

políticas de la identidad, ciudadanía intercultural y reivindicaciones territoriales indígenas en dos localidades amazónicas¹

Carlos del Cairo

Pontificia Universidad Javeriana (Colombia)

cdelcairo@javeriana.edu.co

Esteban Rozo

Pontificia Universidad Javeriana (Colombia)

esteban.rozo@javeriana.edu.co

Artículo de investigación científica y tecnológica

Recibido: 30 de septiembre de 2005

Aceptado: 10 de noviembre de 2005

Resumen

En las palabras de dos gobernadores de cabildos urbanos en la región amazónica, la «*pelea por la tierra*» y la «*conservación de la cultura*» son expresiones que condensan las estrategias políticas que los indígenas despliegan para hacer frente a los desafíos locales que supone vivir «como» tales en pequeñas ciudades de la región. Este artículo presenta los resultados de un proyecto de investigación que se ocupó de la exploración de las políticas de la identidad que se expresan a través del discurso de líderes indígenas en Florencia (Caquetá) e Inírida (Guainía) -Colombia-. A partir de allí, se identifica la estructuración de una política de la identidad bastante sugerente: la ciudadanía intercultural como respuesta a la tensión entre modernidad y tradicionalismo, a la cual se ven abocados estos líderes por su condición de ser «indios» en la ciudad. Se trata, al fin y al cabo, de la exploración de algunos de los efectos locales del período posterior a la Constitución de 1991, en el ámbito de las organizaciones indígenas amazónicas.

Palabras Clave: Políticas de la identidad, organizaciones indígenas, Amazonia, ciudadanía intercultural, resguardos indígenas.

Abstract

According to the words of two indigenous leaders of urban Indian *cabildos* in Amazon region, both the «*fight for land*» and the «*conservation of culture*» condense the political strategies deployed by these leaders to confront the challenges of being Indians in urban sites. This article analyses data obtained from a research project that explores the identity politics in the discourse of indigenous leaders of Florencia (Caquetá) and Inírida (Guainía). Through this analysis it is possible to show the configuration of an identity politics with strong particularities: the creation of an intercultural citizenship as an outcome of the relationships between modernity and traditionalism resulting from the condition of trying to become Indians in urban settlements. At the end, the article deals with the local effects produced by the Political Constitution of 1991 in the milieu of indigenous organizations.

Key words: Identity Politics, indigenous organizations, Amazonia, intercultural citizenship, indigenous reserves.

¹ Los autores pertenecen al Grupo de estudios sobre identidades y prácticas de poder, del Departamento de Antropología de la Pontificia Universidad Javeriana.

Introducción²

Hace poco más de un año iniciamos una investigación que buscaba explorar las relaciones entre la identidad étnica y el posicionamiento político de organizaciones indígenas amazónicas, a partir del discurso de algunos líderes indígenas de Florencia (Caquetá) e Inírida (Guainía) -Colombia-. Al indagar por los objetivos de sus organizaciones con los gobernadores de los cabildos urbanos, comenzamos a identificar frases contundentes que actuaban como reflejo de un complejo proyecto político en el cual se imbricaban lo identitario, lo cultural y lo político, proyecto al cual, de acuerdo con Hale (1997), hemos llamado *política de la identidad*. De manera interesante veíamos como el gobernador del cabildo uitoto Monaya-Buinaima en Florencia, afirmaba enfáticamente que «*la política es que no queremos irnos por allá [ríe abajo], porque [ésta] es nuestra tierra: la primera maloca es ahí donde está la galería central [...] Ésa es la tierra [de] los uitotos. [...] La pelea de este cabildo del pueblo es pelea por tierra*» (Custodio Joinama, Florencia, diciembre de 2004). Las palabras del gobernador expresan la *política* de una organización indígena que busca que los uitoto afiliados al cabildo, a pesar vivir en la ciudad, sean concebidos, por las instituciones públicas regionales y nacionales así como por otros actores étnicos regionales, como actores étnicos legítimos. Por su parte, Luís Antonio López, gobernador del resguardo del Paujíl-Laguna Matraca en Inírida, plantea que la solicitud de ampliación del resguardo a las comunidades de El Limonar, El Porvenir y La Primavera, barrios en la periferia del casco urbano de Inírida, es una necesidad sentida para resolver la necesidad de tierras provocada porque «*cada día nos están llegando compañeros [...] y yo he tenido la voluntad de colaborar para que vivan con nosotros, con el fin de conservar la cultura de nosotros como pueblo diferente del resto del país*» (Luís Antonio López, Inírida, mayo de 2005).

