones teóricas, metodológicas y prioridades de investigación”. I y II Seminario de investigaciones sociales en la región Norte. Trujillo 1984- Cajamarca 1996. Lima :Concytec: 205-228.

----- (1984), *Presencia andina en Lima metropolitana*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

APONTE Jorge (2008), *Entre el Límite y la Frontera. Lugares, espacios e identidades entre Leticia (Colombia) y Tabatinga (Brasil). Un acercamiento hacia el paisaje urbano fronterizo*, Tesis de Maestría en Geografía, Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.

APONTE Jorge y UNIGARRO Daniel (2009), *Fronteras y discursos de la exclusión en la amazonia: Reconfiguraciones del Estado en la Globalización*, en: Ponencia para el II Encuentro Internacional Migración y Niñez Migrante, —La Antropología de la Migración: Frontera, Actores y Trabajo de Campo” – Mesa de Trabajo: Militarización de la Frontera: Legitimación de la Violencia Estructural, Hermosillo (Sonora, México) 28 y 29 de mayo de 2009.

APPADURAI Arjun (1999), —La globalización y la imaginación en la investigación”, en *Revista Internacional de Ciencias Sociales.-Globalización*. RICS, UNESCO, Francia, N°.160, junio 1999. Disponible en línea en: <http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/GLOBALIZACION%20E%20IMAGINACION.pdf>. Consultado el 20 de octubre de 2007.

AQUINO MORESCHI Alejandra (2010), « «Entre luttés indiennes et "rêve américain ». L'expérience migratoire des jeunes Indiens mexicains aux États-Unis », Thèse Doctorale en sociologie, Paris : EHESS.

- ARANGO Raúl y SÁNCHEZ Enrique (2004), *Los Pueblos Indígenas de Colombia en el umbral del Nuevo Milenio*, Bogotá: DNP.
- ARIAS Julio (2005), *Nación y diferencia en el siglo XIX colombiano: Orden nacional, racialismo y taxonomías poblacionales*, Bogotá: Universidad de los Andes-CESO.
- ARIZPE Lourdes Arizpe (1978), *Migración, etnicismo y cambio económico: un estudio sobre migrantes campesinos a la ciudad de México*, México:El Colegio de México.
- _____ (1985), *Campesinado y Migración*. Mexico: SEP/Cultura.
- ARIZA Marina (2000), —Géner y migración femenina: dimensiones analíticas y desafíos metodológicos”, en: Barrera D y Oehmichen C (Edits.) *Migración y Relaciones de Género en México*, Grupo Interdisciplinario Mujer, Trabajo y Pobreza-Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México, 33-62.
- ASSIES Willem (2005), *El multiculturalismo latinoamericano al inicio del siglo XXI*, Programa de Cooperación Internacional | Jornadas "Pueblos Indígenas de América Latina" Barcelona, 27 y 28 de abril de 2005, Panel 3: Estados multiétnicos y multiculturales.
- AZICATCH (2008), *Plan de vida y de abundancia de los hijos del tabaco, la coca y la yucca dulce de la Chorrera*, Asociación Zonal Indígena de Cabildos y Autoridades Tradicionales de la Chorrera.
- BACCHETTA Paola (2009), « Co-Formations: des spatialités de résistance décoloniale chez les lesbiennes « of color » », *Sexualité, Genre et Société*, Francia, N°.1, printemps 2009, Disponible en línea en: <http://gss.revues.org/index810.html> consultado el 24 de agosto de 2010.
- BAINES Stephen (2001), —As chamadas —leias urbanas” ou índios na cidade”, *Brasil Indígena*, Ano I - N°.7, Brasília/DF, Nov-Dez/2001, 15-17.
- BARONET Bruno y MAZARS Nadège (2009), —bs pueblos indígenas de Colombia frente a los servicios públicos de salud y educación: las experiencias de tercerización de la política social”
- BARTOLOMÉ Miguel Alberto (2008), —Fronteras estatales y fronteras étnicas en América Latina”, en VELASCO L. (cord), *Migración, fronteras e identidades étnicas transnacionales*, Mexico DF: El Colegio de la Frontera Norte, Miguel Angel Porrúa Ed, 2008, 35-77.
- BAUMAN Zygmunt (2003), *Comunidad, En búsqueda de seguridad en un mundo hostil*, Madrid, Siglo XX de España Editores.
- (1998), —Furistas y vagabundos”, en *La Globalización, Consecuencias humanas*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- BECKER Bertha (1982), *Geopolítica da Amazônia: A nova fronteira de recursos*, Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- (2001), —Revisão das políticas de ocupação da Amazônia: é possível identificar modelos para projetar cenários?”, em: *Parcerias Estratégicas*, N°.12, 135-159.
- BEDOYA Eduardo y BEDOYA Álvaro (2005), Enganche y Servidumbre por deudas en Bolivia. *Ginebra: Oficina Internacional del Trabajo, Working Papers*, enero de 2005, disponible en línea: http://www.ilo.org/sapfl/Informationresources/ILOPublications/WCMS_082055/lang--es/index.htm consultado el 24 de marzo de 2008.

BELAUNDE Luisa Elvira (2005), *El Recuerdo de Luna: género, sangre y memoria entre los pueblos amazónico*, Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

BELLIER Irène (2006), « Identité globalisée et droits collectifs : les enjeux des peuples autochtones dans la constellation onusienne », en *Autrepart : La globalisation de l'ethnicité ?* Paris, IRD, 2006/2 N°.38, 99-118.

BERNAL Zamudio Hernando (2005), —Amazonía: entre la integración regional y la globalización”, Universidad de Caldas, Manizales. Disponible en línea: http://lunazul.ucaldas.edu.co/index.php?option=com_content&task=view&id=79&Itemid=79 Consultado el 27 de septiembre de 2007.

----- (2004), "La actual erosión neoliberal del entorno amazónico Cano Orellana, Antonio." en: España. 2004. *Evento: IX Jornadas de Economía Crítica: Perspectivas del capitalismo a escala mundial: ¿más destrucción económica y más regresión social? Ponencia: Libro: Área Temática 4: Economía Ecológica y Medio Ambiente.*

BERRUECOS Luis (2005), "La investigación sobre el consumo de alcohol en la población indígena de México", en: *LiberAddictus* N°.85, mayo-junio, 2005, Disponible en línea en http://www.liberaddictus.org/art_detalle.php?articulo=804 consultado el 4 de abril de 2008.

BESSIS Raphaël (2004), *Dialogue avec Marc Augé : autour d'une anthropologie de la mondialisation* Paris : Le harmattan.

BISILLAT Jeanne (2000), « Migration Féminine comme parcours initiatique: la conquête d'une nouvelle identité », Paris : *Les cahiers du CEDREF* [En ligne], 8-9 | 2000, Disponible en : <http://cedref.revues.org/188> consultado el 20 de octubre 2010.

BLACKWELL Maylei, HERNÁNDEZ Rosalva, HERRERA Juan, MACLEOD Morna, RAMÍREZ Renya, SIEDER Rachel, SIERRA María Teresa y Shannon SPEED (2009), —Cruces de fronteras, identidades indígenas, género y justicia en las Américas”, *Desacatos* 31: 13-34.

BOCAREJO Diana (2011a), —Doparadojas del multiculturalismo colombiano: la espacialización de la diferencia indígena y su aislamiento político”, en: *Revista Colombiana de Antropología*, vol.47, N°.2 julio-diciembre 2011, 97-121.

----- (2011b), —Emancipation or Enclosurement? The Spatialization of Difference and Urban Ethnic Contestation in Colombia”, en: *Antipode*, Vol. 0, 2011, 1-24.

----- (2009), Deceptive Utopias: Violence, Environmentalism, and the Regulation of Multiculturalism in Colombia, en: *Revue Law & Policy*, Vol. 31, Issue. 3, July 2009, 307–329.

BOCCARA Guillaume (2008), —¿Dominar a través de la participación? El neoindigenismo en el Chile de la posdictadura”, *Memoria Americana* N°.16 (2) - Año 2008: 167-196.

BOLÍVAR Ingrid, ARIAS Julio, RUÍZ Daniel y María de la luz VÁSQUEZ (2006), *Identidades culturales y formación del estado en Colombia: colonización, naturaleza y cultura*, Bogotá: Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Ciencia Política, CESO, Ediciones Uniandes, 2006.

BONILLA Víctor Manuel (1968), *Siervos de Dios y amos de indios. El Estado y la misión capuchina en el Putumayo*, Bogotá, Tercer Mundo Editores.

BOURDIEU Pierre (1989), *La Distinción: Criterio y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.

BRANDHUBER Gabriele (1999), —Why Tukanoans migrate? Some remarks on conflict on the Upper Rio Negro (Brazil)”, *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 85, 261-180.

BRETTELL Caroline (2003), *Anthropology and Migration: Essays on Transnationalism, Ethnicity, and Identity*, Walnut Creek: Altamira Press.

BRIONES Claudia (2010), —Nuestra lucha recién comienza— experiencias de pertenencia y de formaciones mapuches del yo”, en De la Cadena M y Starn O, *Indigeneidades contemporáneas: cultura, política y globalización*”, Lima: IFEA. Disponible en línea: <http://www.scielo.org.ar/pdf/ava/n10/n10a02.pdf> consultado el 6 de febrero de 2011.

BRIONES Claudia (Comp) (2005), *Cartografías Argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires: Antropofagia.

BUENO Carmen (1994), —Migración Indígena en la construcción de vivienda en la ciudad de México”, *Revista Nueva Antropología*, vol.14, N°46. México D.F.

CALAVIA Oscar (2003), —Un siglo imprevisto”, en: *Revista de Occidente: América de nuevo, el indigenismo*, N° 269, octubre de 2003, 25-41.

CALDERON July (2010), *Descentralización Administrativa, Participación Popular, Medicina Tradicional y Mortalidad Materno-Infantil en Pueblos Indígenas de Bolivia y Colombia*, Organización Panamericana de La Salud (OPS/OMS).

CALLE Horacio y CROOKE Isabel (1969), "Los Huitotos - Notas sobre los bailes y sobre su situación actual", en *Revista de la Dirección de Divulgación Cultural*, Universidad Nacional de Colombia, N° 3, Abril-Agosto, 80-95.

CAMUS Manuela (2008), —Las comunidades maya de Guatemala en Estados Unidos”. *Al filo de la identidad: la migración indígena en América Latina*, Quito: FLACSO - Sede Ecuador: UNICEF TACRO: AECID, 2008, 23-45.

----- (2002), *Ser indígena en la Ciudad de Guatemala*, Guatemala: Flacso, 2002.

CANNEY Patricia (2000), —El caso de Colombia”, en: LÓPEZ-VALCARCEL A (Ed), *Seguridad y salud en el trabajo de construcción: el caso de Bolivia, Colombia, Ecuador y Perú*, Lima: OIT/Equipo Técnico Multidisciplinario para los Países Andinos, 2000. 41-74. (Documento de Trabajo N° 129).

CABILDO DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS URBANOS DE LETICIA (2012), —Superación del estado de cosas inconstitucionales para el goce efectivo de derechos de los pueblos indígenas del departamento del Amazonas y del municipio de Leticia, Plan de Desarrollo Departamental y Plan de Desarrollo Municipal Leticia – Amazonas – Colombia, período: 2012-2015”, Documento de Trabajo, material inédito.

CARRASCO, Tania (2002). —Indígenas y pobreza en la ciudad de México”. *Asuntos Indígenas. Pueblos indígenas en áreas urbanas*. IWGIA. No. 3-4, 34-39.

CASTAÑEDA Felipe (2002), *El indio: entre el bárbaro y el cristiano. Ensayos sobre filosofía de la conquista en Las Casas, Sepúlveda y Acosta*, Bogotá, Universidad de los Andes, 2002.

CASTELLANOS Sonia Helena (2000), *Encuentros Terapéuticos: los curanderos inga y sus pacientes en Bogotá*, Tesis de grado, Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Antropología, Bogotá.

CASTRO-GOMEZ Santiago y GROSFOGUEL Ramón (2007), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

- CASTRO-GOMEZ Santiago (2005) "La poscolonialidad explicada a los niños" en: Colombia 2005. ed: Editorial Universidad Del Cauca.
- CASTRO-GOMEZ Santiago y RESTREPO Eduardo (2008), *Genealogías de la Colombianidad*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Sociales y Culturales PENSAR.
- CHAVES María Eugenia (2009), —Lacreación del Otro colonial. Apuntes para un estudio de la diferencia en el proceso de la conquista americana y de la esclavización de los africanos”, en: *Genealogías de la diferencia: tecnologías de la salvación y representación de los africanos esclavizados en Iberoamérica colonial*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 178-243.
- CHAVES Margarita y del CAIRO Carlos (Eds) (2010), *Perspectivas Antropológicas sobre la Amazonia Colombiana*, Bogotá: ICANH, 2010.
- CHAVES Margarita (2007), "Negar un problema no ayuda a resolverlo", en: *Observatorio de Asuntos de Género*, Boletín N° 8: *La voz de la mujer indígena, Reflexiones sobre la equidad de género en sus comunidades*, mayo-junio de 2007, 6-9.
- (2003), "Visiones normativas, visiones estratégicas. Los mapas geopolíticos implícitos en las territorialidades de las poblaciones étnicas del Putumayo" en: México. 2003. *Primer encuentro internacional de los equipos de investigación del proyecto Identidades y Movilidades, las sociedades regionales en los nuevos contextos políticos y migratorios. Una comparación entre Colombia y México*, Primer encuentro de los equipos del proyecto IDYMOV, CIESAS, ICANH, IRD.
- (2002), "Jerarquías de color y mestizaje en la Amazonia occidental colombiana, en: Colombia, *Revista Colombiana De Antropología*, Ed: Instituto Colombiano de Antropología vol.36, 208–212.
- CIFUENTES Alexander, MEDRANO Diana, BAQUERO Alvaro y Mauricio PARDO (1979), *Evaluación de los internados indígenas de Misión en los Territorios Nacionales*, Proyecto Colombo-Holandés, DNP, Embajada de Holanda. Bogotá Diciembre de 1979, Mimeo.
- COHEN, Jeffrey (2004). *The Culture of Migration in Southern México*. Austin: University of Texas Press
- CONKUN Beth y GRAHAM Laura (2010), —Epunto medio cambiante. Indígenas amazónicos y ecopolítica” en: CHAVES M y DEL CAIRO C (eds), Colombia: *Perspectivas Antropológicas sobre la Amazonia Colombiana*, ICANH, 2010.
- CORDERO (1989), —Servicio Militar Obligatorio y relaciones cívico-militares en América Latina”, *Nueva Sociedad* N°.104 noviembre- diciembre, 51-61.
- CORTES Pedro (2007), —Indígenas Universitarios en Bogotá” en: *Revista Etnias y Política*, CECOIN, Abril de 2007,116-121.
- CRAIN Mary (2001), —La interpretación de género y etnicidad: nuevas autorepresentaciones de la mujer indígena en el contexto urbano de Quito”, en: HERRERA G (comp), *Ontología Género*. Quito: FLACSO, sede Ecuador: junta de Andalucía, 2001, 379.
- CUNIN Elisabeth (2006), « Introduction : L’ethnicité revisitée par la globalisation ». *Revue Autrepart: La globalisation de l’ethnicité?*, N°.38, Paris: Armand Colin, IRD, 3-13.
- DE LA CADENA Marisol (2006), —¿Son los mestizos híbridos? Las políticas conceptuales de las identidades andinas”, *Universitas humanística*, N° 61, disponible en línea:

http://www.scielo.unal.edu.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0120-48072006000100003&lng=pt&nrm= consultado el 25 de agosto de 2008.

----- (1996), —Las mujeres son más indias”, RUIZ BRAVO P. (ed), *Detrás de la puerta: hombres y mujeres en el Perú de hoy*. Lima: PUCP, 181-202.

DE la CADENA Marisol y STARN Orin (2009), —Indigeneidad: problemáticas, experiencias y agendas en el nuevo milenio”, en: *Revista Tabula Rasa*, Bogotá, Colombia, enero-junio 2009, N° 10, 191-223.

De la HOZ Nelsa (2007), "Diversidad cultural del sur de la Amazonia colombiana", en: Instituto Alexander von Humboldt: *Diversidad Biológica y Cultural Del Sur De La Amazonia Colombiana*, Diagnóstico. Bogotá: 2007, 257-306.

DE QUITO, Fray Jacinto María (1938), *Miscelánea: De mis treinta y cinco años de misionero del Caquetá y Putumayo*. Bogotá: editorial Aguila.

De SOUSA Carvalho Ana Hilda (2009), —Ópulo indígena de Boa Vista/RR: uma análise sócio-económica” Dissertacao submetida ao Programa de Pós-Graduacao em Economia da Faculdade de Ciencias Economicas da UFRGS, Universidade Federal de Roraima.

De SOUSA Santos Boaventura (2008). —Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos”, en: *Democracia y Territorio*, disponible en línea: <http://democraciayterritorio.wordpress.com/2008/08/09/hacia-una-concepcion-multicultural-de-los-derechos-humanos/> consultado el 28 de abril de 2009.

----- (1995). —Desigualdad, Exclusión y Globalización: hacia la construcción multicultural de la igualdad y la diferencia”, Conferencia dictada en el VII Congreso Brasileiro de Sociología, realizado en el Instituto de Filosofia y Ciencias Sociales de la Universidad Federal de Río de Janeiro, 4 a 6 de septiembre de 1995. En *La caída del Angelus Novus: Ensayos para una nueva teoría social*, Bogotá: ILSA , enero de 2003, 125-165.

De VILANOVA, Pacífico (1947). *Capuchinos Catalanes en el sur de Colombia*, Bogotá: imprenta Myria.

Del CAIRO Carlos (2010), —Las encrucijadas del liderazgo político indígena en la Amazonia colombiana”, en: CHAVES M y Del Cairo C (eds), Colombia: *Perspectivas Antropológicas sobre la Amazonia Colombiana*, ICANH, 2010.

Del CAIRO Carlos y ROZO Esteban (2006), —Políticas de la identidad, ciudadanía intercultural y reivindicaciones territoriales indígenas en dos localidades amazónicas”, en *Universitas Humanistica* Vol.32 No.61, 107-134.

Del POPOLO, Fabiana y Ana María OYARCE (2005), —Población indígena de América Latina: perfil sociodemográfico en el marco del Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo y de las Metas del Milenio”, en: *Notas de Población*, N° 79. Santiago: CEPAL/CELADE.

DELGADO Manuel (2005), —Espacio Público y comunidad. De la verdad comunitaria a la comunicación generalizada”, en: LISBONA M (ed.) *La Comunidad a debate: reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México Contemporáneo*. UNICACH El Colegio de Michoacán.

DEMERA Juan Diego (2003), "Católicos y protestantes entre los indígenas guambianos. La adopción y transformación de nuevas colectividades", en: Argentina, *Asociación De Cientistas Sociales De La Religion De Mercosur*, vol.5 fasc.5, 173–190.

DÍAZ Carlos Andrés (2009), —Algunas características del proceso de urbanización de Bogotá desde 1950 hasta finales del siglo XX. Una mirada desde la marginalidad social urbana”. *Revista*

Latinomaéericana de Estudiantes de Geografía, N°1, 2009, 11–24, Disponible en línea en <http://www.releg.org/diaz.pdf> , Consultado el 12 de febrero de 2012.

Do NASCIMENTO Hilton Silva (2011), —ds pueblos indígenas aislados de la frontera Brasil-Perú: nuevas amenazas y desafíos para la protección de sus derechos”. En: *Mundo Amazónico* 2, 2011, 179-198

DOMINGUEZ Camilo (1990), —Amazonia, Espacios Sociales ente la Barbarie y la Civilización” en: *Memorias del Segundo Encuentro Latinoamericano de Geografía Crítica*, Universidad Nacional de Buenos Aires, Buenos Aires.

----- (1987) —Colombia y la Panamazonia”, en: *Colombia Amazónica*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia y FEN.

DOMINGUEZ Camilo y GOMEZ Augusto (1995), —Quimías y Caucherías de la Amazonia”, en: *Caminos Reales de Colombia*, Bogotá, Fondo FEN Colombia vol.1, 1995, 261–276.

----- (1994), *Nación y Étnia. Conflictos territoriales en la Amazonía Colombiana 1750-1933*. Bogotá: COAMA, Unión Europea. Disloque Editores Ltda.

----- (1990), *Economía extractiva en la Amazonia Colombiana 1850-1930*. Bogotá, Tropenbis-Corporación Araracuara.

DURIN Séverine (Coord) (2008), *Entre luces y sombras. Miradas sobre los indígenas en el área metropolitana de Monterrey*, CIESAS-CDI, México, Español, Pag.461

ECHEVERRI Juan Álvaro (2012), "The Putumayo Indians and the Rubber Boom". En: *Irish Journal Of Anthropology*, ed: vol.15 fasc.1, 13–18.

----- (2010),"To Heal or to Remember: Indian Memory of the Rubber Boom and Roger Casement's 'Basket of Life'", en: Brasil, *Abei Journal-The Brazilian Journal Of Irish Studies*, ed: vol.12 fasc.1, 49–64.

----- (2008), —De Chagrera a Secretaria?: Balance de algunas acciones en etnoeducación en el Amazonas colombiano, multiculturalismo, educación intercultural y derechos Indígenas en las Américas”, En: ed: *Abya - Yala* , v., 2008,172-198.

----- (2002), *Aproximación etnográfica a la realidad amazónica*, Documento de síntesis para el taller —Bases conceptuales y de contexto regional para el manejo de los Parques de la Planicie Amazónica” (Parque Amacayacu, julio 5-17, 2002) – Parques Nacionales de Colombia, Dirección Territorial Amazonia Orinoquia, Informe.

----- (2000), —Reión del Caquetá Putumayo. Gente de Ambil. Presentación”, en VIECO J, FRANKY C y ECHEVERRI J (eds) *Territorialidad indígena y ordenamiento en la Amazonia*, Bogotá, Unibiblos, 79–84.

----- (1997), *The people of the center of the world. A study in culture, history, and orality in the Colombia Amazon*, (Disertación doctoral sin publicar), Faculty and Political and Social Science of the New School for Social Research, New York.

ECHEVERRI Juan Alvaro y CANDRE Hipólito —Klneral” (1993), *Tabaco frío, coca dulce*, Premio Nacional de Literatura Oral Indígena, Bogotá: Colcultura.

ELBAZ Michaël y HELLY Denise (2000), *Mondialisation, citoyenneté et multiculturalisme*, Canada : L’Harmattan, les presses de l’Université de Laval.

ELOY Ludivine, LE TOURNEAU François-Michel et Hervé THERY (2005), « Une ville dans la forêt : São Gabriel da Cachoeira, capitale isolée du haut Rio Negro », en : *Cybergeog : European Journal*

of *Geography, Espace, Société, Territoire*, document 304, disponible en línea en : <http://cybergeog.revues.org/index3238.html> consultado el 30 de abril de 2009.

ENCISO Patricia (2006), *Estado del arte de la etnoeducación en Colombia con énfasis en política pública*, Ministerio de Educación Nacional, Dirección de Poblaciones y Proyectos Intersectoriales, Subdirección de Poblaciones, Informe.

ESCOBAR Arturo (2005), *Más allá del Tercer Mundo. Globalización y Diferencia*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia-ICANH- Bogotá, 2005, p, 274.

----- (2003), —Mundos y conocimientos de otro modo: el programa de investigación de Modernidad-Colonialidad latinoamericano”, *Tabula Rasa*, enero-diciembre N° 1, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Bogotá, 51-86.

----- (2000), —El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar”, en: LANDER E (ed) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Julio de 2000. p. 246.

----- (1997), "Antropología y desarrollo", en: *Revista Internacional de Ciencias Sociales*. N°154, Disponible en línea en: <http://www.unesco.org/issj/rics154/titlepage154.html> , consultado el 19 de mayo de 2005.

----- (1986), —Lánvención del Desarrollo en Colombia”, en *Lecturas de Economía, Departamento de Economía*, Universidad de Antioquia, N° 20, mayo – agosto, 1986, 10–35.

ESPINOSA de Ribero Oscar (2009), —Cuidad e identidad cultural”, *Bulletin de l’Institut Français d’Études Andines*, vol.38 (1), 2009: 47-59.

FALQUET Jules, HIRATA Helena, KERGOAT Danièle, LABARI Brahim, LE FEUVRE Nicky, SOW Fatou (2010), *Le sexe de la mondialisation : genre, classe, race et nouvelle division du travail*, Paris, Sciences Po les presses, 2010.

FAREKATDE Norberto (2004), *La Cultura de Tabaco y Coca: Análisis crítico sobre su reconstrucción socio-cultural, después de la explotación cauchera*, Trabajo de grado para obtener el título de Maestría en Ciencias Sociales, mención en Estudios Étnicos, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales – FLACSO, Ecuador.

FAREKATDE-MARIBBA Gil y HENAO Luis Guillermo (2009), —Percepción local del proceso de Etnoeducación en La Chorrera”, en: Amazonas -Colombia. *Revista Bio-grafía: escritos sobre la biología y su enseñanza*, vol.2, N° 3, (2009), 107-114.

FARET Laurent (2003), *Les territoires de la mobilité. Migration et communautés transnationales entre le Mexique et les États-Unis*. Paris: CNRS editions.

FAVRE Henri (1998) *El indigenismo*, México: Fondo de Cultura Económica.

FEATHER Conrad (2009), —The Restress life of the Nahua: Shaping people and places in the peruvian amazon”, en: ALEXIADES M (Ed), 2009, *Mobility and migration in indigenous Amazonia: contemporary ethnoecological perspectives*, London: Berghahan Books, 69-85.

FEIXA Carles y GONZÁLEZ Cangas (2006), —Territorios baldíos: identidades juveniles indígenas y rurales en América Latina”, en: *Papers* N° 79, 2006, 171-193.

FONTAINE Guillaume (2006), —La globalización de la Amazonía: una perspectiva andina”. *Revista Iconos*, N° 25, 2006, 25-36.

FOUCAULT Michel (1997), *Vigilar y Castigar*, México: Siglo XXI editores.

FREITAS María (2004), *Mulheres no seringal: submissão, resistências, saberes e práticas (1940-1945)*, VIII simpósio internacional processo civilizador, história e educação 16 a 18 de setembro de 2004 Programa de Pós-Graduação em Educação - Centro de Educação Universidade Federal da Paraíba.

Fundación Puerto Rastrojo (1989), —Hmra reunión de capitanes y líderes indígenas de los resguardos de Mirití, Yaigoje, Pto. Cordoba y Comeyafu”; Puerto Remanso del Tigre, Amazonas, Colombia, 3-8 abril 1989; Ed. Fundación Puerto Rastrojo, 12.

GAINZA Patricia (2006), "Feminización de las remesas, familias transnacionales y comercio nostálgico" en: *Revista Tercer Mundo Económico*, N° 204, Montevideo mayo 2006, 17-19.

GAMBOA Cristina (2008), —Determinantes de la construcción y perspectivas 2009”. CAMACOL, Bogotá, diciembre 4 de 2008. Disponible en línea en http://camacol.co/sites/default/files/secciones_internas/ArtPres_20081210023702_0.pdf. Consultado el 26 de agosto de 2012.

GARCÍA-CANCLINI Néstor (2004), —Diferentes, desiguales o desconectados”, en *Revista CIDOB d’Afers Internacionals*, N° 66-67, Octubre 2004, 113-133.

GASCHE Jurg (1982), —Las comunidades nativas entre la apariencia y la realidad”, *Amazonia Indígena*, Lima, Copal, 5, 11- 31.

----- (1972), « L’habitat witoto : « progrès » et tradition », en. *Journal de la Société des Américanistes*, Tome 61, 1972, 177-214.

GASCHÉ Jurg y ECHEVERRI Juan Álvaro (2003), *Perfil del proyecto. Sociodiversidad bosquecina: un acercamiento desde un enfoque de una sociología comparativa (Manuscrito sin publicar)*. Instituto de Investigaciones Amazónicas-Universidad Nacional de Colombia-Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana, Iquitos.

GERBI Antonello (1982), —Ladisputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica, 1750-1900”, México: Fondo de Cultura Económica.

GILL Lesley (1995), *Dependencias precarias: clase, género y servicio domestico*, La Paz: ACDI-COTESU, p.193.

GODBOUT Jacques y CAILLÉ Alain (1997), *El espíritu del Don*, México, Madrid: Siglo XXI editores.

GÓMEZ Augusto (2003), "La explotación quinera en el piedemonte amazónico. Auge y crisis”, En: Colombia, *Medicina*, ed: Academia Nacional De Medicina vol.25, fasc., 2, (62), 2003, 15-27.

----- (1988), "Amazonia colombiana: formas de acceso y de control de la fuerza de trabajo indígena (1870-1930)", en: Colombia, *Revista Colombiana De Antropología*, ed: Instituto Colombiano de Antropología vol.26, 129–154.

GÓMEZ Augusto, LESMES Ana Cristina y ROCHA Claudia (1995), *Caucherías y conflicto colombo-peruano: Testimonios 1904-1934*, Bogotá, Disloque Editores.

GÓMEZ Luisa María (1998), *Los Indígenas de la sabana de Bogotá, ayer y hoy. El caso de los resguardos de Cota y Suba*, Ediciones Pensamiento Crítico, Antropos, Bogotá.

GONZALES Olga Lucia (2008), —El rebusque, una estrategia de integración social de los migrantes colombianos en Francia”, en: *Revista Colombiana de Antropología*, N°. 44, (2), julio-diciembre 2008,

GONZALEZ Jorge Iván, VANEGAS Hernando, RÍOS Mariana y Édgar BALDIÓN. (2011), —Una nueva mirada a lo rural” Informe de Desarrollo Humano 2011 para Colombia, PNUD.

GOULARD Jean- Pierre (2010), —El horizonte identitario amazónico”, en: —CHAVES M y Del CAIRO C (eds) (2010), *Perspectivas Antropológicas sobre la Amazonia Colombiana*, Bogotá: ICANH, 2010.

GRIFFITHS, Thomas (1998), *Ethnoeconomics and native amazonian livelihood: culture and economy among the Nipóde-Uitoto of the Middle Caquetá Basin in Colombia*, Tesis de doctorado, University of Oxford, Trinity Term.

GRIMSON Alejandro (2006), —Nuevas xenofobias, nuevas políticas étnicas en Argentina”, en: GRIMSON A y JELIN E (comp.), *Migraciones regionales hacia la Argentina: Diferencia, desigualdad y derechos*, Buenos Aires, Prometeo.

----- (2003), —La vida política de la etnicidad migrante: hipótesis en transformación”, en *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, Año 17, N° 50, 2003, 143-158.

GRIMSON Alejandro y SEMÁN Pablo (2005), Presentación: la cuestión —Cultura”, *Etnografías Contemporáneas*, Buenos Aires: Escuela de Humanidades de la UNSAM, Año 1, abril, 11-22.

GRISALES Germán (2000), *Nada queda, todo es desafío: globalización, fronteras, derechos indígenas e integración en la Amazonía*. Bogotá: Convenio Andrés Bello, 2000.

GROS Christian (2006), «Nationaliser l’Indien, indianiser la Nation, l’Amérique face au multiculturalisme », *Etre Indien dans les Amériques* , sous la direction de Gros C., Strigler M.C. Ed. De l’Institut des Amériques, Paris, 2006, 263-273.

----- (2005), « Des territoires multiculturels ? », *Cahiers des Amériques latines*, N° 45, 2004, 31-50.

----- (2003), « Demandes ethniques et politiques publiques en Amérique latine », *Problèmes d’Amérique latine*, N° 48, printemps 2003, 1-30.

----- (2002a), —Un ajuste con rostro indígena”. En: BLANQUER J y GROS C (comp), *Las dos Colombias*, Bogotá, Grupo Editorial Norma, 323–358.

----- (2002b), —América Latina: ¿identidad o mestizaje? La nación en juego”, en México: *Desacatos, Otoño-Invierno*, N° 10, 2002, 127-147.

----- (2000a), *Políticas de la Etnicidad: identidad, estado y modernidad*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia

----- (2000b), —Sediferente para ser moderno, o las paradojas de la identidad”, REINA L (Coord.), *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*, CIESAS, INI, México, 2000.

----- (1997), —Indigenismo y Etnicidad: el desafío neoliberal”, en: URIBE M y RESTREPO E (eds), *Antropología en la modernidad*. Bogotá: ICANH, Colcultura.

----- (1991), *Colombia indígena: Identidad cultural y cambios sociales*, Ed. CEREC, Bogota, (357 p.) (cet ouvrage a reçu une aide à la traduction du Centre national des Lettres).

GROSSBERG Lawrence (2006), —Stuart Hall sobre raza y racismo: estudios culturales y la práctica del contextualismo”, en: *Tabula Rasa*, Bogotá, Colombia, N° 5, julio-diciembre 2006, 45-65.

----- (1992), *We gotta get out of this place: popular conservatism and postmodern culture*, Routledge, Chapman and Hall, Inc. New York & London.

GUEVARA, Rubén Darío (1997), *La mujer inga: proyección histórica, genérica y de identidad cultural*, Colciencias, Bogotá.

----- (1993), —"La familia urbana ingana: estudio etnográfico de identidad cultural" en: *Montalban* N°.25, 1993. Caracas, Universidad Convenio Andrés Bello –Ucab, 129-138.

----- (1991), —"Cuanderismo Inga: manifestaciones de la cultura popular", en: *Scripta Ethnologica*, N°.13, 1990-1991, Centro Argentino de Etnología Americana, 47-53.

GUPTA Akhil and FERGUSON James (1992), —"Beyond 'Culture': Space, Identity and the Politics of Difference," *Cultural Anthropology*, vol.7, N°.1, 6–23.

GUTIÉRREZ Alicia (2003), "La construcción social de la pobreza. Un análisis desde las categorías de Pierre Bourdieu", en: *Anduli Revista Andaluza de Ciencias Sociales*, N°. 2, 29- 44.

GUTIÉRREZ, Francisco, ACOSTA, Luis Eduardo, SALAZAR, Carlos Ariel (2004) *Perfiles urbanos en la Amazonia colombiana: un enfoque para el desarrollo sostenible*, Bogotá, Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas Sinchi.

GUYOT Mireille (1969), « Recherches ethnographiques dans les bassins des Rios Caqueta Putumayo (Amazonie colombienne) », en : *Journal de la Société des Américanistes*, Tome 58, 1969, 267-283.

HALE Charles (2002), —"Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala" en: *Journal of Latin American Studies*, N°.34, 485-524.

HALL Stuart (1991), "The local and the Global: Globalization and Ethnicity", en: King, A, (ed.), *Culture Globalization and the World-System. Contemporary Conditions for the Representation of Identity*, Traducción de Pablo Sendón, Macmillan-State University of New York at Binghamton, Binghamton, 1991, 19-39.

HERNÁNDEZ Castillo Aída (2000), —"Distintas maneras de ser mujer: ¿Ante la construcción de un nuevo feminismo indígena?", en: *Revista Memoria*, N°.132, febrero 2000, disponible en línea: <http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/femind.pdf> consultado el 6 de septiembre de 2008.

HOFFMANN Odile (2002), —"Deterritorio étnico a la ciudad: las expresiones de identidad negra en Colombia a principios del siglo XXI", en: NATES B (comp.), *Territorio y cultura. Territorios de conflicto y cambio sociocultural*, Universidad de Caldas, Manizales, Colombia», 277-307.

HUGH-JONES Stephen (1996), « Education et culture : réflexions sur certains développements dans la région colombienne du Pirá-Paraná », en : *Cahiers des Amériques Latines*, N° 23, 94-121.

----- (1988a) —"The Gun and the Bow: Myths of White Men and Indians". *L'Homme* 28e Année, N°.106/107, *Le mythe et ses métamorphoses* (Apr.-Sep,1988), 138-155.

----- (1988b), —"Los de ayer, necesidades del mañana; comercio y trueque en la Amazonía noroccidental", *Boletín del Museo del Oro*. N°.21, mayo-agosto de 1988, Disponible en: <http://www.banrepultural.org/blaavirtual/publicacionesbanrep/bolmuseum/1988/21/boll4a.htm> consultado el 6 de mayo de 2010.

HUGH-JONES Stephen y Humphrey Caroline (eds) (1992), *Barter, Exchange and Value: An Anthropological Approach*, Cambridge: University Press.

JACKSON Jean (1991), —"Being and becoming an Indian in the Vaupés", en: URBAN G y SHERZER J (eds), *Nation-States and Indians in Latin America*, Austin: University of Texas Press, Second Edition, 2001, 131-155.

- (1995) "Preserving Indian Culture: Shaman Schools and Ethno-Education in the Vaupés, Colombia", *Cutural Anthropology* Vol. 10, N°3, (Aug., 1995), 302-329.
- JACOPIN Pierre-Yves (1970), « Mission chez les Indiens yukuna de la région du Miritiparana », en : *Journal de la Société des Américanistes*, T. LIX, 155-163.
- JARAMILLO Myriam Luz (2005), —Ete y Naturaleza ¿Naturaleza de élite? en: *Revista Nómadas*, N°22, abril 2005, Universidad Central, Colombia, Bogotá, 86-100.
- JARDÍN BOTÁNICO JOSÉ CELESTINO MUTIS (1998), *Maloca, La Casa Grande*, Bogotá.
- JOLIVET Marie-José y LÉNA Philippe (2000), « Des territoires aux identités sociales », en : *Autrepart, Logiques identitaires, logiques territoriales*, N°14, Éditions de l'Aube, IRD (Institut de recherche pour le développement, ex-Orstom), 2000, 5-16.
- JUTEAU Danielle (1999), *L'ethnicité et ses frontières*. Montréal, Presses de l'Université de Montréal.
- KANAIAPUNI Shawn Malia (2000), "Reframing the migration question: An analysis of men, women and gender in Mexico", en: *Social Forces*, Katz, E. 1997, 78(4), 1311-1348.
- KEARNEY Michel y BESSERER Federico (2001), *Mixtepec, etnografía multilocal de una comunidad transnacional mixteca*, México, Universidad Autónoma Metropolitana.
- KROPFF Laura (2002), —"Indios, chilotes y vecinos en una ciudad patagónica", en: *Cuadernos de Antropología Social* N°16, 211-229.
- LANDABURU John y PINEDA Roberto (1984), *Tradiciones de la Gente del Hacha. Mitología de los indios andoques del Amazonas*, Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, UNESCO.
- LANDER Edgardo (2010), *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires/Caracas: CLACSO/UNESCO.
- LASMAR Cristiane (2005), *De volta ao lago de Leite: gênero e transformação no Alto Rio Negro*. Sao Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2005.
- LESCLINDAD Marie (2004), « Nouvelles stratégies migratoires des jeunes femmes rurales au Mali : de la valorisation individuelle à une reconnaissance sociale », en : *Sociétés Contemporaines*, N° 55, 21-42
- LAURENT Michel (Dir) (2006), « Introducción: L'ethnicité revisitée par la globalisation », en : *Autrepart, Tourisme culturel, réseaux et recompositions sociales*, 2006/4, N° 40, 192.
- LEON Magdalena (1991), —"Estrategias para entender y transformar las relaciones entre trabajo doméstico y servicio doméstico" en: LUNA L (comp): *Género, Clase y Raza en América Latina, algunas aportaciones*, Universidad de Barcelona.
- LESTAGE Françoise (2002), —"La emergencia de Neocomunidades étnicas de migrantes indígenas mexicanos en la frontera norte", en: Anguiano Téllez M-E y M.J. Hernández Madrid (coord.) *Migración Internacional e identidades cambiantes*, El Colegio de Michoacán, El Colegio de la Frontera Norte, México, 2002, 145-161.
- LISBONA Miguel (2006), —"Apunte sobre la práctica deportiva en Chiapas (1910-1940)" en *Pueblos y Fronteras Digital*, N° 2, 2006, Disponible en línea: http://www.pueblosyfronteras.unam.mx/a06n2/art_05.html Consultado el 25 de septiembre de 2009.
- LOMNITZ- ADLER Larissa, (1994), *Redes Sociales, Cultura y Poder: Ensayos de antropología latinoamericana*, México: Flacso-Porrúa.

LONDOÑO SULKIN Carlos David (2006), «Instrumentals Speeches, morality and masculine agency among Muinane people (Colombian Amazon)», en: Estados Unidos, *Tipiti: Journal of the society for the Anthropology of Lowland South America*, ed: vol.4 fasc.1&2, 199-222.

----- (2005), «Inhuman beings: morality and perspectivism among Muinane people (Colombian Amazon)», en:Suecia, *Ethnos* ed: vol.70 fasc.1,7-30.

----- (2004), *Muinane. Un proyecto moral a perpetuidad*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.

----- (2003), «Rhythms of Speech: symbols, sociality and subjectivity among the Muinane of the Colombian Amazon», en: Canadá, *Canadian Folklore Canadien* ed: vol.2 fasc.25, 173-195.

----- (1998), "Escolarizar a los muinane: discursos sobre la convergencia de conocimientos", en: Colombia, *Revista Colombiana De Antropología*, ed: Instituto Colombiano de Antropología vol.34, fasc. 1998, 8-37.

LOPEZ Víctor (2010), «Amazonía contemporánea: fronteras y espacio global», en: *Revista Iconos*, N°. 26, 2006, 119-130.

LUQUE Molina Fidel (2006), «Entre l'identité et l'identification : un problème complexe de la recherche sociologique dans le domaine de l'interculturalité », en : *Revue Sociétés* N° 76, 2002/2, 59-70.

MAALOUF Amin (2010), Origenes. Madrid: Alianza.

MAINBOURG Evelyne, ARAÚJO Maria Ivanilde, DE ALMEIDA Iolene Cavalcante (2006), "Condições domiciliares e peri-domiciliares em Manaus, amazonas comparação entre indígenas segundo a etnia e não indígenas", em: Trabalho apresentado no XV Encontro Nacional de Estudos Populacionais, ABEP, realizado em Caxambu- MG, Brasil, de 18 a 22 de setembro de 2006.

----- (2002), *Populações Indígenas da Cidade de Manaus Inserção na Cidade e Ligação com a Cultura*. Trabalho apresentado no XIII Encontro da Associação Brasileira de Estudos Populacionais, realizado em Ouro Preto, Minas Gerais, Brasil de 4 a 8 de novembro de 2002.

MÁRQUEZ Saúl (2000), «Experiencia de ordenamiento territorial del Predio Putumayo», en: Región del Caquetá Putumayo. Gente de Ambil. Presentación», en: VIECO J FRANKY C y ECHEVERRI J (eds) *Territorialidad indígena y ordenamiento en la Amazonia*, Bogotá, Unibiblos, 91-98.