Estos fragmentos discursivos expresan los puntos de vista de los gobernadores de cabildo de dos localidades urbanas amazónicas, cuyos procesos históricos, sociales, políticos y culturales mantienen diferencias sustanciales si bien

² Este artículo presenta resultados del proyecto «Políticas de la identidad en dirigencias de organizaciones indígenas amazónicas», financiado por la Vicerrectoría de Investigaciones de la Pontificia Universidad Javeriana en 2004-2005. Queremos expresar nuestro agradecimiento a las personas que tanto en Florencia (Caquetá) como en Inírida (Guainía), permitieron que conociéramos de cerca sus planteamientos frente a los desafíos organizativos y políticos para las comunidades indígenas de esas localidades. En Florencia agradecemos a Ninfa Herrera, Custodio Joinama, Roberto Ordoñez, Guillermo Muñoz, Aldemar Rodríguez, Martha Gómez, y Alicia Perdomo. En Inírida a Melvino Izquierdo, Henry Cabría, Plinio Yavinape, Luis Antonio López y Manuel Romero. Además de los mencionados, hay una larga lista de personas que también prestaron su valiosa colaboración para llevar a cabo el proyecto; para todos ellos nuestro agradecimiento. El argumento del artículo se vio fortalecido por las sugerencias de los evaluadores anónimos de la revista, y también por la interlocución del sociólogo Jefferson Jaramillo, de la Pontificia Universidad Javeriana, particularmente en lo relativo a los planteamientos de Will Kymlicka.

guardan convergencias relativas en algunos aspectos en torno a las políticas de la identidad, parcialmente modeladas por los desafíos que se le plantean a cada uno de los cabildos. Trátese de la «pelea por tierra» en Florencia o de la «conservación de la cultura» en Inírida, esas figuras retóricas perfilan una política de la identidad que emerge en relación con las circunstancias locales y regionales que enmarcan los procesos políticos étnicos en la región, y con los procesos de ajuste y/o de impugnación de los efectos de las disposiciones legales en materia étnica que, desde 1991, han reconfigurado el escenario político de los grupos indígenas al extenderles una condición «ciudadana» muy singular a los sectores étnicos minoritarios en Colombia.

En consecuencia, el artículo mostrará las diferencias y similitudes que abstraemos de las políticas de la identidad que se advierten en el discurso de los líderes de dos cabildos urbanos, a partir de una serie de conversaciones en contexto; dos lugares de los que muy poco se ha publicado en términos de las dinámicas políticas indígenas. Por lo anterior, es necesario precisar que el alcance de nuestras reflexiones está claramente limitado a los contextos etnográficos en los que se realizaron las conversaciones, por lo que la exploración de las relaciones que advertimos entre estos y otras localidades urbanas de la Amazonia colombiana será desarrollada en otro artículo en proceso de elaboración. También, consideramos importante señalar que cuando privilegiamos los discursos de los líderes de los resguardos mencionados, estamos asumiendo éstos como instancia performativa y constitutiva del poder político. Así, la performatividad del discurso refiere a dos dimensiones básicas e interdependientes: la capacidad que tiene de moldear realidades, identitarias en este caso, y los dispositivos a través de los cuales se ponen en escena estrategias retóricas y representaciones para marcar identidades y alteridades en el contexto de prácticas políticas específicas.

La ciudadanía intercultural como política de la identidad

En el marco de los procesos asociados a la configuración de organizaciones indígenas, Warren y Jackson (2002a) sugieren que los análisis convencionales sobre las organizaciones indígenas en América Latina tienden a privilegiar el «estereotipo de los grupos indígenas como víctimas o sobrevivientes de la violencia de Estado» (2002a: 1), y no han penetrado suficientemente su dimensión más compleja: las luchas por empoderarse en las que han afianzado estrategias donde el recurso político a la cultura es sustancial.

De esta manera, la identidad emerge como categoría relacional que se articula a la idea de cultura y política a partir de la noción de *política cultural*. A este respecto, acogemos la definición que proponen Escobar *et al.* (2001) cuando se refieren con esa noción al «proceso que se desata cuando entran en conflicto conjuntos de actores sociales que a la vez que encarnan diferentes significados y prácticas culturales, han sido moldeados por ellas» (Escobar *et al.*, 2001:25-26). La política cultural tiende a relativizar e impugnar los órdenes convencionales dominantes de la cultura política en un contexto socio-histórico específico (Escobar *et al.*, 2001:25-26). En el caso que nos concierne, los movimientos sociales de base étnica despliegan una *política cultural* sustentada en una *política de la identidad*. Charles Hale plantea que la noción de política de la identidad se refiere a aquellas «sensibilidades y acciones colectivas que provienen de una ubicación particular dentro de la sociedad, y desafían directamente las categorías universales que tienden a subsumir, borrar o suprimir esta particularidad. “Ubicación”, en este sentido, implica una memoria social, una conciencia y unas prácticas distintivas, así como un lugar dentro de la estructura social» (Hale, 1997:568). Por lo tanto, la política de la identidad refleja la convergencia de los discursos y prácticas en torno a la cultura y de las estrategias que apelan a la identidad como recurso político.