MARTINS Amelia Regina y NOGUEIRA Rozinei Lima (2010), *A territorialidade indígena na cidade de Manaus: O caso dos Apurinã*, en: Anais XVI Encontro Nacional dos Geógrafos Crise, práxis e autonomia: espaços de resistência e de esperanças Realizado de 25 a 31 de julho de 2010, Porto Alegre.

MATO Daniel (1999), «Sobre la fetichización de la «globalización» y las dificultades que plantea para el estudio de las transformaciones sociales contemporáneas», en: *Revista Venezolana de Análisis de Coyuntura*, 1999, vol.5, N°.1, (ene-jun), 129-147.

MATOS, Mar José (1991). «Faquileños, quechuas del lago Titicaca en Lima», en: *América indígena*. Vol. 51, no. 2-3: 107-166.

MATOS Pereira José (2006), «The Amazonian Urbanization and the role of Medium Size Cities in the Regional Urban Net», en: Belém: UFPA, Fase Amazonia, 21 p.inglés Extraído del CD: Ana Cláudia Duarte Cardoso. The Rural and The Urban in Amazon: Different Looks in Perspective, UFPA, Belém, 2006.

MAUSS Marcel (1924), *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, S.L. Katz Editores (2010).

MC CALLUM Cecilia (2001), *Gender and Sociality in Amazonia*, Oxford: Berg Publishers

MEGGERS Betty (1960), *Amazonia: un paraíso ilusorio*, México: Siglo XXI Editores, 1976

MELGAREJO Pilar (2008), —“Trazando las huellas del lenguaje político de *La Regeneración*: la nación colombiana y el problema de su heterogeneidad excepcional”, en: CASTRO-GÓMEZ S y RESTREPO E, *Genealogías de la Colombianidad*, Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar, 278–307.

MICARELLI Giovanna (2009), —“Ordenar el Pensamiento”: Place-Making and the Moral Management of Resources in a Multi-Ethnic Territory” Amazonas, Colombia, *Mobility And Migration In Indigenous Amazonia*, en: Inglaterra, ed: , v. , 2008, 195–219.

MINAAR Renneé (1995), —“Iteración entre etnicidad y Género: ser hombre o mujer indígena en Otavalo (Ecuador)”, Revista *Sarance* 22. Ecuador: Instituto Otavaleño de antropología, octubre, 29-63.

Ministerio de Educación (2007), "Nuevo CERES para el Amazonas". Boletín Digital Educación superior No.30, disponible en línea: <http://www.mineducacion.gov.co/cvn/1665/propertyvalue-34523.html> consultado el 02 de mayo, 2007.

MORA Santiago (2006a), *Amazonía : pasado y presente de un territorio remoto*, Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Antropología, CESO, Bogotá: Ediciones Uniandes.

----- (2006b) —“Tiempo y paisaje en el estudio de las primeras comunidades del Noroeste amazónico”, en: MOSCOTE G MORA S y FRANKY C, *Pueblos y paisajes antiguos de la selva amazónica*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias.

MOUJOURD Nasima (2008), « Effets de la migration sur les femmes et sur les rapports sociaux de sexe : Au-delà des visions binaires », en : FALQUET J., RABAUD A., FREEDMAN J et SCRINZI F. (cord) *Femmes, Genre, Migration et Mondialisation: un état des problématique*,. Paris : CEDEREF.

MUESES Carlos (2007), —“Etnoeducación en Amazonas: ¿se indianizó la institucionalidad educativa o se institucionalizó la propuesta indígena?”, en: *Revista Educación y Pedagogía*, Medellín, Universidad de Antioquia, Facultad de Educación, vol.20, N°.52, (septiembre-diciembre), 2008, 43-54.

NADAL Marie José (2001), *Les mayas de l'oubli : genre et pouvoir : les limites du développement rural au Mexique*, Montreal, Les editions Logiques.

NAKANO Glenn Evelyne (2009), « De la servitude au travail de service : les continuités historiques de la division raciale du travail reproductif payé », en : DORLIN E. (dir) *Sexe, Race, Classe, pour une épistémologie de la domination*, Paris : PUF, 21-70.

NAPOLITANO Valentina (2002), *Migration, Mujercitas and the Medicine Men: living in urban Mexico*, University of California Press, Berkely, Los Angeles, London.

NARANJO Gloria (2004), —“Ciudades y desplazamiento forzado en Colombia. El —Reasentamiento de hecho” y el derecho al restablecimiento en contextos conflictivos de urbanización”, en: *Desplazamiento Forzado. Dinámicas de guerra, exclusión y desarraigo*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, ACNUR, 2004, 279-310.

NIETO Juana Valentina (2007), —Mujeres de la abundancia”, en NIETO V y PALACIO G (ed), *Amazonia desde Dentro: aportes para la investigación de la Amazonia colombiana*, Imani Mundo II. Universidad Nacional de Colombia, Sede Leticia, 5-50.

----- (2006), —Mjeres de la abundacia”, Tesis de Maestría en Estudios Amazónicos, Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonia

NORA Pierre (1984), *Les liux de mémoire I. La République*, Paris: Gallimard.

OCHOA Germán (2006), —Del extractivismo al turismo. Apropiaciones simbólicas de —las naturalezas” en el trapecio amazónico colombiano”, en: *Revista Ideas Ambientales*, N°.4 artes, educación y ambiente: *propuestas ético-estético- ambientales de comprensión de la cultura*. Universidad Nacional de Colombia, Sede Manizales, Abril 2006, 120-129.

ODGERS Olga (2001), *Identités Frontalières. Immigrés mexicains aux Etats-Unis*. Paris : L’Harmattan.

OHEMICHEN Cristina (2005), *Identidad, género y relaciones interétnicas: Mazahuas en la ciudad de México*, UNAM (IIA-PUEG).

------(2001), —Espacio urbano y segregación étnica en la Ciudad de México”, en: papeles de Población, abril-junio No. 28.

OOSTRA Menno (1988), *Misioneros y Antropólogos en el Miriti-Paraná*, Colombia, años setenta, Ponencia presentada al simposio Antropólogos y Misioneros, Asociación Holandesa de Antropología y Sociología (NSAV) y la Revista Fucaal. Nijmegen, 1988.

ORTIZ Francisco (2003), —Nómadas en el Oriente colombiano: una respuesta adaptativa al entorno social”, *Revista Maguaré* N°.17, 274-284.

ORTIZ Renato (2004), *Mundialización y Cultura*. Bogotá: Convenio Andrés Bello.

OVERING Joanna (1975), *The Piaroa, a People of Orinoco Basis: a Sudy in Kinship and Marriage*. Oxford: Clarendon Press.

PADOCH Christine, BRONDIZIO E., COSTA S, M. PINEDO-VASQUEZ, R. R. SEARS, and A. SIQUEIRA (2008), —Urban forest and rural cities: multi-sited households, consumption patterns, and forest resources in Amazonia”, en: *Ecology and Society*, vol.13, N°.2, disponible en línea: <http://www.ecologyandsociety.org/vol13/iss2/art2> consultado el 14 de febrero de 2010.

PALACIO Germán (2008) —De viaje al turismo en el paisaje colombiano en construcción: Naturaleza, Género y Civilización, 1850-1920”, en: OCHOA, G (ed), *Turismo en la Amazonia, entre el desarrollo convencional y las alternativas ambientales amigables*, Bogotá: editora Guadalupe, Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonia.

----- (2007), —Amazonia: complejidad, imaginarios y opciones de futuro”, en: *Boletín Ecofondo, ¿La Amazonía tiene futuro?*, Abril- Mayo 2007, N°.28, Informes Especiales, 19-27.

----- (s.f), Corografía, quina y catequización: historia amazónica entre 1850 y 1920, disponible en línea: <http://www.estudiosecologistas.org/docs/reflexion/ecohistoria/Corografiaquina.pdf> consultado el 21 de junio de 2011.

PALADINO Mariana (2010) —Educación superior indígena en Brasil. Políticas gubernamentales y demandas indígenas: diálogos y tensiones”, en: *Desacatos*, N° 33, mayo-agosto 2010, 67-84.

- PARK Yun-Joo y RICHARDS Patricia (2007), —Negotiating Neoliberal Multiculturalism: Mapuche Workers in the Chilean State”, en: *Social Forces*, vol. 85, N°. 3, (Mar., 2007), 1319-1339.
- PEDRAZA Zandra (1990), *En cuerpo y alma: visiones del progreso y de la felicidad*, Bogotá: Uniandes.
- PEIXOTO Arévalo y LIZA Wendy (2005), *Estudio sociolingüístico del casco urbano de Leticia*, Tesis de grado para optar al título de lingüista, Universidad Nacional de Colombia, sede Leticia, Amazonas.
- PEPIN-LEHALLEUR Marielle (2003), « (Dés) affiliation et identité. Des femmes indiennes face aux politiques publiques au Mexique », en : *Ateliers* N°.26, 2003, CNRS- Université Paris X-Nanterre, Paris, disponible en línea en : <http://ateliers.revues.org/8726> consultado el 6 de junio de 2009.
- PÉREZ Ruíz Maya Lorena (2007), —Metropolitanismo, globalización y migración indígena en las ciudades de México”, en: *Villa Libre, cuadernos de estudios sociales urbanos*, México: vol. 1.
- (2004), —Lacomunidad indígena contemporánea. Límites, fronteras y relaciones interétnicas”, en: LISBONA M (ed), *La Comunidad a debate: reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México Contemporáneo*. UNICACH, El Colegio de Michoacán, 87-100.
- (2002) —De comunalismo a las mega-ciudades: el nuevo rostro de los indígenas urbanos”, en guillermo de la Peña y luis vázquez león (coords.), *La antropología sociocultural en el México del milenio: búsquedas, encuentros y transiciones*, México: Fondo de cultura económica/CNCA, , 295-320
- PETESCH Nathalie (2003), —Los cocama nacen en el Perú: migración y problemas identitarios entre los cocama del río Amazonas”. *Antrhopológica* XXI (21), 99–116.
- PEYSER Alexia y CHACKIEL Juan (1999), —Laidentificación de poblaciones indígenas en los Censos de América Latina”, en: *América Latina: Aspectos conceptuales de los Censos del 2000*, CEPAL, Serie Manuales No. 1, LC/L. 1204-P. Santiago de Chile.
- PINEDA Roberto (2006), *Les orphelins de la Voragine. Mémoire, holocauste cauchero et construction culturelle indigène dans le moyen Caquetá (Amazonie colombienne)*. Thèse Doctorale en Sociologie. Université de la Sorbonne Nouvelle, Paris III. IHEAL.
- (2005), —Lahistoria, los antropólogos y la Amazonia”, en: *Antrípoda, Revista de Antropología y Arqueología*, julio - diciembre, N°.1, Bogotá: Universidad de los Andes, 121–135.
- (2004), —Elsangriento Yapurá. Francisco Requena y su contribución a la antropología histórica de la Amazonia”, *Boletín de Historia y Antigüedades* XC (821), 221-240.
- (2003), —La política indigenista en el siglo XX”, en: *Credencial Historia* 146:12-13.
- (2002), "El comercio Infame", en: Colombia, *Boletín De Historia Y Antigüedades*, ed: Academia Colombiana de Historia v.LXXXIX fasc.817, 379-399.
- (1993), —Eticidio, proyectos de resistencia y cambio sociocultural en el Bajo Caquetá y Putumayo”, en: *Encrucijadas de Colombia Amerindia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- (1988), "Historia oral de una maloca sitiada", en: Colombia, *Anuario Colombiano De Historia*, ed: Universidad Nacional De Colombia Sede Bogotá, Facultad De Ciencias Departamento De Química vol.1, fasc.1, p.163–182.

- (1987), "Panorama de la Historia económica del Amazonas", en: Colombia, *Boletín De Antropología*, Universidad De Antioquia, ed: Editorial Universidad de Antioquia, vol.6, fasc.1, 1-3.
- (1986), "Etnografía del mameadero", en: Colombia, *Texto Y Contexto*. ed: Uniandes vol.9, fasc. 113-127.
- PINEDA Roberto y LLANOS Héctor (1982), *Etnohistoria del Gran Caquetá*. Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales Banco de la República.
- PIOT Charles (1999), *Remotely global: village modernity in West Africa*. The University Chicago Press, Chicago.
- PIRES Maria (1999), —Fonteiras e bordas na Amazônia brasileira: considerações sobre três cidades”, em: *Scripta Nova Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, Universidad de Barcelona, Nº. 45 (38), 1-14.
- PISCITELLI Adriana (2008), —Cuando la brasileñidad? Tránsitos entre circuitos de turismo sexual y los mercados del sexo y matrimonial europeos”, en: *Paper prepared for the Meeting of the Latin American Studies Association*, Rio de Janeiro, Brazil, June 11-14, 2008.
- PLATA Juan José (2000), —Fotografías urbanas en mundos globalizados: Aspectos conceptuales y metodológicos”, en: MEJIA G y ZAMBRANO F (eds.), *La Ciudad y las Ciencias Social*, Bogotá: Instituto Distrital de Cultura y Turismo, Centro Editorial Javeriano. 127-166.
- POSSO Jeanny (2008), *La inserción laboral de las mujeres inmigrantes negras en el servicio doméstico de la ciudad de Cali*, Cali: Programa Editorial Universidad Del Valle.
- PRATT Mary Louise (2006), —Por qué la virgen de Zapotlán se fue a los Angeles? Reflexiones sobre la movilidad y la globalización”, en: *A contra corriente*, vol. 3, Nº. 2, Invierno 2006,1-33.
- (2000), —Modernidades, Otreidades, Entre-Lugares”, en: Revista *Desacatos*, primavera, Nº.3, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, Distrito Federal, disponible en línea: http://www.ciesas.edu.mx/desacatos/03%20Indexado/Saberes_2.pdf consultado el 3 de octubre de 2009.
- (1997), *Los ojos del imperiales: literatura viajes y transculturación*. Buenos Aires: Universidad de Quilmes.
- PURTSCHERT Patricia y MEYER Katrin (2009), « Différences, pouvoir, capital : Réflexions critiques sur l'intersectionnalité », en : DORLIN, E (ed), *Sexe, Race, Classe : pour une épistémologie de la domination*. Paris: PUF, 127-148.
- QUIJANO Anibal (2000), —Colonialidad del poder, etnocentrismo y América Latina”, en: LANDER, E (ed), *La Colonialidad del Saber, Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires, CLACSO, 2000, disponible en línea en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/lander/lander.html> consultado el 8 de marzo de 2006.
- QUIMINAL Catherine (2000), —Construction des identités en situation migratoire”, en : JOLIVET M (ed.), Paris : *Autrepart : Logiques identitaires, logiques territoriales, Cahier des sciences humaines*, Nouvelle série Nº.14, 107-120.
- RADCLIFFE Sarah (2008), —Las mujeres indígenas ecuatorianas bajo la gobernabilidad multicultural y de género”, en: WADE, P; URREA, F; et VIVEROS, M (eds.), *Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 105-136.

RAMÍREZ María y URREA Fernando (1989), —Dinámica etnohistórica, sociodemográfica y presencia contemporánea del curanderismo ingano en las ciudades colombianas”, en: PINZÓN C y ROLDÁN M (eds.), *Memorias del V congreso de Antropología en Colombia*, Villa de Leiva, 12-15 de Octubre de 1989. Icfes, Bogotá.

RESTREPO Eduardo (2008), —Enización de la negritud: contribución a las genealogías de la Colombianidad”, en: CASTRO-GÓMEZ S y RESTREPO E; *Genealogías de la Colombianidad*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar, 96-132.

RESTREPO Eduardo y ROJAS Axel (eds.) (2004), *Conflicto e (in)visibilidad: retos de los estudios de la gente negra en Colombia*, Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 17-32.

Revista Semana. *La casa de la memoria*, Sábado 21 junio 2008, disponible en línea: <http://www.semana.com/cultura/casa-memoria/112862-3.aspx> consultado 13 de mayo de 2009.

REYGADAS Luis (2004), —Las Redes de la desigualdad: un enfoque multidimensional”, en: *Política y Cultura*, Universidad Autónoma Metropolitana, otoño 2004, N° 22, 7-25.

RIÑO Pilar y VILLA Marta (eds.) (2008), *Poniendo Tierra de por Medio. Migración forzada de colombianos en Colombia, Ecuador y Canada*, Medellín: Corporación Region and University of British Columbia.

RICHARDS Patricia (2010) —Indians and Terrorists: How the State and Local Elites Construct the Mapuche in Neoliberal Multicultural Chile,” *Journal of Latin American Studies* N° 42, 59–90.

RIVAL Laura (1996). « Modernité et politiques identitaires dans une société amazonienne », en *Cahiers des Amériques Latines*, N° 23, 122-142.

RIVERA Liliana (2005), *Translocalidad y espacialidad: la dinámica circular entre espacios, lugares y remesas socio-culturales en la experiencia de la migración*, Ponencia presentada en el Seminario *Problemas y Desafíos de la migración y el desarrollo en América*. Red Internacional de Migración y Desarrollo, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, UNAM y Centro de Estudios sobre América Latina y el Caribe. Cuernavaca, 7 a 9 de abril.

RIVERO Juan Alberto (2007), —Jugando en comunidad” proceso de inserción del fútbol en la rívera del río Loretoyacu, departamento del Amazonas” en: *Revista Digital*, Buenos Aires, Año 12, N° 115, Diciembre, disponible en línea: <http://www.efdeportes.com/efd115/insercion-del-futbol-en-el-amazonas.htm> consultado el 3 de agosto de 2010.

RODRIGUEZ Isabel y APONTE Jorge (2008), —Frontera, turismo y modernidad en el relato de la globalidad”, en: ZÁRATE C y AHUMADA C (eds.), *Fronteras en la globalización: localidad, biodiversidad*, Bogotá, Colombia: Imani, Fundación Konrad Adenauer, 127-149.

ROJAS Axel y CASTILLO Elizabeth (2005), *Educación a los otros: Estado, políticas educativas y diferencia cultural en Colombia*, Universidad del Cauca, Serie Estudios Sociales.

ROSAS Diana (2007), —El río aguas arriba en el Mirití-Paraná: cuestión de líderes”, en: NIETO V y PALACIO G (eds.), *Amazonia desde Dentro: aportes para la investigación de la Amazonia colombiana*, Imani Mundo II, Universidad Nacional de Colombia, Sede Leticia, 51-77.

ROZO Esteban (2010), —Construcción de indios cristianos en el noroeste amazónico” en: CHAVES M y DEL CAIRO C (eds.), 2010 *Perspectivas Antropológicas sobre la Amazonia Colombiana*. Colombia: ICANH.

ROZO John (2005), —Una mirada al pensamiento uitoto”, en: *Al Margen*, Revista trimestral de cultura, Colombia, N° 14, 78-84.

RUIZ Maya Lorena (2007), "Metropolitanismo, globalización y migración indígena en las ciudades de México", *Villa Libre, cuadernos de estudios sociales urbanos*, Cochabamba, CEDIB, disponible en línea: <http://www.cebem.org/cmsfiles/archivos/metropolitanismo-globalizacion-indigena-mexico.pdf> consultado el 9 de julio de 2009.

----- (2005) —"La comunidad indígena contemporánea. Límites, fronteras y relaciones interétnicas", en: LISBONA M (ed.), *La Comunidad a debate: reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México Contemporáneo*, UNICACH, El Colegio de Michoacán. 87-100.

SALCEDO Andrés y SERGE Margarita (2008), "Antropología y Etnografía del espacio y el paisaje", en: Colombia, *Antípoda: Revista De Antropología Y Arqueología*, ed.: Universidad De Los Andes vol.7, fasc.N/A, 2008, 9-11.

SALCEDO Andrés (2006), "Políticas de la movilidad y la diferencia", en: Colombia, *Migraciones, Transnacionalismo Y Desplazamiento*, ed.: Colección Ces Facultad De Ciencias Humanas Universidad Nacional De Colombia, v., 2006, 359-380.

SALDIVAR Emiko (2008) *Prácticas cotidianas del Estado: una etnografía del indigenismo*, México: Plaza y Valdez.

SANCHEZ Luisa Fernanda (2011a) «Au nom de la culture : migrations indiennes, espaces d'action et sens d'appartenance (Bogotá, Colombie) ». En : GROS C. et DUMOULIN D. (dir), *Le Multiculturalisme. Un modèle latino-américain ? « Au concret »*. Paris : Presses Sorbonne Nouvelle, 335-346.

----- (2011b) «Créer des différences dans l'inégalité: migrants indigènes et croisement d'axes de différentiation à Bogotá et Leticia (Colombie) », en: QUIJOUX M. et al (ed), 2011, *Cultures et Inégalités, les dimensions culturelles des rapports sociaux*. Paris: L'Harmattan, collection Logiques sociales, Série Etudes Culturelles, 45-62

----- (2011c) —"Trasplantar el árbol de la sabiduría: Malocas, maloqueros urbanos y comunidades de pensamiento en Bogotá", *Cahiers des Amériques Latines* N° 66

----- (2010) —"Artisanos en Bogotá: Identidad étnica y migración indígena amazónica », en : CHAVES M. y Del CAIRO C. (Comp). *Perspectivas antropológicas sobre la Amazonía contemporánea*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Pontificia Universidad Javeriana, 129-151.

----- (2007), *Les Fils du tabac à Bogota : Migrations indiennes et reconstructions identitaires*, Paris : Editions de l'IHEAL-Collection « Chrysalides ».

----- (2005), —"Mas para el cielo y cuerpos para la República: los discursos de la degeneración en los escritos de la misión Capuchina del Caquetá y el Putumayo", en: *Revista de antropología y arqueología*. Universidad de los Andes, vol.14, 121-143.

SANDINO Oscar (2009), "Migración internacional en la Amazonía colombiana: A portes del censo de población 2005", en: ARAGON, L (org), *Migração Internacional na Pan-Amazônia*, UNESCO, UFMA-NAEA, Belém, 2009, 45-162.

SANTOS Granero Fernando (1996), "Introducción: Hacia una antropología de lo contemporáneo en la amazonia indígena", en: SANTOS F (comp.), *Globalización y cambio en la amazonia indígena*, Vol. 1, Quito: FLACSO, Abya – Yala, 7-43.

SENNETT Richard (2000), *La Corrosión del Caracter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. España: Anagrama.

SCRINZI Francesca (2008), «Quelques notions pour penser les rapports sociaux de race, classe et sexe», en: FALQUET, J., RABAUD, A., REEDMAN, J. et SCRINZI, F. (eds.) *Femmes, Genre*,

Migrations et Mondialisation. Un Etat des Problématiques. Series: Collection des cahiers du CEDREF. Série colloques et travaux. Publications Diderot, Paris, France, 80-100.

SEGATO Rita Laura (2006), *La Nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de identidad*, 1 edición, Buenos Aires: Prometeo.

SEVILLA Manuel (2007) —"Indígenas urbanos y las políticas del reconocimiento en el contexto colombiano", *Perspectivas Internacionales*, Cali, Vol 3, N° 1, enero - junio, 2007, 7-24.

THEIDON Kimberly (2009), *Reconstrucción de la masculinidad y reintegración de excombatientes en Colombia*. Bogotá, Fundación Ideas para la Pas, Working Papers N°.5.

TOBON Marco Alejandro (2010a), —"Animalizar para distinguir: narraciones y experiencias del conflicto político armado entre la Gente de Centro", en: *Revista Colombiana de Antropología*, ICANH, Bogotá, vol. 46, N°.1, enero-julio 2010,157-185.

----- (2010b) —"Asentamientos Multiétnicos. Conflictos y Distinciones en Leticia", en: CHAVES M y DEL CAIRO C (eds.), Colombia: *Perspectivas Antropológicas sobre la Amazonia Colombiana*, ICANH, 2010.

----- (2008), "Cómo recibir a las personas armadas. La Gente de centro – kigipe urúki. El conflicto armado y las violencias del pasado" en: *Gente, Tierra y Agua en la Amazonia*, Colombia: Universidad Nacional de Colombia sede Amazonia, 2008,45-72.

----- (2006), —"La fórmula biodiversidad, cultura y el poder político en el extremo sur del Trapecio Amazónico colombiano", en: publicación, *Universitas Humanistica*, N°.62, jóvenes investigadores, FCS, Facultad de Ciencias Sociales, PUJ, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia: Julio-Diciembre. 2006, 365-383.

----- (2005), *La maloca arde en llamas... Conflictos, distinciones y cambio cultural en los asentamientos multiétnicos. Leticia-Amazonas*, Trabajo de grado para optar al título de Antropólogo, Universidad de Caldas, Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales, Programa de Antropología, Manizales.

TORRES Alicia y CARRASCO Jesús (cord) (2008), *Al filo de la identidad: La migración indígena en América Latina*, FLACSO – Sede Ecuador: UNICEF.

TROUILLOT Michel-Rolph (2003), *Global transformations: anthropology and the modern world*, United States: Palgram, McMillan.

ULLOA Astrid (2004), *La construcción del nativo ecológico* ICANH, Colciencias, Bogotá.

URBINA Fernando (2010), *Las palabras del origen. Breve compendio de la mitología de los uitotos*, Bogotá: Ministerio de Cultura, Biblioteca de los pueblos Indígenas.

----- (2006) —"Mito y gesto. Un relato de José García", en: *Revista Antípoda*, N°.3, julio-diciembre 2006, 11-19.

URIBE, Carlos Alberto (2002), *El Yajé como sistema emergente: discusiones y controversias*. Bogotá: Ediciones Uniandes: Documentos del Centro de Estudios Socioculturales e Internacionales (CESO). Documento N° 33.

URRY John (2005), *Sociologie des mobilités, Une nouvelle frontière pour la sociologie ?*, Paris : Armand Colin.

URTEAGA Maritza (2008), —"Lojuvenil en lo étnico: Migración juvenil indígena en la sociedad contemporánea mexicana", en: *Revista Ponto-e-virgula*, N°.4, 2008, 261-275.

USECHE Losada Mariano (1998) *La prisión del raudal*”, 1. ed. - Santa Fé de Bogotá: Ministerio de Cultura, Instituto Colombiano de Antropología, Plan Nacional de Rehabilitación, Corpes Amazonia.

VALDEZ Marcos (2008), —Migración interna indígena y no indígena en América Latina”, en: *Revista Estudios Avanzados*, Instituto de Estudios Avanzados de la Universidad de Santiago de Chile, 6(9), 2008, 113-133. Disponible en: http://web.usach.cl/revistaidea/html/revista%209/Macos_Valdes.pdf, consultado el 1 de junio 2010.

VALLADARES Laura Raquel (2008), —Ser mujer y ser joven en las comunidades indígenas de México, en: PÉREZ, M (Coord), *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*, INAH, Colección Científica, México, 69-92.

VAN COTT Donna- Lee (2002), *The Friendly Liquidation of the Past; The Politics of Diversity in Latin America*, Pittsburgh: The University of Pittsburgh Press.

VAN DER HAMMEN María Clara (1997), *El manejo del mundo*, Bogotá, Fundación Tropembos.

VAN DER HAMMEN María Clara y Carlos RODRIGUEZ (1993), "Nosotros no sabíamos cuanto valía el muerto: elementos para el análisis de la historia económica de la explotación del caucho." *Pasado y Presente del Amazonas: su historia económica y social*, Colombia: Universidad De Los Andes.

VARGAS Julián (1990), *La Sociedad de Santa Fe Colonial*. Bogotá: CINEP

VARGAS Julian y ZAMBRANO Marta (1990), —La población indígena de Santafé”, en: *La Sociedad de Santa Fe Colonial*. Bogotá: CINEP, 47-84.

VÁSQUEZ Miguel (2009) *¿Cómo participan los indígenas en Bogotá?*, Bogotá: Fundación Foro Nacional por Colombia

VELASCO Laura (2007), —Migraciones indígenas a las ciudades de México y Tijuana”, en *Papeles de Población*, Universidad Autónoma del Estado de México, abril-junio, N° 52, Toluca, 184-209.

------(2002a), —Voces públicas, silencios privados, por las fronteras del género y la etnicidad”, en: *El regreso de la comunidad: migración indígena y agentes étnicos. Los Mixtecos en la frontera México- Estados Unidos*, Tijuana, El Colegio de la frontera norte.

----- (2002b) —Agentes étnicos transnacionales: las organizaciones de indígenas migrantes en la frontera México-Estados Unidos”, en: *Estudios sociológicos*, Vol 20, N°59, 335-369.

------(1998) —Identidad cultural y territorio: una reflexión en torno a las comunidades transnacionales entre México y Estados Unidos”, en *Región y Sociedad*, Colegio de Sonora, Vol IX, N° 15, 105-130.

VELEZ Irene (2009), "Educacion y trabajo en la movilidad (y en el confinamiento) de mujeres Uitoto en Bogota" Comunicacion para el III Congreso de Economía Feminista. Ed. Universidad Pablo De Olavide, Sevilla. Disponible en línea en: http://www.upo.es/congresos/export/sites/congresos/economiafeminista/documentos/Irene_Velez_Torres.pdf . Consultado el 22 de septiembre de 2010.

VERDEAUX François y ROUSSEL Bernard (2006), « Y a-t-il un autochtone dans l’avion? : Des ethnies locales à l’autochtonie globale en passant par la gestion durable de la biodiversité », en *Autrepart : La globalisation de l’ethnicité ?*, Paris, IRD, 2006/2 N° 38, 15-38.

VERGEL Erik (2007) —Ciudades gemelas en fronteras amazónicas: Estudio de caso Leticia y Tabatinga”, en: *Cuadernos de vivienda y urbanismo*. Vol. 1, No. 2, 2008, 348 – 3.

VIDAL Dominique (2007), *Les bonnes de Rio. Emploi domestique et société démocratique au Brésil*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, Le Regard Sociologique, 2007, p. 312.

- VILLA William y HOUGHTON Juan (2004), *Violencia política contra los pueblos indígenas de Colombia. 1974 – 2004*. Santafé de Bogotá: CECOIN, OIA, IWGIA.
- VIRTANEN, Pirjo Kristiina (2007). Multidimensional tradition: native young people and their construction of indigeness in Brazilian Amazonia. *Elore*, v. 4, N° 2, 2007. Disponible en: http://www.elore.fi/arkisto/2_07/vip2_07.pdf . Consultado el 3 de octubre de 2012.
- VIVEROS Mara (2010) Más que una cuestión de piel. Determinantes sociales y orientaciones subjetivas en los encuentros y desencuentros heterosexuales entre mujeres y hombres negros y no negros en Bogotá. En *Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América latina*. Bogotá: CES – Universidad Nacional de Colombia.
- WADE Peter, URREA Fernando y VIVEROS Mara (eds.) (2008), *Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
- WADE Peter (2008), —Debate contemporáneo sobre raza, etnicidad, género y sexualidad en las ciencias sociales” en: WADE, P; URREA, F; VIVEROS, M (eds.), *Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2008, 41-66.
- (2006) —Etnicidad, multiculturalismo y políticas sociales en Latinoamérica: Poblaciones afrolatinas (e indígenas)”, en: *Tabula Rasa*, Bogotá, Colombia, N°.4, enero-junio de 2006, 59-81.
- XIMENES Ponte Laura Arlene (2009) População indígena da cidade de Belém, Pará: alguns modos de sociabilidade, *Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Cienc. Hum.*, Belém, v. 4, n. 2, p. 261-275, maio-ago. 2009
- ZAMBRANO Marta (2011),”Políticas del lugar: multiculturalismo, ciudadanía y etnicidad en Bogotá”, en: *Derechos culturales en la ciudad*, Bogotá: Alcaldía Mayor de Bogotá-Secretaría de Cultura, Recreación y Deporte, Corporación Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad (DeJuSticia), 141- 156.
- (2004a) —Memoria y olvido en la presencia y ausencia de los indígenas en Santa Fe y Bogotá”, en: *Desde el Jardín de Freud*, N°.4, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 56-68.
- (2004b) —Escenarios públicos de la etnicidad indígena y de la pluriculturalidad en Bogotá” En: *Memorias de la segunda reunión anual del proyecto IDYMOV*, 8 - 11 de noviembre, 2004. Bogotá Colombia, 39-44.
- ZAMUDIO Bernal Hernando (2004), "La actual erosión neoliberal del entorno amazónico" en: España, 2004, IX Jornadas de Economía Crítica: Perspectivas del capitalismo a escala mundial: ¿más destrucción económica y más regresión social? Área Temática 4: Economía Ecológica y Medio Ambiente.
- ZARATE Carlos (2008), *Silvícolas, siringueros y agentes estatales: el surgimiento de una sociedad transfronteriza en la Amazonia de Brasil, Perú y Colombia, 1880/1932*, Leticia: Universidad Nacional de Colombia, Instituto Amazónico de investigaciones (IMANI).
- (1998) —Móvilidad y permanencia ticuna en la frontera amazónica colonial del siglo XVIII”, en: *Journal de la Société des Américanistes*, tome 84, N°.1, 1998,73-98.
- ZÁRATE Eduardo (2005), —La comunidad imposible. Alcances y paradojas del moderno comunismo”, en: LISBONA, M (ed.), *La comunidad a Debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporánea*, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (UNICACH), 61-86.

ZAVALA Silvio (1947) La filosofía política en la conquista de América, Ordenanzas de trabajo en la Nueva España. Siglos XVI y XVII y Síntesis de la historia del pueblo mexicano. México: Fondo de Cultura Económica.

ZEIDERMAN Austin y SALCEDO Andrés (2008), "Antropología y ciudad: hacia un análisis crítico e histórico", en: Colombia, *Antípoda: Revista De Antropología Y Arqueología*ed: Universidad De Los Andes vol.7, fasc.N/A, 2008, 63-98

ZEWUSTER Elisabeth Johanna (2010), *Entre malocas y ministerios. Un estudio sobre la cooperación colombo-holandesa en la Amazonia colombiana*. Tesis presentada para optar por el grado de magíster en estudios amazónicos. Universidad Nacional de Colombia. Sede Amazonia, Leticia.

Glosario

Ambil: pasta negra y viscosa que se obtiene del proceso de cocción de las hojas de tabaco (*Nicotiana tabacum l*) y de su posterior mezcla con sales vegetales. El ambil se consume mediante su ingestión oral y es un poderoso estimulante.

Cabildo: entidad pública especial cuyos integrantes son miembros de una comunidad indígena, elegidos y reconocidos por esta, con una organización sociopolítica tradicional, cuya función es representar legalmente a la comunidad, ejercer la autoridad y realizar las actividades que le atribuyen las leyes, los usos, costumbres y el reglamento interno de cada comunidad.

Caguana: bebida dulce y espesa hecha de almidón de yuca, frutas y panela. Es la bebida más consumida en los bailes y es reputada por calmar la sed.

Chagra: vocablo del español amazónico de origen quechua (*chacra*) que hace referencia a los terrenos de cultivo.

Danta: mamífero de la familia Tapiridae frecuentemente consumido en la Amazonia.

Inquilinato: forma de alojamiento o vivienda colectiva en la cual varias familias comparten una casa, ubicándose generalmente una en cada cuarto o habitación y usando en forma comunal los servicios sanitarios y de acueducto.

Maloca: es la casa ceremonial amazónica cuya estructura y manejo designan un modelo del cosmos y de relación de los seres humanos con este. Por lo general se trata de grandes casas hechas en madera y techadas en palmas que varían en forma y tamaño de acuerdo con las regiones y los grupos que las construyen.

Mambe: el mambe es el vocablo del español amazónico utilizado para designar un polvo muy fino que se ingiere oralmente. Este se obtiene luego de tostar hojas de coca (*Erythroxylon coca*) y yarumo (*Cecropia peltata l*), pilarlas y tamizarlas.

Paisano: este término hace referencia a la manera en la que los indígenas de la región del Caquetá-Putumayo y, en general, de la Amazonia colombiana se llaman unos a otros para distinguirse de las personas no-indígenas.

Palabra: un conjunto de discursos y géneros discursivos que, junto con la coca y el tabaco, sustancias sagradas, son vistos por la *Gente de Centro* como instrumentos otorgados por una deidad, establecidos y poderosos en sus diálogos con el mundo (Londoño 1998:14). Estos pueden dividirse en varios tipos, por ejemplo palabra de trabajo, palabra de curación, de consejo, etc.

Resguardo: en Colombia los resguardos son entidades territoriales protegidas, definidas como territorios colectivos que pertenecen a sus pobladores ancestrales a excepción del subsuelo y de los recursos que se mantienen como propiedad del Estado. Los resguardos

disponen de su propio sistema de gobierno –el cabildo- y están en capacidad de regirse por sistemas normativos diferenciales.

Rumba: palabra coloquial colombiana para designar las actividades y espacios relativos al baile, el consumo de alcohol, la diversión y, en general, los ámbitos lúdicos.

UNIVERSITE SORBONNE NOUVELLE - PARIS 3

ÉCOLE DOCTORALE 122 EUROPE LATINE- AMERIQUE LATINE

*INSTITUT DES HAUTES ETUDES DE L'AMERIQUE LATINE
(IHEAL)*

Thèse de doctorat en sociologie

Présentée par:

Luisa Fernanda SANCHEZ SILVA

“De totumas y Estantillos”

Processus migratoires, dynamiques d'appartenance et
de différenciation entre les *Gens du Centre*
(Amazonie colombienne)

----RESUMÉE----

Thèse dirigée par M. Christian Gros

Soutenue le 20 décembre 2012

Jurado :

M. Stephen, JUGH-JONES, Professeur King's College, Cambridge

Mme. Françoise, LESTAGE, Professeur Université Paris Diderot-Paris 7

Mme. Maria Eugenia COSIO ZAVALA, Professeur Université Paris10, Nanterre

M. Roberto, PINEDA CAMACHO, Professeur Université Nacional de Colombia

Introduction

Il y a un peu plus d'une vingtaine d'années, en 1991, l'attention d'indigénistes, de membres de récents courants planétaires de mobilisation sociale mais aussi de spécialistes de toutes les disciplines sociales se tournait vers la Colombie. Le gouvernement venait de donner des preuves d'une volonté jusqu'alors inédite d'octroyer aux groupes ethniquement différenciés (c'est-à-dire un pourcentage minime de la population nationale), toute une série de droits en matière territoriale, politique et éducative. En Amazonie, ce processus de reconnaissance avait été initié depuis les milieux des années 1980, avec la constitution d'un des *resguardos*¹ les plus grands du pays: le *Predio Putumayo*, situé à l'ouest du département de l'Amazonas entre les rives des fleuves Caqueta et Putumayo. Devant la surprise de l'opinion publique, la zone géographique localisée entre ces deux fleuves devenait le siège d'une véritable révolution dans les représentations de la citoyenneté, du territoire national et de la relation de l'état avec ses citoyens.

Ce territoire a été le foyer ancestral des *Gens du Centre*, dénomination sous laquelle se regroupent sept groupes d'hommes et de femmes indiens appartenant aux familles ethnolinguistiques uitoto, bora, muinane, nonuya, miraña, ocaina et andoque, localisés depuis les débuts du 20ème siècle dans des hameaux multiethniques disséminés tout au long du système fluvial. Malgré leurs différences ethniques et linguistiques ainsi que leur actuelle dispersion sur le territoire amazonien et national, ses groupes dont la population est estimée à 6800 habitants², peuvent être considérés comme une "communauté interprétative et vécue" (Castro et Restrepo 2008:11); ce concept nous indique que plus qu'un "ensemble culturel" - comme on les décrit souvent dans l'ethnographie classique - leurs liens se cimentent aussi sur la base d'une histoire partagée; dans ce cas précis le régime de servitude lié à l'exploitation du caoutchouc³ (1901 - 1930) qui causa déplacements massifs de population, extinction de lignées, de clans et de villages entiers sous le mandat de terreur mené par la Peruvian Amazon Company (Echeverri 2000 ; Pineda 2006).

¹ Les *resguardos* sont des entités territoriales protégées, définies comme des terres à usage collectif appartenant aux groupes de population autochtone, à l'exception du sous-sol et de ses ressources.

² Le chiffre que je présente ici est une estimation de l'institut SINCHI (Gutierrez et al 2004) pour la population résidente dans le *resguardo* Predio Putumayo (données ajustées pour 2002).

³ Quand on parle du caoutchouc, on se réfère ici à différentes espèces d'arbres gommifères dont le principal fut *l'hevea brasiliensis*. Dans la zone à laquelle nous nous intéressons, cette exploitation commença en 1901 lorsque Julio Cesar Arana initia des négociations pour exploiter le territoire, jusqu'en 1930 lorsqu'on estime que commença le déplacement massif d'indiens vers le Pérou.

Par le biais de l'obtention du titre de *resguardo* se soldait officiellement une dette humanitaire envers les *Gens du Centre* mais commençait en même temps l'ardu défi d'adapter l'ensemble de leurs structures sociales à un nouvel ordre politique et territorial: le multiculturalisme. Les leaders d'alors, jeunes en grande majorité, bilingues et avec un capital scolaire supérieur à celui de la génération précédente définirent quatre principes fondamentaux pour cela : unité, culture, territoire et autonomie. De cette manière ils assumaient une double tâche: ordonner les relations internes, les systèmes de régulation sociale, d'échanges et d'autorité; et mettre en ordre leurs relations en tant que collectivités sociales et politiques face à la société nationale (Echeverri 2000:82). Il s'agissait surtout d'assumer un projet collectif et multiethnique, une nouvelle manière d'"être ensemble" qui prendrait du sens dans la mesure où les communautés elles-mêmes exprimeraient la volonté d'assumer ces quatre principes, cette fois-ci érigés en revendication et droit politique.

Dès lors, si nous observons avec soin à travers le filigrane des événements et des phénomènes qui composent la complexe réalité régionale de cette zone de l'Amazonie, nous verrons que simultanément à ce processus de reconnaissance qui s'est mis en place spécifiquement en fonction de la question territoriale, une autre réalité est en train d'émerger: la migration de jeunes femmes indiennes qui avec détermination prennent la décision de laisser leurs territoires et leurs communautés avec comme destinations les villes de Leticia et Bogota. Grâce à l'aide de fonctionnaires, commerçants et religieux qui passèrent par la région, ces femmes partirent pour la ville et s'y établirent, dans le cas de Bogota comme employées domestiques permanentes de maison de familles de la classe moyenne et haute urbaines, et, dans celui de Leticia, comme cuisinières et femmes de ménages dans des institutions éducatives, religieuses et établissements commerciaux. Leur expérience pionnière assit les bases de ce qui plus tard se consolida comme un solide réseau migratoire qui n'a pas encore arrêté de s'étendre aujourd'hui jusqu'à l'ensemble des villes du pays⁴.

Dans ce contexte où les indiens revendiquent leurs droits ethniques, pour quelles raisons les femmes indiennes partirent-elles de leur territoire alors que celui-ci compte pour la première fois sur un statut propre qui garantit, au moins de manière formelle, une autonomie politique et culturelle? Leur décision migratoire signifie-t-elle un

⁴ A Bogota les chiffres les plus récents(2012) suggèrent une population de 272 indiens réparties dans 77 familles. A Leticia, en 2011, on estime 737 personnes réparties dans 187 familles.

renoncement à la "différence généralisée" que proclame le discours multiculturel pour les indiens? Ou, au contraire, s'agit-il d'une manière de redéfinir leur projet de vie face à la nouvelle relation que ces populations entament avec la Nation et l'Etat? Plus de 20 ans après cette reconnaissance, le projet migratoire de celles qui partirent à l'époque n'a-t-il pas des similitudes avec ceux qui partent aujourd'hui? Les hommes partirent-ils pour les mêmes raisons que les femmes? Voici quelques-unes des questions qui donnèrent naissance à cette investigation dont l'objectif central est l'analyse du processus récent de mobilité des *Gens du Centre* jusqu'à Leticia et Bogota à la lumière du multiculturalisme comme mode de gestion privilégié des relations entre indiens et institutions des sociétés de départ et de destination.

A première vue, l'adoption de dispositifs de reconnaissance multiculturelle qui débouchèrent sur la constitution du *resguardo* et le processus de mobilité des *Gens du Centre* ont l'air d'être deux phénomènes distincts, et en grande partie, contradictoires. Tandis que le premier tend à territorialiser les indiens et à consolider leur définition comme peuple rural des zones périphériques colombiennes, le second cherche à tourner ouvertement cette situation à leur avantage, en questionnant l'ancrage territorial qui constitue le cœur même de la définition de l'indien et l'indianité. De ce fait, si le premier incarne une volonté politique collective d'enracinement à un territoire, un projet de communalisation (Juteau 1999) en vue de donner une continuité à un mode de vie spécifique, le second pourrait être interprété - et il l'est ainsi de la part de l'Etat, de la majorité de la société et du point de vue des mêmes communautés - comme une réponse, locale et individuelle, de renoncer à ce projet. De cette tension apparente entre deux processus simultanés de territorialisation et d'enracinement, de collectivisation et d'individuation naissent les deux hypothèses qui orientent cette recherche; celles-ci prétendant montrer comment, à l'interface de dynamiques et concepts contradictoires, peuvent être générées des idées cohérentes à propos d'un "nous" et de la place qu'il peut occuper dans un ordre social spécifique.

La première de ces hypothèses cherche à mettre en évidence le fait que loin d'être un processus isolé ou contradictoire, la *gouvernabilité multiculturelle* - dans ses portées et limites - a configuré et transformé le processus migratoire. Cette idée cherche à nuancer ce que suggèrent certains travaux dans lesquels on assume que dans la migration des indiens vers les villes changent les contextes de l'interaction et non pas la nature des relations entre indiens et non-indiens, invariablement marquées par une marginalité

d'ordre colonial (Ohemichen 2005; Camus 2002). Nous nous intéressons à démontrer ici que dans le cas des Gens du Centre, s'il y eut des changements importants dans ces relations c'est parce que l'indigène a cessé de s'inscrire de manière prééminente dans un registre "d'exclusion" pour passer à un autre "d'inégalité" (de Soua Santos 1995). Dans cette mesure, tandis que le projet migratoire de ceux qui partirent dans les années 80 s'était construit sur ce que nous appellerons la *logique de l'intégration subordonnée* (un ensemble de relations de pouvoir, de représentations et de dispositions politiques au sein desquelles se combinent différents ordres discursifs d'altérisation et de subordination de la population indigène et, spécialement des femmes), à l'heure actuelle, ceux qui quittent la communauté et s'insèrent dans la ville le font dans une *logique d'intégration différentielle* qui a une incidence sur leurs lieux de départ comme sur leurs destinations.

La seconde hypothèse a un rapport avec la forme d'organisation des *Gens du Centre* qui a prédominé à Bogota et Leticia. A la différence d'autres exemples de groupes indiens migrants du continent, à Bogota et Leticia nous verrons que bien que les migrants agissent par le biais de réseaux sociaux, une revendication collective qui en appelle à la reconnaissance comme uitoto, muinane ou autres catégories ethniques particulières dans les villes a rencontré de multiples obstacles pour s'établir et seulement à partir de 2011, avec l'apparition des cabildos urbains, a commencé à être envisagée comme une option viable. Cela signifie-t-il que dans le cas des *Gens du Centre*, on ne peut pas parler de "Communauté"? Nous partirons de l'hypothèse que les migrants forment à Bogota, et dans une moindre mesure à Leticia, un type d'organisation sociale qui s'apparente plus à celui de la "collectivité", ce qui n'exclut pas des moments communautaires d'une force significative.

La distinction qu'établit Manuel Delgado (2005) entre le communautaire et le collectif peut nous être d'une grande utilité pour comprendre cette affirmation. Pour cet auteur, la communauté signifie souvent une chose appartenant à tout le monde, l'accessible à tous, et elle serait fondée sur des liens forts, positions sociales objectivables, relations personnelles d'intimité et de confiance. La collectivité, pour sa part, est associée avec l'idée de réunion qui prend conscience de l'opportunité de sa co-présence et qui l'assume comme moyen pour obtenir une fin qui peut simplement être celle de trouver la sécurité, se divertir ou survivre. Ainsi, si ce qui soutient la communauté est la cohérence, ce qui maintient la collectivité est la cohésion.

Cette position cherche à rencontrer un lieu intermédiaire entre deux visions hégémoniques dans l'étude de la migration indigène en Amérique Latine. La première, qui caractérisa les travaux des débuts des années 90, assumait que loin des territoires d'origine, l'identité indigène était condamnée à disparaître et avec elle toute trace d'organisation sociale communautaire. La seconde, qui se maintient encore de nos jours, s'opposait fortement à la précédente en montrant qu'à l'expérience de la mobilité et de l'insertion s'ajoutaient des logiques provenant de structures communautaires plus ou moins stables, plus ou moins en vigueur mais encore visibles dans les pratiques des indiens dans la ville. On a ainsi analysé la persistance de formes d'organisation sociale traditionnelle et leurs prolongations dans plus d'une région et plus d'un état national, en montrant que, malgré les changements, la logique communautaire survit par-dessus tout. Il existe ainsi une polarisation analytique entre la disparition de la communauté et son hyper visibilité qui en de bien nombreux cas limite notre regard et nous empêche de rendre compte de processus beaucoup plus divergents et hétérogènes. D'où l'importance de revenir au local comme expérience et en tant que cadre de sens; comprendre les motivations des acteurs et les logiques de leurs dynamiques sociales dans leurs propres termes, mais sans perdre de vue comme le note Arjun Appadurai, que la localité et avant tout une question de relation et de contexte plus que d'échelle et d'espace (2005:257).

Avec la motivation de faire face à ce défi analytique, nous nous proposons de développer une ethnographie centrée sur deux facettes du processus migratoire des *Gens du Centre* vers les villes de Colombie: en premier lieu la mobilité et, en second lieu, l'appartenance différenciée que ceux-ci construisent dans les villes du pays. La première partie de ce travail mettra l'accent sur les points de départ, les communautés indiennes du *Predio Putumayo* tandis que la seconde se focalisera sur les villes de destination.

Mobilité

Au moyen de ce concept nous nous proposons d'aborder le processus migratoire des *Gens du Centre* au sens large, c'est-à-dire non seulement au sens physique - du déplacement, mouvement, de la territorialisation - mais aussi en tant que lieu de production du social. Ceci implique de prendre en considération différents niveaux d'analyse.

En premier lieu, nous traiterons la mobilité comme un dispositif de savoir/pouvoir dans les processus de configuration social, politique et économique de l'Amazonie. Depuis

les histoires anciennes de peuplement qui ont configuré l'occupation de ce vaste territoire jusqu'aux déplacements récents qui se sont faits comme une réponse à des situations politiques, économiques, environnementales et religieuses, différentes formes de mobilités ont construit la spécificité de l'Amazonie. Cependant, dans les 30 dernières années, les processus de mobilité ont pris d'autres tournures à la lumière de l'intensification des flux globaux, l'accroissement des zones urbaines et l'avènement de nouvelles manières d'appréhender l'espace. Cette série de transformations fournit un nouveau contexte social pour la mobilité qui suggère que l'on revisite de quelles manières elle a été théorisée et incorporée dans les études sur les réalités indiennes amazoniennes (Alexiades 2009:26). Ceci nous permettra de montrer comment, à partir des sciences sociales, on a favorisé une politique spécifique de la localisation et de la mobilité pour les populations indiennes qui a réactualisé de vieilles dichotomies: l'indigène et la ville, et le sauvage et l'urbain.

Dans un second temps, la mobilité comme une expérience collective, imbriquée dans une multiplicité de processus locaux, régionaux et globaux. Les études transnationales ont montré dans ce sens que les processus de mobilité sont bien souvent le résultat de la transformation des états et des nations, dont le devenir historique met en mouvement les frontières physiques et identitaires (Kearney et Besserer 2001:372). Ainsi, plus que de comprendre la migration comme un processus qui s'inscrit dans une logique linéaire de recherche rationnelle du progrès, il est intéressant d'interroger la manière avec laquelle la mobilité campagne-ville, ville-ville questionne et réactualise les politiques de localisation qui assignèrent aux indiens des spécialités et temporalités spécifiques et marginales tant sur le plan social que spatial.

Enfin, la mobilité en tant qu'expérience subjective. Comme nous le verrons dans le cas qui nous intéresse, la ville ne représente pas seulement l'accès au capital économique; celle-ci permet principalement l'extension des cadres d'actions individuelles, l'appropriation et la mobilisation des catégories d'altérité qui se produisent globalement; la survie à des processus de précarité qui sont structurels du capitalisme tardif (Bauman 2003); l'accès à une mémoire globale de symboles de consommation et, en même temps, la lutte pour ce que Jeanne Bisillat (2000) a appelé mobilité intérieure, un ensemble de formes d'autonomie que chaque acteur, en accord avec sa position dans l'espace social, se sent capable d'exercer.

Tout cela nous amène à réaffirmer que la migration indienne doit être prise en compte avec la même amplitude que celle avec laquelle ont été conceptualisés d'autres types de mobilités actuelles, en tenant en compte qu'il s'agit d'un phénomène multi-déterminé, pluridirectionnel, et en synthèse, complexe.

Différentiation et appartenance

"Les femmes sont comme les Calebasses, elles doivent sortir de la communauté et circuler entre les gens, distribuer ce qu'elles savent, donner nourriture et abondance. Les hommes sont comme les piliers qui soutiennent la maloca. Ils doivent rester pour assurer que la connaissance ne viennent pas à diminuer"

Anastacia Candre, poète et linguiste uitoto habitante de la ville de Leticia, utilisait cette métaphore pleine de sens qui donne son titre à la présente recherche pour expliquer la manière dont se conceptualise la migration des hommes et des femmes des Gens du Centre. Pour elle il est manifeste que les attentes mutuelles de la migration se renforcent, sont socialement reconnues et reflètent de multiples dimensions des relations entre les individus, les familles et les institutions (Kanaiaupuni 2000:1312).

En accord avec ce qui précède, on peut logiquement affirmer que la mobilité n'est pas un processus indifférencié ni en termes d'expérience des acteurs, ni des relations de pouvoir qui traversent l'ensemble des dynamiques qui la composent tant dans les sociétés d'origine que dans celles de destination. Paris Pombo⁵ en traitant la migration indienne transnationale de Mexico aux Etats-Unis, part d'une supposition basique mais d'un grand intérêt pour construire un regard plus complexe sur les déplacements indiens. Pour elle la mobilité est un processus qui se construit dans l'asymétrie, ceci à cause des différentes positions et classifications sociales de celui qui y est impliqué et simultanément, en termes des incidences qu'a en Amérique Latine le fait de s'identifier et d'être identifié comme indien.

En effet, le fait d'aborder les migrations racialement et ethniquement différenciées, comme c'est le cas dans le processus que nous traitons ici, requière de tenir en compte qu'elles fonctionnent au sein de relations hiérarchiques plus vastes qui modèlent les interactions entre les différents groupes sociaux présents dans le processus de mobilité. C'est pour cette raison que sur le plan des relations interethnique, les individus

⁵ Maria Dolores Paris Pompo (2008), « Réseaux migratoires et réseaux de pouvoir: les Triquis en Californie ». Intervention dans le colloque international "Réseaux sociaux et action collective", Table 3 - *Migrations, liens forts, liens faibles*. Paris, (5, 6 et 7 novembre 2008)

confrontent leur réalité ethnique avec des réalités de genre, de génération et de classe, en créant, transformant et reproduisant des différenciations historiquement changeantes (De la Cadena 1996). Cette réflexion s'oriente surtout à reconnaître que l'étude des pratiques de mobilité et du lieu qu'occupent les migrants en leur sein se juxtaposent avec la question des catégorisations et des classifications sociales dont les migrants sont l'objet et le sujet dans ces interactions. C'est pour cette raison que la mobilité s'érige comme une scène privilégiée pour voir les réarrangements et frictions entre les différentes positions - sexe, race, classe, âge - que le sujet occupe dans ses propres univers culturels et face à ceux de ses sociétés de destination.

Dans le cas des Gens du Centre j'essaierai d'analyser de quelle manière opèrent les processus de minorisation, d'ethnisation, de sexuaction et de localisation spatiale dans des moments et lieux précis de la migration. Ces néologismes permettent de s'approcher de la manière dont se crée l'identification et la désignation particulières d'un groupe socioculturel et simultanément, ils font référence à un processus de classification et de hiérarchisation et participent à la production de positions inégales entre les groupes et en leur sein (Falquet 2008). Tel est le premier objectif de la deuxième partie de ce travail dans lequel nous parlerons de "différenciation" pour comprendre les logiques spécifiques qui orientent le projet migratoire, et les manières dont les différentes positions du sujet constituent des modes particuliers d'insertion et de relation avec les contextes urbains.

Une fois compris le rôle des projets de départs chaque fois plus individualisés, les processus de différenciation qui opèrent durant la mobilité indienne, les fragmentations et asymétries qui dérivent de ces derniers, il semble pertinent de s'interroger sur les manières dont les migrants indiens conceptualisent et construisent l'"être ensemble". En d'autres termes, se poser la question sur la nature du projet "collectif" (mais pas nécessairement communautaire) qui survient dans les villes. Cela implique de prendre en compte que ce projet collectif aujourd'hui se produit à partir de différents niveaux en interaction les uns avec les autres. D'un côté, il naît de l'expérience et des relations interpersonnelles des hommes et des femmes indiens migrants. Pour cela, les espaces ludiques, - bars, rencontres sportives et danses traditionnelles - nous aideront à comprendre comment se construit un sentiment d'appartenance dans lequel se combinent l'expérience émotionnelle, la mémoire et les conceptions propres concernant le processus de migration et d'urbanisation (Napolitano 2002:10).

D'un autre côté, le projet collectif des Gens du Centre passe chaque fois plus par sa relation avec les institutions non gouvernementales, acteurs privés et membres des élites régionales et urbaines. L'analyse de trois initiatives organisatrices à Bogota et Leticia – un jardin potager, une crèche et un projet communautaire - ainsi que les récents *cabildos* urbains CAPIUL y CIUB, nous permettront de nous approcher du défi que représente pour les individus et groupes ethniquement différenciés le fait d'adapter leurs attentes migratoires, leurs conceptions imaginées et objectifs de vie aux définitions institutionnelles de l'aide, l'intervention et la gestion de la présence indienne en contexte urbain. Loin de signaler uniquement les tensions et les limitations qui se produisent nécessairement, ces exemples nous permettront de remarquer les possibilités qui se présentent dans les relations interethniques dans une optique multiculturelle.

Première Partie

1. De nomades à migrants urbains : analyser la migration indienne dans l'Amazonie contemporaine

Dans un processus de globalisation grandissante, les différents types de mobilité humaine deviennent très intéressants pour comprendre les dynamiques contemporaines de la région amazonienne. Parmi ceux-ci, l'urbanisation et la migration vers les nombreux centres urbains constituent deux facettes remarquables d'un même processus de transformation du bassin amazonien et de la vie de ses habitants, y compris les nombreux groupes indiens qui la peuplent. Ce chapitre cherche à mettre en dialogue quelques-unes des données théoriques, empiriques et démographiques disponibles afin de questionner la difficulté qu'ont les sciences sociales pour comprendre les populations indiennes comme habitants de la forêt et, en même temps, comme acteurs urbains.

Comme nous le verrons, cette difficulté méthodologique et conceptuelle renvoie à une tension non-résolue entre le sauvage et l'urbain et à la généralisation de ce que nous appellerons l'*altérisation*⁶ de la mobilité indienne. Nous tenterons de démontrer ici que la conjonction de discours académiques, politiques et, en somme, idéologiques, a aidé à la réactualisation d'une « échelle de mobilité » qui délégitime la présence des indiens dans les villes.

⁶ Ce néologisme vient de l'anglais *otherness* et fait référence au processus de construction de hiérarchies de différence.

Peuples en mouvement, villes en expansion

Malgré l'homogénéité et l'atemporalité que l'on attribue souvent à l'Amazonie, la mobilité et l'urbanisation sont deux phénomènes qui ont transformé cette vaste région à travers son histoire. Quelques données statistiques peuvent nous donner une idée de la magnitude de ces transformations. Dans des pays comme le Brésil, c'est la région amazonienne qui a expérimenté les taux les plus élevés de croissance dans les dernières trente années. Tandis que dans les années 70 la population urbaine de l'Amazonie correspondait au 35,4%, en 1980 ce chiffre a augmenté à 44%, puis est passé dans les années 90 à 58% pour atteindre 70% en 2000. En Colombie cette croissance trouve des similarités avec les 61% de la population amazonienne recensée dans des zones urbaines en 2005 (Sandino 2009 :146). Quelle a été le rôle des populations indiennes dans ces processus ? Sans doute un rôle très actif mais invisibilisé depuis plusieurs angles.

Parmi les obstacles qui nous empêchent de considérer les sociétés indiennes comme des participants de l'urbanisation et de la mobilité, nous pouvons mentionner l'imprécision des données statistiques, la difficulté d'insérer la migration indienne dans les modèles d'analyse rural-urbain ainsi que l'impossibilité de construire un regard cohérent pour la totalité de l'Amazonie. Nonobstant, dans les pays du bassin la présence des indiens s'est généralisée à l'ensemble des villes qui composent un réseau urbain de plus en plus dense. De ce fait, leur mobilité ne peut plus être considérée comme un cas isolé ou comme une exception à la règle rural-centrique qui a fixé le lieu de cette population aux antipodes du monde urbain, démocratique et moderne. Bien que leur présence soit minoritaire, dans le contexte spécifique de l'Amazonie où les groupes indiens sont significativement fragmentaires et avec très peu de population, l'expérience urbaine, dans ses variations multiples, est devenue un facteur déterminant de la vie actuelle de ces groupes sociaux. C'est ainsi que, dans les conditions sociales, économiques et politiques dans lesquelles le bassin s'inscrit, la mobilité des indiens s'est complexifiée et diversifiée plus que dans n'importe quelle autre époque. Aujourd'hui, la mobilité s'explique par une grande variété des situations qui comprennent l'expulsion des indiens de leurs terres ancestrales, les déplacements religieux, la mobilité funéraire ou bien, la recherche de meilleures conditions éducatives et économiques.

Malgré cette réalité, concernant sa reconnaissance politique, la situation est beaucoup plus complexe. Dans le cas Amazonien, l'accueil du multiculturalisme comme politique

d'Etat a été étroitement liée au mouvement environnementaliste global qui associe la préservation de "la culture" indigène avec des modèles soutenable et conservateurs de la biodiversité. Ce modèle particulier d'ethnisation se matérialise dans la reconnaissance des zones protégées pour les indiens –les *resguardos*–, réduisant leur territoire à la forêt comme unique espace de légitimité. Cela n'a pas empêché la mobilisation politique des migrants dans la ville où ils se sont habilement insérés dans la conjoncture des discours environnementalistes et culturalistes (Tobon, 2006) ; mais ce modèle a certainement limité son champ d'action en discréditant leur présence urbaine et en faisant passer en avant certains critères limités d'authenticité. Une telle vision a favorisé que les migrants indiens aient vu leurs conditions matérielles de vie décroître et le rang de leurs inégalités structurelles s'amplifier à une échelle préoccupante.

Tout ceci rend manifeste le fait que la situation des groupes indiens urbains des "terres basses" de l'Amérique du Sud n'est pas facilement comparable, spécialement entre des pays avec des souverainetés inégales sur la forêt humide tropicale, des développements urbains dissemblables et des politiques publiques différemment favorables ou hostiles à la diversité culturelle. De même, nous ne pouvons pas non plus assumer que ces mouvements suivent une seule direction campagne-ville si nous prenons en compte que les groupes comme les ashanika, les tikuna ou les uitoto ont commencé à urbaniser leurs communautés rurales, avec comme finalité de réduire la durée et la nécessité de leurs déplacements jusqu'à des centres urbains plus éloignés (Espinosa de Ribero, 2009).

Dans ce sens, il peut paraître inadéquat de construire des modèles généraux de migration indienne amazonienne étant donné que ceux-ci masqueraient la diversité des réalités et relations avec le monde urbain beaucoup plus qu'ils ne pourraient les expliquer. Ce qui nous apparaît par contre comme primordial est la nécessité d'historiser ses relations pour ne pas assumer un "hors lieu" dans le cas de sociétés pour lesquelles la ville a fait partie intégrante de la territorialité, ou au contraire, pour ne pas effacer celles qui sous l'effet de pressions étrangères, se voient soumises à des situations alarmantes de précarité.

Politique de localisation et de la mobilité

Une première étape pour reconnaître les indiens comme acteurs principaux de la vie urbaine amazonienne réside dans la déconstruction de l'impossibilité conceptuelle que semble recouvrir la relation entre ces populations, la forêt et la ville. Afin de dépasser

les obstacles que nous rencontrons actuellement pour définir des catégories suffisamment complexes et des méthodologies qui nous permettent de nous faire une idée plus réaliste de ce que signifie la présence urbaine de populations indiennes, nous devons tout d'abord partir du principe que la mobilité, dans ses différentes formes de manifestations constitue en elle-même un champ de pouvoir disputé.

En Amazonie, l'articulation de discours scientifiques (archéologiques; anthropologiques, écologiques) idéologiques et politiques, ajoutés aux patrons hégémoniques de peuplement, ont produit une série de visions normatives et stratégiques qui pénalisent, discréditent ou contraignent certaines formes de mobilité. Ceci s'est traduit dans la généralisation d'une "échelle de mobilité" dont la dégradation n'a pas encore fini de s'accroître. De nos jours, elle se retrouve organisée sous des logiques qui sont globales (le tourisme, l'écologie, le multiculturalisme), mais aussi nationales (régionalisation, décentralisation) et reflète les transformations au sein du cadre idéologique qui se déploient dans et sur la région. Mais elle révèle aussi l'imbrication changeante des hiérarchies ethniques, sexuelles, économiques et de couleur mise en œuvre dans son institutionnalisation. Par exemple, la mobilité d'acteurs comme les touristes - qui jouissent d'une certaine "neutralité" en termes raciaux et ethniques - s'est convertie en centre des efforts logistiques et économiques dans une grande partie de la région. De l'autre côté du spectre ethno-racial, mais valorisés par les discours académiques, environnementaux et militants, d'autres groupes comme les "indiens isolés" du Brésil, se voient pour leur part protégés par l'intermédiaire de l'assignation de zones territoriales privatives, afin de garantir leur droit à la mobilité.

Comment se sont situés les indiens amazoniens sur cette échelle de mobilité? Deux exemples permettent d'expliquer la confluence de discours scientifiques et politiques à l'heure de catégoriser la mobilité indienne en terme d'échelle de légitimité due beaucoup plus aux imaginaires de sociétés circonscrites qu'aux complexes réalités que reconfigurent en permanence le territoire amazonien. La première est le nomadisme, une forme particulière et, d'une certaine manière, extrême, de mobilité. A travers une brève analyse du cas nukak-maku⁷ depuis trois points de vue différents - le colonial, celui de l'anthropologie classique et celui médiatique - nous voyons comment a

⁷ Les Nukak constituent l'un des six sous-groupes du peuple maku, habitants du département du Guaviare colombien. Jusqu'aux années 90 les nukak étaient considérés comme les derniers chasseurs- cueilleurs avec un patron de mobilité nomade.

contribué à s'altérer une forme de mobilité, en la stigmatisant comme l'opposé du capitalisme, la reléguant à un passé scientifique ou en la condamnant à l'exotisme commercial.

La seconde est celle des femmes indiennes en dehors de leur communauté, village ou groupe familiaux (migration extracommunautaire). Pour montrer cette forme d'altération nous nous sommes servi des études anthropologiques faites au sein de différentes décennies pour voir se détacher que si les études actuelles ont permis de restituer un rôle actif des femmes et de comprendre les complexes univers symboliques et les espaces d'action qu'elles construisent, un effet -certainement collatéral mais manifeste - de ces études continue à être l'explication de la mobilité des femmes uniquement à l'intérieur des schémas de migration matrimoniale ou bien à distances réduites pour l'exploitation de zones de culture (*chagras*).

Tout ce qui précède nous permet de conclure qu'il persiste une forme discursive dominante dans laquelle le lien entre les peuples indiens, la ville et la forêt se comprend comme un "impossible conceptuel". En effet, différents regards ont contribué à *altérer* la mobilité indienne, à la circonscrire uniquement au territoire amazonien ou périphérique de la nation et à l'associer à une temporalité éloignée. De manière simultanée, les études de mobilités contemporaines, malgré leurs apports indéniables, ont favorisé la continuité de cette opération discursive qui consiste à expliquer la mobilité comme une stratégie qui opère dans un territoire ethnique et qui ne peut pas être compréhensible sous d'autres critères comme des critères commerciaux, politiques ou simplement stratégiques.

2. Pionnières et pionniers de la migration: connexions et logiques de l'exclusion dans le Predio Putumayo

Dans ce chapitre nous nous occuperons d'expliquer le début de la migration des *Gens du Centre* à la fin des années soixante-dix et au début des années quatre-vingt, une histoire dont les principaux protagonistes furent les jeunes femmes de la Chorrera, El Encanto y Araracuara. Nous tenterons de démontrer que le départ de ces femmes, et en moindre partie des hommes, eut lieu à un moment de transition entre différents projets

idéologiques qui s'instaurèrent dans l'Amazonie colombienne tout au long du XXème siècle: Le "progrès", le "développement" et l'"extraction". Dans ce contexte de profondes transformations se constitue ce que nous appellerons *la logique de l'intégration subordonnée*, un ensemble de relations de pouvoir, de représentations et dispositions politiques au sein desquelles se combinent différents ordres d'altérisation et subordination des populations indiennes, et, spécialement, des femmes.

Un point de départ inéluctable de l'histoire migratoire des Gens du Centre doit passer par établir un panorama - qui sera quoi qu'il en soit sommaire- des forces et tensions qui sont venues reconfigurer le territoire amazonien. Ultérieurement nous aborderons la façon dont s'est mise en marche la logique de *l'intégration subordonnée* qui privilégia le départ de certains hommes et femmes indiens du Caqueta-Putumayo vers Bogota et Leticia. Pour ceci nous devons situer ces acteurs dans un régime historique de pouvoir - la colonialité- qui non seulement eut comme source privilégiée leur appartenance ethnico- raciale mais aussi leur différenciation dans le système sexe-genre, un processus qui se réfère à l'association hiérarchique, normalisée et hégémonique de certains espaces et pratiques au féminin et au masculin. Avec ceci à l'esprit, nous montrerons que la migration constitue une réponse - et non tant une imposition- des hommes et des femmes indiens face aux différents ordres modernisant et idéologies de genre qui confluèrent dans le Predio Putumayo dans les années 80.

La migration des femmes pionnières: Légitimité, possibilité et désir

Pendant que le Predio Putumayo se convertissait en théâtre du génocide indien propice à l'exploitation du caoutchouc, l'intérieur du pays, initiant le XXème siècle, se tourna à la recherche d'une modernité par le biais d'une de ses plus grandes utopies: "Le progrès".

Dominait alors ce qu'on appelait en Colombie la "Régénération". Comme projet politique, celui-ci se matérialisa en la Constitution de 1886 qui définit la Nation comme une communauté fondée sur "une seule langue, un seul peuple et une seule religion". En terme de projet social, on promut l'intervention de l'Etat sur ses nations à travers une série de politiques sur la vie: l'évangélisation, l'alphabétisation en castillan, l'hygiène et la discipline, appliquées plus spécifiquement aux populations qui étaient considérées comme vulnérables pour leurs caractéristiques socioéconomiques, sexuelles et ethnico- raciales. Ce fut le contexte idéologique dans lequel s'établirent dans la région du Caqueta-Putumayo deux des acteurs les plus influents de l'histoire contemporaine des

Gens du Centre: Les missions capucines catalanes et la Colonia Penal du sud ou Prison d'Araracuara.

Au travers de leur action, ces institutions rendirent légitime la sortie prioritaire des femmes. En effet, cet ordre propagea une série de référents et cadres de sens qui permirent aux indiens hommes et femmes d'adopter l'Espagnol (parlé et écrit) comme langue principale, la religion catholique avec tous les syncrétismes et adaptations à leur cas, de se familiariser avec l'argent et le travail rémunéré comme idéal de vie. En plus de cela, par le biais de l'éducation et du catéchisme on promut une spécialisation catégorique entre le savoir féminin et masculin, spécialisation qui correspondait à l'offre de travail domestique dans les villes que les fonctionnaires, scientifiques et autres acteurs diffusaient dans la région.

Une telle conjoncture motiva, de plus, la superposition des régimes patriarcaux qui assignèrent à la femme les espaces domestiques et de reproduction sociale, mais leur octroyait une valeur culturelle inégale. Dans ce sens, il est important de remarquer que la légitimité du projet migratoire féminin a rencontré un soutien dans le système d'organisation sociale au sein duquel on attendait que les femmes sortent de leurs communautés et de leurs clans. Ainsi, à la fin des années 70 et au début des années 80 il ne fut pas étrange qu'un nombre significatif de femmes eut l'impression d'être condamné à une activité difficile, pleine de souffrances et non rétribuée. Pour cela, leur sortie des communautés pour être employées dans le service domestique s'établissait comme un projet hautement légitime dans le contexte de l'époque.

Projets de développement, scientifiques et anthropologiques: Les multiples visages du développement

Tandis que le progrès se basait sur l'idée d'une amélioration graduelle des êtres humains, en termes moraux et économiques, le développement introduisit une division géopolitique du monde basée sur des indices quantifiables de bien-être - le tiers monde- et, de l'autre côté, la définition d'un outil qui offrait la possibilité de prévenir et de rationaliser le temps et l'espace: la planification. Dans le cas de l'Amazonie, où le discours de développement se consolida pendant la période comprise entre les décennies des années 60 à 80, trois éléments attirèrent particulièrement l'attention: l'arrivée de

centaines d'experts, l'institutionnalisation de la science comme une nouvelle forme de savoir-pouvoir et la coopération internationale qui dès lors commença à régir les devenirs des régions les plus reculées de la forêt amazonienne et de leurs populations.

Comme dans le cas du progrès, l'impact dans la région du discours du développement fut décisif étant donné que dans son cadre, le départ des femmes indiennes devenait une alternative possible. Sa meilleure viabilité eut à voir surtout avec le tissu complexe de réseaux sociaux qui se fortifièrent entre les familles indiennes et les centaines d'acteurs que la mise en marche du développement apportait dans son sillage. Dans le cas des hommes, la relation avec les experts donna lieu à une survalorisation du savoir masculin, évident sous la figure de "l'informateur". Bien qu'il ne s'agissait pas d'une situation exempte de conflits, être informateur devint peu à peu une marque de distinction et d'accumulation de capital, ce qui permit beaucoup plus de mobilité sociale et physique. En contraste, la relation des experts, scientifiques et techniciens avec les femmes renforça leur assignation aux espaces domestiques parce que leur force de travail, réduit à ses espaces, était rarement rétribuée. Ce contexte de subordination féminine ouvrit cependant un espace d'action important pour les femmes: la possibilité de développer leurs réseaux sociaux à travers des relations d'amitié, de proximité et également de travail avec les scientifiques et acteurs institutionnels qui passèrent par la région. En effet, les experts promurent souvent "el enganche", un système de captation de main d'œuvre qui fonctionne selon l'avance d'argent au futur travailleur ou à la future travailleuse, notamment dans les activités productives dépourvues de régulation.

L'ordre extractif de la coca: notions différentielles de pauvreté et de prise de pouvoir

Le boum de la coca commença en 1978 et dura jusqu'à la fin des années 80. La zone du Caqueta-Putumayo avait été une zone de culture traditionnelle depuis des temps immémoriaux; pour cette raison il présentait des avantages structurels, premièrement pour l'existence préalable des ressources, et deuxièmement pour sa situation périphérique, loin du contrôle de l'état.

Par le biais du projet d'extraction de la coca, la migration économique en direction des villes acquies des nuances utopiques, se convertissant en une source d'expectatives et de

désirs sans précédent. Un des effets les plus intéressants dans l'analyse de la participation des *Gens du Centre* dans le boum de la coca a un rapport avec la transformation de la notion de pauvreté. Nous proposons ici que, pendant cette période, la pauvreté cesse d'être une notion abstraite pour devenir une expérience vécue, concrète et hautement individualisée. Nous nous référons ici au fait que, dans le cadre de l'économie de la coca, la pauvreté été perçue pour de nombreuses femmes et jeunes indiens comme une condition qui pouvait être modifiée par les mêmes individus, et ceci par le biais de la multitude d'activités rémunérées qu'offrait la production de la coca et l'acquisition conséquente de tout type de biens matériels qui servirent comme symboles immédiats de distinction et d'ascension sociale. Pour ceci, dans le cadre de la consommation démesurée et d'une circulation d'argent accrue, la ville servit comme un point de confluence de multiples imaginaires de bien-être.

Par le biais de ce parcours, nous avons voulu montrer à quel point les hommes et surtout les femmes indiennes, immergés dans ce grand projet d' "inclusion" forcée dans les modèles du projet de modernité capitaliste, sont partis de leurs communautés sous une logique de subordination. Cependant tout ceci ne constitue pas une relation de domination unidirectionnelle. Tout au contraire, les aspirations des jeunes migrant(e)s prennent sens dans l'articulation de sentiments d'affection et réciprocité, d'images idéalisées du "monde du blanc" mais aussi d'une conscience aigüe de vouloir changer son destin, en utilisant de la manière la plus stratégique possible l'étroite marge d'action disponible au sein des relations de pouvoir qui se configurèrent dans les réseaux sociaux établis avec les différents acteurs de la région.

3. La migration indigène dans le cadre du multiculturel: de l'exclusion à l'inégalité

Dans ce chapitre nous enquêterons sur le contexte dans lequel s'est consolidé le processus migratoire en direction de Bogota, Leticia et d'autres villes, au même moment où le Predio Putumayo fut reconnu comme *resguardo* et que les politiques multiculturelles entrèrent en vigueur. Dans ce contexte, il est bon de se demander si l'application du multiculturalisme signifia une transformation dans les dynamiques migratoires qui s'étaient initiées dans les années 80. Au fur et à mesure que changeaient les représentations sur les indiens, est-ce que le projet de mobilité des migrants du Predio Putumayo changeait lui aussi? Pour répondre à ces questions, nous aborderons,

de forme comparative, deux décennies de mobilité indigène, les années 90 et les années 2000.

Tout au long de ce chapitre, nous verrons que la consolidation de la migration indienne en provenance de cette région amazonienne tout comme la progressive transformation de la logique migratoire (d'un système d'exclusion à un autre d'inégalité) est extrêmement lié avec deux facteurs: d'un côté les processus d'articulation et désarticulation régional qu'apportèrent dans leur sillage l'application des politiques multiculturelles et particulièrement la décentralisation politique administrative du pays. D'un autre côté, l'appropriation de la part des hommes comme des femmes du Predio Putumayo de catégories subjectives comme celle de la "jeunesse" et l'"indianité globale".

Le Predio Putumayo: articulations, désarticulations et migrations indiennes

Durant les années 90 la migration indienne vers les villes se renforce en un processus qui s'enrichit avec l'inclusion des hommes - leaders, étudiants et futurs travailleurs - dans les réseaux migrants initiés par les femmes et, particulièrement, avec la complexification des dynamiques de mobilité dans les sociétés de départ. Ceci arriva à la lumière des politiques multiculturelles et du processus de décentralisation qui, de son côté positif (processus articulateur) comme de son côté négatif (processus (des)articulateur), ont donné forme à la migration.

La majorité des rapprochements de la région avec les nouveaux centres de pouvoirs comme Leticia et Florencia, la régulation du transport aérien mais surtout la nouvelle scène politique de valorisation d'un certain type d'ethnicité mobilisée par le changement du système éducatif, favorisèrent la mobilité des leaders qui commencèrent un pèlerinage continu entre la ville et la forêt. Cependant, le processus de reterritorialisation qui accompagna la restructuration politique de la communauté au sein des nouveaux cadres multiculturels, délégitima la mobilité des hommes non impliqués dans la vie associative, faisant de leur départ un contre-projet culturel, en tout cas aux yeux des autorités indiennes. On a assisté alors à la mise en œuvre d'un certain nombre de mécanismes de contrôle qui n'ont pas empêché le départ de centaines de jeunes hommes et femmes vers les villes, dans un mouvement que l'on pourrait encore caractériser comme définitif (sans volonté de retour) et de caractère linéaire en termes spatiaux.

Au même moment, une série de processus (des)articulateurs que révélèrent d'autres facettes de la décentralisation, complexifient de manière significative les processus migratoires initiés quelques années auparavant. L'intensification du conflit armé à partir du début des années 2000, les nouveaux essors extractifs, la précarisation du système de santé furent parmi les facteurs qui déclenchèrent une modalité de mobilité différente: la migration forcée des leaders et, d'autre part, la mobilité liée à la santé et aux conditions déficientes de ce service qui ont fait que chaque fois plus de patients et de familles ont du se déplacer pour des durées indéfinies à Bogota et Leticia.

L'observation comparative de deux décennies de mobilité nous permet alors de rendre compte d'une logique importante dans la mobilité des *Gens du Centre* vers les villes du pays. Si, comme nous l'avons vu précédemment, dans la première décennie le départ des indiens avait comme propos l'intégration la plus rapide possible et en général de manière définitive au marché du travail, à partir des années 90 les intentions des migrants se diversifient en ayant en commun la volonté d'augmenter le champ d'action d'une population qui se retrouve de plus en plus dans la catégorie "jeunes". C'est là même qu'apparaissent avec plus d'intensité dans les mentalités des habitants du centre la notion de "volonté collective" comme une condition pour maintenir la "communauté" pour toujours et surtout quand celle-ci se voit accompagnée d'un rapprochement réussi du travail rémunéré et de l'éducation. Enfin, un discours beaucoup plus critique face à ce que signifie s'en aller de la ville fait son apparition. Celle-ci perd alors de son pouvoir de séduction, en tout cas comme projet définitif, et se convertit en une option intéressante, où il existe plus d'opportunités et moins de difficultés, mais chaque fois de manière plus transitoire.

Ce changement est directement lié avec les dynamiques d'articulation de la Chorrera, Araracuara, Puerto Santander ou el Encanto, points centraux d'un réseau régional de circuits commerciaux, modes de production locaux, agendas politiques, environnementaux; de développement et de récupération culturelle. D'où l'importance de situer les actuelles dynamiques sociales amazoniennes dans la globalisation, où mieux, pour utiliser les mots de Sousa Santos dans la "localisation", non pas pour chercher des connexions avec la force, ou soumettre les populations à la fatalité d'une force surnaturelle, mais justement pour rendre manifeste que ce réseau de relations sociales a produit ses connexions avec le global mais surtout ses exclusions dans le local.

D'autre part, la transformation de la logique migratoire est liée à l'appropriation de catégories subjectives, particulièrement à celles qui se réfèrent à l'indianité globale et à la jeunesse. Ici, le jeune et l'ethnique s'entrecroisent et se renforcent mutuellement dans la conjonction de plusieurs facteurs: l'éducation, la généralisation des modes de communication et des technologies virtuelles, une appropriation inégale de la catégorie d'indianité qui comprend aussi bien l'adoption d'un discours politique de compromis communautaire et de responsabilité écologique que la mise en scène d'une esthétique indienne globale et hyper-sexuelle dont le lieu privilégié est le corps des jeunes filles et jeunes hommes de la région. La masculinité militarisée joue aussi un rôle prépondérant dans les modèles de la jeunesse, incarnée sous la figure du soldat. Construit comme un objet de désir et un symbole d'ascension sociale, le soldat s'est converti en un moteur de mobilité physique à l'intérieur et en dehors de la région, cela dans la forme de l'enrôlement des hommes et des relations affectives avec le sexe opposé.

Cette imbrication de forces, l'urbanisation naissante des communautés et l'avènement d'une classe moyenne indienne ont donné lieu à une série de tensions et contradictions qui sont devenues une évidence dans les projets futurs de la jeunesse indienne. Ceux-ci se construisent très souvent dans la tension entre les toujours plus ambitieuses et diversifiées attentes éducatives et professionnelles et les limites structurelles de la région; entre les conditions qu'impose encore la subordination de l'Amazonie à l'ordre national et sa visibilité globale, mais surtout, entre les démarcations des cadres d'action étroits que les politiques multiculturelles implantées là-bas laissent aux indiens, et leur capacité d'appropriation de ces cadres, de leurs discours et leurs outils.

Deuxième Partie

4. Logiques de l'espace, empreintes du lieu: un regard comparatif des processus d'insertion indienne à Leticia et Bogota

Comparer l'incommensurable; c'est ainsi que nous pourrions qualifier la tâche consistant à grouper des villes tellement dissemblables comme Leticia et Bogota et analyser leurs dynamiques sous le même angle. Tandis que Bogota a représenté historiquement le centre économique, politique et culturel du pays, Leticia, depuis sa fondation tardive; fut jusqu'à la seconde moitié du XXème siècle un poste douanier oublié dans la périphérie de la forêt amazonienne.

Pour les Gens du Centre, cependant, ces destinations ont joué un rôle fondamental au sein d'une même histoire: celle de sa constante mobilité vers ces deux centres urbains. Là-bas s'est tissé progressivement un dense réseau de relations sociales et de sentiments d'appartenance qui mettent au défi toute approximation simpliste concernant les indiens et leur rapprochement avec le monde urbain.

Examiner ces deux points de destination de manière simultanée nous permettra dans un premier temps, d'asseoir une vision beaucoup plus complexe sur les processus d'insertion des *Gens du Centre* sur les scènes urbaines. Dans un deuxième temps, cet exercice de comparaison nous aidera à montrer comment les caractéristiques des sociétés de destination (marchés du travail existants, structures urbaines et particulièrement les formes de gestion de la différence) ont défini deux modèles d'occupation des villes. Ceux-ci, plus que de construire des patrons stables dans le temps et l'espace, se sont révélés comme des processus dynamiques et bien souvent contradictoires: à Leticia une relation dialectique entre "indiens du *resguardo* et indiens de la ville"; à Bogota une tension évidente entre cohésion et dispersion de la population migrante. Le contraste prononcé entre ces deux villes génère par lui-même une série d'interrogations utiles pour comprendre la façon dont s'organisent la migration et l'insertion urbaine des *Gens du Centre*. Qu'a donc de tant différent l'insertion des *Gens du Centre* dans une ville comme Leticia, située dans le même écosystème, avec des similitudes climatiques et culturelles et surtout avec une population indienne importante? Quelles confluences et ruptures sont perceptibles face à ce qui se passe à Bogota?

Leticia

A Leticia différents facteurs s'entrecroisent dans cette ville de frontière: la marginalité, liée à la migration et à la pauvreté d'une population de différentes origines socioéconomiques; la réutilisation d'infrastructures abandonnées depuis la fin du « boum de la coca »; le système hôtelier et touristique, comme alternative à l'absence de nouvelles économies extractives depuis les années 90; un réseau commercial fonctionnant entre la légalité et l'illégalité; la superposition de systèmes normatifs nationaux et enfin, une institutionnalisation naissante qui est devenue croissante depuis quelques années. Au niveau social, le panorama qu'offre la zone du Trapèze Amazonien donne de la continuité à ce que la zone a toujours été: un lieu de croisements et de

rencontres. Cependant, ceux-ci, loin d'être neutres, ont eu pour résultat une hiérarchie sociale à laquelle ont été associés comme critères de différenciation les positions de classe et les attributs raciaux. Ainsi, la population non-indigène, désignée comme "blanche" dont l'importance numérique est inversement proportionnelle à l'espace occupé dans la région, détient les organes du pouvoir économique, politique et religieux.

De leur côté, les "métisses" et "colons", associés respectivement aux espaces urbains et ruraux, ont des limites identitaires moins précises, mais en général se retrouvent quotidiennement associés aux "blancs" en termes d'inégalité et de dépendance. A ceci nous pouvons ajouter une population indigène significative qui représente plus de la moitié de la population du Trapèze. Celle-ci est composée d'indiens tikuna, yagua, cocama, uitoto, yukuma, makuma, bora, miraña, et d'autres migrants indiens non amazoniens.

Les relations au sein de cette dynamique mosaïque populationnelle ont engendré différents modèles de population, utilisation et occupation de l'espace, perceptibles aussi bien dans les zones rurales environnantes (celles des *resguardos* proches du centre-ville, accessibles par voie terrestre et fluviale par exemple), comme dans la ville elle-même. Le rôle des *Gens du Centre* dans ce processus remonte aux années 50. A cette époque certains fragments de population déplacée des différents groupes ethniques en provenance du Pérou arrivèrent à Leticia suite à un déplacement forcé jusqu'à ce pays à cause de la Casa Arana. Cette première vague migratoire des *Gens du Centre* et de leurs parents métisses se dirigea, dans un premier temps, vers les zones rurales - ensuite reconnues comme *resguardos*-, à la recherche de conditions de bien-être et d'autonomie qui leur permettraient de poursuivre leurs activités productives traditionnelles.

Les années 80 voient arriver à Leticia un contingent important de migrants indiens provenant des fleuves Igara-Parana, Caraparana et Aduche. Son mouvement jusqu'à la capitale du département amazonien correspond avec le boum de la coca, un phénomène qui agit comme une force d'attraction jusqu'à Leticia mais aussi comme une force répulsive des communautés indiennes en raison de la circulation d'argent, des pratiques de consommation et de l'imaginaire de vie qu'on lui associe. Pour certains de ces premiers migrants Leticia fut un tremplin temporaire pour Bogota. D'autres décidèrent de s'installer de manière plus définitive, en se concentrant au début, dans le secteur

connu comme le *Piñal* (quartier Simon Bolivar) où subsiste encore aujourd'hui une présence majoritaire. Etant donné les conditions de précarité qui affectaient les installations de la ville, peu nombreux sont les migrants indiens qui ont tenté - dans le passé comme aujourd'hui- de se procurer une parcelle de terre à l'intérieur des *resguardos* constitués dans les années 90 ou bien de fonder de nouvelles communautés, deux options qui se sont toujours plus éloignées à cause de la concentration des terres au mains de particuliers, l'étroitesse des *resguardos* actuels et des restrictions juridiques profondément essentialistes. Tout ceci a donné lieu à une tension entre indiens des *resguardo* et indiens des villes qui n'a toujours pas cessé aujourd'hui.

Bogota

Bogota, comme la grande majorité des capitales latino-américaines, a été fondée sur d'anciens centres de population indiens, bien que le modèle d'occupation territoriale espagnol ait poussé dès le début les populations indiennes à l'exil. Cet apparent fractionnement territorial et populationnel a aidé à consolider l'imaginaire qui jusqu'à il y a peu, excluait les indiens de la ville et de ses structures sociales. Ici, la croissance urbaine se consolide dans les années 50 à force d'exode rural et d'un processus d'industrialisation qui se traduit par la construction d'infrastructures urbaines plus visibles. Depuis les années 80; le processus de métropolisation s'accompagne d'une expansion sans précédents des quartiers populaires et de la diversification significative des flux migratoires en direction de la capitale.

La migration indienne (rurale-urbaine) vers la ville de Bogota est un phénomène qui s'est généralisé dans les trente dernières années et a augmenté depuis les années 2000 en conséquence du conflit armé, du narcotrafic et des pressions territoriales découlant de ses deux phénomènes. En observant les conditions socioéconomiques des différents groupes, on met en évidence une tendance très forte à l'instabilité salariale, à l'emploi dans des secteurs de bas revenus comme la vente ambulante, un accès déficient à l'éducation et à la santé et bien sûr, des problèmes évidents dans la qualité de vie et dans les services publics desservis.

A Bogota, nœud de la nation colombienne, mégapole où convergent des migrants de toutes les origines nationales rassemblés par un imaginaire de "neutralité raciale et ethnique", les *Gens du Centre* ont eu à faire preuve de créativité et de résistance au cours d'un processus d'insertion plus implacable en termes de contrastes entre la ville

imaginée et la ville vécue. Aux conditions de vulnérabilité dont tous les migrants, hommes et femmes sont l'objet, ils répondirent par des stratégies de cohésions et replis collectifs comme la concentration spatiale, la création d'une fondation indigène (Katuyumar) et, de manière générale, un système de réseaux d'échange réciproque qui aidèrent à la diminution des coûts de la mobilité. Cependant, les dix dernières années ont vu surgir une tendance contraire à la dispersion sociale, paradoxalement développée dans le cadre d'un nouveau modèle de gestion de la différence qui se veut plus visible et inclusif de la diversité.

Ce regard comparatif sur les processus d'insertion révèle en lui-même des confluences et des divergences dans les deux modèles. Dans les deux villes, la migration initiée pour les femmes "embrigadées" dans des tâches de basse rémunération et pour les hommes avec des attentes de trouver un travail rémunérateur, donna naissance à des réseaux et des alliances, à Leticia avec les indiens qui traditionnellement habitaient le Trapèze, et à Bogota, avec les indiens du Vaupès, migrants dans des conditions similaires, bien que culturellement différents. Cependant, à mesure que dans la capitale la condition "urbaine" de l'expérience des migrants n'a jamais été mise en doute, à Leticia, cette même condition a été l'objet d'intéressants négociations et conflits.

Quant aux modèles de gestion de la différence qui ont défini les possibilités d'insertion des *Gens du Centre* nous pouvons conclure que dans aucune des deux villes ne se sont formées de véritables enclaves, revendiquées par les propres acteurs à partir d'identifications ethniques locales (uitoto, muinane, etc). A Leticia, le processus d'insertion a été marqué par une visibilité subordonnée qui a situé les migrants comme "indiens", position générique qui a donné naissance à des continuités dans les relations professionnelles, économiques, sociales et spatiales, subordonnées mais aussi, dans le récent cadre de reconnaissance multiculturelle, à certaines revendications et espaces de négociation. A Bogota, prima l'invisibilité des indiens comme résultat de la structure même de la ville, du peu d'appui qu'ils reçurent des organisations politiques indiennes et de leurs propres stratégies d'intégration.

5. Trajectoires de différenciation et stratégies de bien-être dans les projets migratoires des Gens du Centre à Leticia et Bogota.

La migration des *Gens du Centre* et leur insertion dans les villes, comme beaucoup de déplacements dans le monde, a pour but d'améliorer les conditions de bien-être des

individus et des familles. Pour les *Gens du Centre* le bien-être est associé à une notion fondamentale dans la cosmovision amazonienne: l'abondance. Celle-ci inclut bien sûr le travail, mais aussi le fait de nourrir avec son travail la vie sociale avec pour but de partager ce que l'on a obtenu; de ce fait, il ne s'agit pas seulement d'accumuler un important capital économique, mais aussi d'accumuler des parents, enfants, amis, histoires, voyages, habilités et souvenirs. Cet idéal qui oriente les actions des hommes et des femmes migrants devient une évidence dans leur lutte quotidienne contre la précarité, un facteur qui traverse l'ensemble de l'expérience migratoire, depuis son commencement jusqu'à son état actuel. La précarité, entendue comme une situation de désavantage généralisé à laquelle sont confrontés certains acteurs et groupes sociaux plus que d'autres, se traduit par une plus grande vulnérabilité en terme de travail, d'habitation, de qualité de vie, d'accès aux services de bases et aux droits citoyens comme l'éducation et la santé.

Dans le cas qui nous intéresse, c'est une condition multi-causale qui est intercedée en faveur de la manière dont est vécue et sentie l'appartenance ethnique de la part des migrants, mais qui l'est aussi en fonction du lieu qu'on leur octroie et aux étiquettes d'acteurs ethniques dans les sociétés urbaines de Bogota et Leticia.

Maintenant, nous proposons dans ce chapitre que bien que la situation de marginalité soit partagée par tous les migrants indiens, celle-ci n'est pas affrontée de la même manière, ce qui donne lieu à un processus de différenciation important entre les membres du groupe migrant. Ceci est dû au fait qu'en premier lieu tous ne sont pas marginaux de manière homogène. Les capitaux déjà acquis avant la migration, les décisions qui paraissent importantes comme le choix d'un partenaire, entre autres, sont des facteurs qui déterminent des horizons de possibilités différenciés. Dans ce sens, l'indianité ne peut pas non plus être perçue de la même manière. Suggérons ici que la différence et ses expressions individuelles et collectives sont intimement liées à la manière dont les migrants se définissent, vivent et luttent activement pour réduire leurs conditions d'inégalité.

Cette lutte désigne la loyauté comme le mécanisme permettant de prescrire la distance social au sein d'un même groupe migrant. En même temps, elle génère un jeu constant de mimétismes et de différenciations dans lequel les marqueurs visibles d'une identité ethnique partagée sont sélectionnés de manière stratégique pour négocier la position des

hommes et des femmes migrants avec leurs propres congénères et les autres acteurs avec lesquels il interagissent dans la ville. Pour développer ces idées nous avons construit une typologie en accord avec les activités réalisées par les hommes et les femmes migrants à Leticia comme à Bogota. Celle-ci nous a permis de montrer la progressive complexification des mécanismes de définition de statuts, distinction et hiérarchie sociale à l'intérieur du groupe d'hommes et de femmes migrants. Ainsi, bien que la grande majorité des paysans arrivés durant les années 80 se soient consacrés aux activités de basse rémunération comme le service domestique et la construction, certains hommes et femmes construisirent des trajectoires individuelles qui les ont amené à se définir ou à être définis comme une classe à part dans la communauté migrante: "les indiens aisés". En leur sein, nous rencontrons des leaders-hommes et femmes-; les professeurs à Leticia et les guérisseurs à Bogota.

Dans un deuxième temps, nous soutiendrons que la précarité n'est pas affrontée de la même manière, parce que les hommes et les femmes migrantes, en accord avec la typologie précédemment décrite, mettent en œuvre différentes stratégies, plus ou moins efficaces, pour augmenter et maximiser leurs réseaux de contacts et de solidarité et de cette manière, contrer les conditions désavantageuses auxquelles ils se confrontent dans les contextes urbains. Un coup d'œil rapide sur certaines des stratégies les plus communes - identitaires, unions affectives et d'abondance - met en lumière la capacité d'action des migrants indiens et leur participation active dans la lutte contre la précarité, montrant comment la personne part, transite et négocie les termes de sa situation dans laquelle elle n'est pas seulement un objet passif.

A ce point de la réflexion, nous examinerons en détails deux de ces stratégies. En premier lieu les circuits clientélistes, très enracinés à Leticia et plus récents à Bogota. Dans un deuxième temps, nous parlerons d'une stratégie spécifiquement féminine que nous avons nommée "vivre d'expédients" (*vivir de vaga*). Quant au clientélisme politique (*temps des politiciens*) nous montrerons que cette stratégie fonctionne au niveau individuel, familial et collectif, en accord avec la proximité qu'a le candidat ou la candidate qui offre les faveurs clientélistes et aussi à la volonté ou non d'obtenir des bénéfices à court terme (argent, électroménager, etc...) ou bien d'améliorer de manière plus radicale ses biens (terre). Deux aspects semblent importants à souligner. Tout d'abord la participation d'hommes et de femmes, en égalité relative de conditions, dans le clientélisme. En effet; les femmes célibataires, mères ou épouses aussi bien que les

hommes tête de famille ou non, cherchent par tous les moyens à établir une amitié avec les politiciens en lisse, malgré le fait que dans bien des cas, cela signifie reproduire la structure d'inégalité qui continue à placer les femmes aux services domestiques et à donner aux hommes des tâches de très basse rémunération. Le deuxième aspect, est que malgré la popularité de ce type de stratégie comme mécanisme efficace pour améliorer ses conditions de vie, cette amélioration consiste, dans la majeure partie des cas, en une amélioration temporaire et en général termine en accroissant encore plus les conditions de précarité des familles migrantes, ceci sans prendre en considération le mal que perpétuent ses pratiques dans un système politique loin d'être démocratique.

"Vivre d'expédients" quant à lui, fait référence à une situation qui est chaque fois plus commune entre les jeunes femmes résidant à Bogota ou Leticia; il s'agit d'unions affectives entre femmes indiennes et hommes blancs (en général militaires) au sein desquelles les femmes échangent leur disponibilité et exclusivité sexuelle par l'entretien économique de la part de ces hommes en général absents des villes pour de longues durées. Considérons qu'il est important de traiter cette situation pour tenter de comprendre comment se positionne, dans les difficiles conditions urbaines, un secteur de population migrante qui est marginalisé pour entrer en contradiction avec beaucoup des préceptes dictés par les systèmes de genre dans les sociétés de départ et de destination.

Leurs actions ont comme fin évidente de se procurer les conditions minimales de subsistance, nonobstant, proposons ici que ce qui se perçoit comme profit est surtout un temps de "moratoire social", c'est-à-dire une période plus ou moins longue qui permet d'être éloigné de la responsabilité de la maternité ou des obligations professionnelles; ceci permettant, du moins temporairement, d'accroître ses réseaux de contacts, c'est-à-dire de nourrir sa vie sociale, sans nécessairement assumer les autres préceptes décrits précédemment: travailler et partager.

Maintenant que nous avons vu comment se construit l'asymétrie à l'intérieur du groupe migrant et que nous avons compris l'importance des trajectoires de différenciation dans l'appropriation de la ville, dans les relations interethniques et la pratique de la vie quotidienne et particulièrement, dans les stratégies que chacun met en œuvre pour s'approcher le mieux possible de ses propres idéaux de bien-être et d'abondance, il est pertinent de nous tourner désormais vers le sens du collectif.

6. Appartenances et négociations entre l'ici et l'ailleurs

Dans la migration, toute déterritorialisation, toute perte et changement s'accompagne, au niveau individuel ou collectif, de sa progressive reconstruction, d'un exercice permanent de donner un sens qui garantisse, en dernière instance, notre continuité en tant qu'êtres sociaux. Ces ré-accommodations n'arrivent pas de manière neutre. Le migrant transnational négocie son droit à la citoyenneté, en même temps qu'il revendique la possibilité de reproduire dans les lieux de destination ses propres formes de comprendre le monde et d'être en relation avec ce dernier. Le migrant translocal quant à lui, bien qu'il reste à l'intérieur du même territoire de l'Etat-Nation, traverse d'importantes frontières symboliques avant de se faire une place dans les nouvelles destinations et surtout, de se sentir comme faisant partie d'elles-mêmes. La négociation définit en permanence ce processus liminaire parce que l'homme et la femme migrants semblent être situés entre l'ici et l'ailleurs, entre le passé qu'ils ont laissé derrière eux, le présent auquel ils essaient de s'adapter et le futur dans lequel ils se projettent.

Entre les différentes formes de relations qu'établissent les migrants, nous nous intéressons ici à celles destinées à générer des sentiments d'appartenance aussi bien au site de départ comme à celui d'arrivée. Comme nous le verrons dans le cas des Gens du Centre, l'appartenance, comme sentiment qui émerge d'actes cognitifs; discursifs, spatiaux et corporels (Napolitano 2002) est une condition qui est l'objet de négociation quotidienne. Nous questionnerons alors les mécanismes sociaux qui permettent de se créer une place dans les contextes urbains sans perdre celle que l'on a dans sa communauté d'origine, ceci par construction différentielle pour les hommes et les femmes.

Nous commencerons par les villes de destination, en explorant certaines des facettes sous lesquelles se cristallise le sentiment de ce qui nous appartient "à nous" et en particulier, de ce qui appartient au groupe. Nous continuerons avec la relation que les migrants indiens établissent avec leur communauté d'origine, en commençant par les circuits de biens et de marchandises qui traversent le pays en culminant par une interrogation fondamentale sur la reconstruction du processus migratoire des Gens du Centre: les possibilités de retour.

Se faire une place dans la ville:

Dans cette partie nous soulignerons que l'appropriation de la ville de la part des migrants indiens passe surtout par la conquête de *micro-espaces d'identification* qui permettent, malgré leur nature temporaire, de mobiliser différentes sensibilités et répertoires d'actions. Ces espaces sont les bars, les rencontres ludiques et sportives, et plus récemment les danses traditionnelles. Ceux-ci dépassent par bien des aspects les visions mécaniques qui ont vu le monde urbain comme "étranger" ou non familier pour les indiens, questionnant ici l'idée de conformation d'une communauté ethnique en soit.

Nous voyons ici que les espaces ludiques privilégient l'adoption de pratiques et modèles de consommation urbaine basés sur des sentiments de filiation de classe. Ceux-ci sont, très souvent, plus prépondérants que la mobilisation des identifications ethniques, ce qui ne veut pas dire que les migrants ne se situent pas dans des catégories d'indianité par essence, comme cela se passe surtout à Bogota. Dans ces *micro-espaces d'identification*, où les prescriptions d'un système de genre dominant sont évidentes, hommes et femmes prennent un rôle actif dans la définition des masculinités et féminités, faisant de ces derniers un terrain propice au développement de sensibilités libidineuses, corporelles et affectives. Etant donné son caractère ludique et la forte consommation d'alcool, ceux-ci entraînent aussi l'exacerbation des frictions sociales, quelque chose qui dans les danses "traditionnelles" trouve son équilibre. En effet; les danses sont propices à d'autres séries de relations, également déterminées par de strictes divisions de genres, mais dans lesquelles les identifications ethniques prévalent sur d'autres positions. Cela rapproche les migrants de dynamiques de communalisation, pour le moins en ce qui concerne la délimitation collective de frontières plus visibles - mais pas moins perméables- . Il s'agit ainsi d'espaces de différenciation où les hommes et les femmes indiens s'approprient temporairement une identité assumée et incarnée et dans lesquels entrent en jeu la sélection d'une série de marqueurs identitaires toujours dans le cadre de relations interethniques particulières.

Maintenir une place dans la communauté

Comme dans tous les processus migratoires, dans celui des *Gens du Centre*, la communauté d'origine joue dans la vie des migrants un rôle fondamental en tant que référence de mémoire et d'identification. Cependant, au-delà de ces considérations, les relations qui se construisent avec les communautés amazoniennes deviennent décisives parce que le projet migratoire de la majorité des hommes et des femmes indiens est

défini par eux-mêmes comme temporaire. De cette façon, les hommes et les femmes migrants doivent négocier leur appartenance à la communauté amazonienne, une condition, qui loin d'être établie et durable, est constamment remise en question aussi bien dans la ville qu'au sein des communautés dans les éventuels cas de retours temporaires ou définitifs.

Les raisons de cette négociation sont variées et trouvent des explications, en premier lieu, dans le système de genre propre aux *Gens du Centre*. En accord avec les règles en vigueur localement, la femme doit sortir de la famille et construire des alliances avec d'autres clans et d'autres groupes. Cela influe sur le fait que les femmes doivent faire de plus grands efforts pour maintenir leurs liens avec la communauté et qu'il incombe aux hommes une plus grande responsabilité de réussite dans les projets migratoires. Dans un deuxième temps, les réquisitions des institutions multiculturelles comme le *resguardo* et en particulier le système de transfère qui a complexifié le statut de migrant lors de l'établissement d'un budget de la communauté en fonction du nombre d'habitants inscrits aux différents *cabildos* qui la composent. Cette situation, qui a généré des tensions et des solutions inédites (comme celle d'envoyer 50 % du transfert à chaque migrant), n'a pas été autre chose qu'un approfondissement de ce que l'on peut identifier comme un troisième facteur explicatif: la conception négative de la migration qui, malgré le fait qu'elle ne soit pas l'objet de politiques publiques spécifiques ou de prises de décisions collectives de la part des autorités, demeure dans l'imaginaire de multiples générations d'indiens. La menace de la continuité culturelle, l'opposition aux valeurs indiennes du travail, la peur de la prostitution et de l'alcoolisme, et, en général, l'oubli et le rejet des activités au sein desquelles tous furent socialisés font partie des terreurs auxquelles tous les migrants hommes comme femmes doivent se confronter.

Ce qui précède situe les migrants indiens dans une situation dans laquelle ils doivent négocier de la manière la plus active et créative possible leur relation de proximité avec leurs familles et *paisanos*. Ceci devient visible par exemple dans la circulation de biens et de marchandises, un domaine on ne peut plus illustratif des territoires imaginés de la migration (la communauté d'origine et la ville comme un territoire supplémentaire de *rebusque*; chacun avec ses produits spécifiques, sa symbolique, ses valeurs et ses règles. De même, ces produits qui vont et viennent entre la forêt et la ville nous révèlent le fonctionnement des réseaux sociaux et d'une série de relations de solidarité et d'obligation morale. Ces rapports agissent par le biais de l'affect, l'amitié mais aussi de

l'intérêt. Dans ce sens, ils répondent à un grand spectre de besoins dont la santé, la recherche d'emploi, les études ou les événements familiaux. Finalement ils fonctionnent non pas en échange d'un remboursement ou d'une équivalence dans les mêmes termes de valeur mais plutôt sur la base d'une réciprocité différée, ce qui permet de réunir ceux qui sont dans les villes et loins d'elles par un sentiment de proximité.

Une fois que nous avons abordé les différentes facettes de l'appartenance au niveau individuel et groupal nous pouvons nous pencher sur les modalités d'organisation collective mises en place par les migrants dans les deux contextes urbains de notre intérêt. Ceci nous permettra d'interroger d'une manière critique ses portées et ses limitations.

7. L'institutionnalisation du capital migratoire : des associations et des projets d'intervention aux *cabildos* urbains

Pour les Gens du Centre comme pour d'autres migrants indiens, habiter la ville renvoie à un processus permanent d'appropriation des territoires, lieux et espaces de représentation. Comme il arrive pour une partie importante des populations en situation migratoire, cette appropriation effective des nouveaux territoires –réels ou imaginaires– passe souvent par leur participation dans des mouvements et des organisations sociaux.

Ce chapitre s'interroge sur les stratégies d'organisation auxquelles les migrants font appel dans les contextes urbains ; ceci dans un contexte de transition entre deux périodes : une dans laquelle ni la législation nationale ni les politiques publiques des villes du pays ne prenaient en compte la présence des indiens à une autre dans laquelle il semblerait se développer une conjoncture politique plus favorable, ouvrant des espaces novateurs de visibilité et de négociation pour ces populations. En lien avec l'hypothèse que nous avons proposée à l'introduction de ce texte, nous considérons que la *logique d'intégration différentielle* qui a modifié les contextes de départ dans la région amazonienne a aussi produit des transformations dans les villes de destination, spécialement en ce qui concerne la volonté de reconnaissance officielle de ces groupes par les gouvernements des villes.

De ce fait, nous proposons de situer les expériences d'organisation des dernières années ainsi que l'insertion des acteurs indiens aux contextes urbains dans un processus qu'on appellera *l'économie de la visibilité*. Dans celui-ci le plus important n'est pas seulement

les éléments, les pratiques ou les qualités visibles dans des espaces -temps déterminés (les organisations, les marqueurs identitaires, par exemple) mais « les formes de luminosité créées par la lumière elle-même » (Deleuze 2004 en Bacchetta 2009 :22). La visibilité distribue ainsi le clair et l'obscur, le visible et l'invisible, ce qui mérite d'être nommé ou pas. Dans notre cas spécifique, nous avons noté que dans l'actualité, la visibilité octroyée aux indiens urbains projette en réalité une ombre sur tout un autre spectre de réalités dans lequel les acteurs construisent leurs conceptions de la différence, de la culture et de l'appartenance.

Malgré cette « ombre » qui limite les actions des migrants, les Gens du Centre et plus précisément les leaders politiques et communautaires ont appris progressivement à s'approprier cette économie de la visibilité. Pour cela ils ont adapté leurs besoins et revendications aux concepts, mécanismes et espaces d'action qui sont produits par les institutions et les gouvernements de chaque contexte. Pour notre analyse, nous avons examiné trois formes différentes d'association regroupant à un secteur des migrants indiens tant à Leticia qu'à Bogota : un projet d'agriculture urbaine pour les femmes indiennes – le jardin potager *Los Laches* ; une crèche identifiée spécifiquement comme *uitoto* et, finalement la communauté *Nuevo Milenio* à Leticia. L'ensemble de ces initiatives peuvent être considérés comme le résultat de cet apprentissage.

Dans la capitale du pays, les initiatives récentes d'intervention et de regroupement des migrants ont oscillé entre la mobilisation d'une image *générique* de l'ethnicité (l'indianité) et une autre *particulariste* (qui fait appel à des ethnonymes comme *uitoto*). Malgré cette différence, les deux initiatives traitées (le jardin potager et la crèche) ont été étroitement liées à la *gouvernabilité du genre* en ce qui concerne le type de projet proposé, les populations auxquelles elles s'adressent et les discours auxquels ces organisations on fait appel (attention à la petite enfance, capacité d'action des femmes, par exemple). De même, les deux initiatives montrent bien l'importance des institutions publiques et privées en démarquant « par le haut » le champ de possibilités de ces projets.

De leur côté, à Leticia, les tentatives d'organisation « communautaire » peuvent être schématiquement classifiées comme initiatives « par le bas » dans la mesure où elles ont répondu aux processus d'organisation d'un secteur spécifique la population indienne. Celui-ci, a mobilisé toutes les ressources sociales disponibles dans un espace réduit de

reconnaissance pour agir au nom de besoins communs à d'autres migrants ethniques et non-ethniques : logement, travail, meilleures conditions de vie. Pour cela ils ont appris à maîtriser les logiques clientélistes et plus récemment des discours environnementalistes et humanitaires.

Le *cabildo*, l'une des expériences d'organisations les plus récentes à Leticia et à Bogotá, fait aussi partie des résultats de ce processus d'économie de la visibilité. Mais celui-ci ne répond pas seulement à l'appropriation stratégique des angles de lumière, souvent réduits, que ces politiques et cadres de gestion de la différence sont en train d'ouvrir. Ce changement est aussi le résultat de l'articulation d'une voix collective qui parle, depuis peu de temps, pour les migrants urbains ou, au moins, pour quelques-uns d'entre eux ; cette voix se montre enfin disposée à assumer l'engagement avec un projet culturel, moral, politique d'habiter la ville à sa guise ; cela depuis leurs ethos d'abondance et leurs malocas, désormais entourées de bâtiments, mais également appelées à accomplir la fonction de devenir des espaces de cohésion et réflexion sur ce que signifie être indien et urbain.

Les conditions sembleraient finalement être réunies, au moins en ce qui concerne le consensus des autorités traditionnelles (mais pas politiques) des communautés d'origine et le positionnement des leaders et des organisations prêts à s'approprier la responsabilité publique et personnelle du projet de l'ethnicité urbaine. Néanmoins, les politiques publiques, des cadres normatifs fortement réduits et la nécessité de soumettre en permanence les processus sociaux à des preuves d'authenticité dictées par les « ministres de la connaissance » –pour utiliser le terme de Michel de Certeau– deviennent des obstacles pour mettre en place des initiatives qui pourraient sans doute améliorer la situation des indiens urbains.

Mais les limitations ne viennent pas seulement des politiques et des actions restrictives des institutions. A nos yeux, le challenge le plus important que les Gens du Centre devront relever, tant à Leticia qu'à Bogota, consiste à maintenir sa *cohésion* comme sujet politique. Jusque-là, les processus d'organisation sont nés d'initiatives « par le haut ». Même si celles-ci se sont traduites par des bénéfices momentanés et par des espaces d'action plus solides (pour les femmes indiennes par exemple), la plupart de ces initiatives se sont éclipsées à cause des intérêts personnels et des tensions inter-ethniques. Pour leur part, dans des cas comme celui de Nuevo Milenio, où les femmes

ont mis toutes leurs ressources sociales et leurs efforts collectifs dans l'amélioration de leurs conditions de vie, la logique du clientélisme et les restrictions des politiques multiculturelles à volonté ethniciste, ont généré un climat de tension plus que d'unité.

C'est pourquoi, plus d'un an après la création des *cabildos* urbains, les leaders – hommes et femmes- devront être suffisamment lucides pour identifier leurs propres voies d'action ; cela au lieu d'adopter de force la *cohérence* proposée par la lumière hégémonique, méconnaissant souvent leur véritable appropriation des contextes urbains. Le succès des institutions comme le *cabildo* dépendra alors de leur capacité à trouver les meilleures formes de négocier le quotidien et de créer des cadres d'interprétation assez inclusifs pour reconnaître les différences entre les migrants et leurs projets de vie en ville. Néanmoins nous considérons que le succès du *cabildo* ne doit pas être mesuré uniquement en termes de bénéfices comme l'accès à des terres ou à des subventions, comme les migrants et les leaders l'attendent fréquemment. Nous avons vu à quel point la législation en vigueur est restrictive à ce sujet. En l'absence de profits matériels, ce que, à ce stade, permet le *cabildo*, est de constituer le locus d'un projet de vie collectif – et non nécessairement commun- permettant aux migrants de se positionner en tant qu'acteurs politiques.

Réflexions finales

Plus de trente ans se sont écoulés depuis que Rosa, Feliza et Maria ont quitté les petites communautés indiennes dans lesquelles elles ont grandi pour réaliser le rêve « d'être quelqu'un dans la vie ». Plus de trente années d'un processus de globalisation, décentralisation et reconnaissance multiculturelle qui a connecté ces mêmes communautés à des nœuds multiples de la géographie globale. Après ce long voyage que nous avons initié lors des années 80 quand le boom de la coca inondait la forêt amazonienne d'objets de désir on peut se demander ce que signifie partir aujourd'hui du Predio Putumayo.

Nous avons tenté de montrer dans ce travail que pour les Gens du Centre migrer reste une affaire de jeunes, une décision fondamentalement individuelle (encadrée bien évidemment dans des situations collectives) et un événement marquant à l'heure de décider le chemin à prendre dans sa vie adulte. Cependant, les indiens n'entendent plus le mot migration comme un passage radical entre deux mondes ni comme l'abandon nécessaire d'un univers culturel fortement dévalorisé et stigmatisé dans le passé. Le

fait de quitter les communautés et de s'établir dans les centres urbains n'est plus compris comme la seule et unique voie d'accès au service domestique et à la construction, les deux secteurs d'activité dans lesquels ces populations se sont insérées fréquemment. Dorénavant on peut affirmer qu'à travers les projets éducatifs et de professionnalisation – motifs les plus répandus dans les décisions migratoires des indiens- la jeunesse lutte pour une *intégration différentielle* à la nation plus que pour une insertion absolue à la culture dominante. Ce concept est compris comme le droit à disposer de différents horizons de possibilités à l'heure de choisir un projet de vie possible, que ce soit une indianité définie de formes multiples ou une migration qui a pour fin de plus en plus le retour à la région d'origine.

En accord avec ce qui précède, nous constatons que pour les migrants indiens actuels le départ vers les villes représente une manière effective d'avoir accès aux ressources – symboliques et matérielles- nécessaires à l'articulation de leurs projets personnels à ceux de leurs communautés et régions ainsi qu'aux forces politiques, économiques et culturelles qui configurent aujourd'hui le Predio Putumayo. C'est pourquoi dans l'actualité il y a un contact plus fréquent entre les points de départ et d'arrivée, définissant un patron de mobilité qui devient multi-situé, pendulaire et de motivation plus politique qu'économique.

Cependant si l'on considère les conditions réelles de cette migration actuelle on ne peut pas constater une véritable amélioration par rapport aux conditions vécues par les migrants précédents. Même si les jeunes partent aujourd'hui avec l'accord de leurs communautés et de leurs familles et avec des projets beaucoup plus solides en termes de planification et de ressources économiques, une fois en ville, il y a peu de gens qui réussissent à accomplir leurs buts. La plupart d'entre eux est donc obligé de retourner ou bien, de s'insérer dans les mêmes champs d'activités, suivant les mêmes vicissitudes que les premières générations de migrants. Nonobstant, loin de nous plonger dans le désespoir ou d'affirmer l'impossibilité de n'importe quelle forme de résistance, notre propos a été celui de recréer les potentialités qui découlent de cette même situation précaire et des processus différentiels d'appropriation de la ville par les migrants. La plus importante de ces possibilités est sans doute celle d'un projet de citoyenneté interculturel qui propose des nouvelles formes de penser l'indianité et la vie urbaine.

Nous voudrions finir en affirmant une fois de plus les possibilités de l'indien urbain ainsi que l'importance pour nos politiques publiques et cadres d'interprétation scientifiques d'abattre les oppositions qui ont exclu l'urbain du sauvage, l'indien de l'urbain et la culture du politique. Cela constitue une des conditions pour mettre notre savoir au service de la recherche d'alternatives pour confronter l'inégalité et la précarité qui condamnent toujours celles et ceux qui expriment leurs différences de manière plus dissemblables que ce que nous sommes prêts à accepter.

Bibliographie

ALEXIADES Miguel (Ed) (2009), *Mobility and migration in indigenous Amazonia: contemporary ethnoecological perspectives*, London: Berghahan Books.

APPADURAI Arjun (1999), “La globalización y la imaginación en la investigación”, en *Revista Internacional de Ciencias Sociales.-Globalización*. RICS, UNESCO, Francia, N°.160, junio 1999. Disponible en ligne sur: <http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/GLOBALIZACION%20E%20IMAGINACION.pdf>. Consulté le 20 octobre 2007.

BACCHETTA Paola (2009), « Co-Formations: des spatialités de résistance décoloniale chez les lesbiennes « of color » », *Sexualité, Genre et Société*, Francia, N°.1, printemps 2009, Disponible en ligne sur: <http://gss.revues.org/index810.html> consulté le 24 de aout 2010.

BAUMAN Zygmunt (2003), *Comunidad, En búsqueda de seguridad en un mundo hostil*, Madrid, Siglo XX de España Editores.

BISILLAT Jeanne (2000), « Migration Féminine comme parcours initiatique: la conquête d’une nouvelle identité », Paris : *Les cahiers du CEDREF* [En ligne], 8-9 | 2000, Disponible en : <http://cedref.revues.org/188> consulté le 20 octobre 2010.

CAMUS Manuela (2002), *Ser indígena en la Ciudad de Guatemala*, Guatemala: Flacso, 2002.

CASTRO-GOMEZ Santiago y RESTREPO Eduardo (2008), *Genealogías de la Colombianidad*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Sociales y Culturales PENSAR.

DE LA CADENA Marisol (1996), “Las mujeres son más indias”, RUIZ BRAVO P. (ed), *Detrás de la puerta: hombres y mujeres en el Perú de hoy*. Lima: PUCP, 181-202.

De SOUSA Santos Boaventura (1995). “Desigualdad, Exclusión y Globalización: hacia la construcción multicultural de la igualdad y la diferencia”, En *La caída del Angelus Novus: Ensayos para una nueva teoría social*, Bogotá: ILSA , enero de 2003, 125-165.

DELGADO Manuel (2005), “Espacio Público y comunidad. De la verdad comunitaria a la comunicación generalizada”, en: LISBONA M (ed.) *La Comunidad a debate: reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México Contemporáneo*. UNICACH El Colegio de Michoacán.

ECHEVERRI Juan Álvaro (2000) “Región del Caquetá Putumayo. Gente de Ambil. Presentación”, en VIECO J, FRANKY C y ECHEVERRI J (eds) *Territorialidad indígena y ordenamiento en la Amazonia*, Bogotá, Unibiblos, 79–84.

ESPINOSA de Ribero Oscar (2009), “Ciudad e identidad cultural”, Bulletin de l’Institut Français d’Études Andines, vol.38 (1), 2009: 47-59.

FALQUET Jules, HIRATA Helena, KERGOAT Danièle, LABARI Brahim, LE FEUVRE Nicky, SOW Fatou (2010), *Le sexe de la mondialisation : genre, classe, race et nouvelle division du travail*, Paris, Sciences Po les presses, 2010.

JUTEAU Danielle (1999), *L’ethnicité et ses frontières*. Montréal, Presses de l’Université de Montréal.

NAPOLITANO Valentina (2002), *Migration, Mujercitas and the Medicine Men: living in urban Mexico*, University of California Press, Berkely, Los Angeles, London.

OHEMICHEN Cristina (2005), *Identidad, género y relaciones interétnicas: Mazahuas en la ciudad de México*, UNAM (IIA-PUEG).

PINEDA Roberto (2006), *Les orphelins de la Vorágine. Mémoire, holocauste cauchero et construction culturelle indigène dans le moyen Caquetá (Amazonie colombienne)*. Thèse Doctorale en Sociologie. Université de la Sorbonne Nouvelle, Paris III. IHEAL.

SANDINO Oscar (2009), “Migración internacional en la Amazonía colombiana: A portes del censo de población 2005”, en: ARAGON, L (org), *Migração Internacional na Pan-Amazônia*, UNESCO, UFMA-NAEA, Belém, 2009, 45-162.

TOBON Marco Alejandro (2006), “La fórmula biodiversidad, cultura y el poder político en el extremo sur del Trapecio Amazónico colombiano”, en: publicación, *Universitas Humanistica*, N°.62, jóvenes investigadores, FCS, Facultad de Ciencias Sociales, PUJ, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia: Julio-Diciembre. 2006, 365-383.

“De totumas y estantillos”:

Processus migratoires, dynamiques d'appartenance et de différenciation entre les Gens du Centre

Resumé :

Au cours des années 80, le gouvernement colombien a rendu le *Predio Putumayo* à ses habitants ancestraux, *les Gens du Centre*, donnant ainsi naissance à la réserve indienne la plus grande de la Colombie. Cet acte décisif marque la fin d'une longue dispute entre les indiens, les entreprises extractives et les institutions de l'Etat. Il a été alors interprété comme une véritable révolution dans les représentations traditionnelles de la citoyenneté. Toutefois, si l'on observe avec attention ce processus de reconnaissance politique et territoriale, on s'apercevra qu'une autre réalité émerge simultanément: la migration d'une centaine de femmes indiennes vers les villes du pays ; un chemin sans retour depuis leurs petites villages vers la métropole inconnue. Cette expérience pionnière constitue la base d'un solide réseau migratoire qui s'étend aujourd'hui à la plus part de villes colombiennes. Pourquoi sont-elles parties de leur territoire alors qu'elles profitaient –au moins formellement- d'une autonomie politique et culturelle ? Leur décision migratoire a-t-elle signifié le rejet de la « différence généralisée » proclamée par le discours multicultural ? Le projet migratoire de celles et ceux qui sont partis dans ce premier moment est-il différent de celui des hommes et des femmes qui partent aujourd'hui ? Ce travail de recherche tente de répondre à ces questions en reconstruisant d'abord les processus de mobilité des *Gens du Centre* à Leticia et Bogotá au long des 30 dernières années. Il analyse ensuite les différentes stratégies d'insertion urbaine des migrants indiens dans le contexte du multiculturalisme comme mode de gestion privilégié entre cette population et les sociétés d'origine et de réception.

Mots clés : migration indienne ; Amazonie colombienne ; politiques multiculturelles ; insertion urbaine ; différenciation.

“De totumas y estantillos”:

Migration, belonging and differentiation dynamics of *People of the Center*

Abstract:

During the years 80, Colombian government returns the *Predio Putumayo* to its early inhabitants, *The People of the Center*, giving form to the biggest indigenous reservation of the country. This crucial act was not only the end of a long dispute between the indigenous people, the extractive enterprises and the state. It was also interpreted as a revolution in the traditional citizenship representations. However, if we look carefully to this process of territorial and politic recognition we will notice a simultaneous reality: the migration of hundreds of women to the cities of the country. This was a non-return trip from the little towns of the rain-forest's rivers to the unknown national cities. The experience of these pioneers' women built the bases of a solid migration network that today spreads out to the main cities of Colombia. Why did they leave their territory now that she counted –at least formally- with a political and cultural autonomy? Was their migratory decision a renunciation to the “generalized difference” proclaimed by the multicultural discourse? The migrations project of those who left their region in that first time is it similar from the one of those who leaves today? This dissertation tries to answer to these questions through a reconstruction of the migration processes of *The People of the Center* to Leticia and Bogotá during the last 30 years. Then, it analyses the different strategies of migrant's urban insertion in the context of multiculturalism as the privileged administration mode between the indigenous people and the societies of departure and destination.

Keywords: indigenous migration; Amazon rain forest; multicultural politics; urban insertion; differentiation