Ahora bien, al sustentar creativamente su política cultural sobre la base de la estructuración de políticas de la identidad particulares, las comunidades indígenas, en tanto que minorías étnicas, se han convertido en un factor de democratización de los países latinoamericanos que ha cobrado un papel de suma importancia en las tres últimas décadas y ha sido documentado con una creciente centralidad (véanse por ejemplo los trabajos de Urban y Sherzer, 1991; Brysk, 2000, Van Cott, 2000; Gros, 2000, Maybury-Lewis, 2002; Wade, 2000; Sieder, 2002; Warren y Jackson, 2002b; Zambrano, 2002 y Langer y Muñoz, 2003). En los procesos de redefinición del panorama étnico en América Latina se advierte con claridad la interdependencia entre el Estado y los procesos organizativos étnicos locales (Wade, 2000). De la complejidad de tales relaciones quisiéramos destacar la intervención de las minorías indígenas en los procesos nacionales de democratización a través de la configuración de ciudadanías redefinidas (Gros, 2000) o de concepciones alternativas de ciudadanía (Escobar *et al.*, 2001), dado que los movimientos indígenas «están contestando las prácticas y los términos de la ciudadanía en las nuevas democracias de América Latina» (Yashar, 1998:23). Para tal efecto, argumentaremos que las políticas de la identidad que identificamos en el

discurso de los líderes de dos cabildos amazónicos, revelan preocupaciones e intereses más inmediatos asociados con la obtención de los beneficios que otorga la ley a los grupos indígenas reconocidos formalmente por el Estado: educación y salud gratuita, recursos de transferencias y jurisdicción especial, entre otros. No obstante, el logro de estos derechos tiene como punto de partida, en la lógica de los líderes, la asignación o ampliación de tierras de resguardo en concordancia, claramente, con la articulación de los territorios indígenas como soporte de las identidades étnicas, presente en la Constitución Política colombiana de 1991.

Por lo tanto, hemos constatado que sus reivindicaciones territoriales se concentran en evocar la ancestralidad del territorio y en la necesidad de tener resguardos que sirvan para el «reencuentro», la «recuperación» o la «conservación» cultural. En otras palabras, las discusiones que adelantamos con aquellos líderes indígenas nos permiten identificar procesos distintos de inserción y articulación de los sectores étnicos en la vida urbana. Estos procesos revelan concepciones locales que modelan un tipo de ciudadanía diferente fundamentada en un proyecto «intercultural», según el cual es necesario que los indígenas se hagan competentes en el mundo «occidental», sin renunciar a su «identidad» indígena, para asumir con responsabilidad sus nuevos derechos y ejercer plenamente su ciudadanía.

La noción de interculturalidad es cada vez más frecuente en los discursos de líderes y organizaciones indígenas en Colombia. Incluso, algunas organizaciones *político-electorales* indígenas han basado su proyecto político, entre otros, sobre la base del principio de la interculturalidad como es el caso del Movimiento Autoridades Indígenas de Colombia-AICO (Laurent, 2005:166). Sin embargo, se trata de una noción compleja y polisémica que parece fluctuar entre la promoción del «diálogo» entre comunidades indígenas con tradiciones culturales diversas hasta la necesidad de reconocer los inexorables vínculos entre comunidades indígenas (como una unidad artificial) y la sociedad mayoritaria.

La argumentación en torno a la noción de ciudadanía intercultural que queremos plantear en este artículo emerge como la concreción local de la ciudadanía multicultural. A propósito, en un influyente texto publicado en la efervescencia de las discusiones sobre las políticas culturales referidas a la articulación de las minorías étnicas en democracias liberales, Will Kymlicka desarrolló un argumento sobre la ciudadanía multicultural referida a aquellos

«derechos diferenciados en función del grupo» (Kymlicka, 1996a:46) que obtienen los ciudadanos por su pertenencia a grupos minoritarios³. Para Kymlicka los derechos colectivos de las minorías no minan la cohesión resultante de la *identidad cívica* de los ciudadanos con la *comunidad política* de la que forman parte, tal y como lo advierten algunos detractores de esta perspectiva. Kymlicka sostiene que la ciudadanía multicultural tampoco entraña una contradicción con la idea de una ciudadanía genérica, común o indiferenciada, base de una sociedad democrática. En efecto:

«La afirmación de que la ciudadanía diferenciada es una contradicción en los términos resulta exagerada. Si se define la ciudadanía diferenciada como la adopción de derechos poliétnicos, de representación o de autogobierno específicos en función del grupo, entonces prácticamente todas las democracias modernas reconocen algún tipo de ellos» (Kymlicka, 1996a:240-241).

Con ello se diluye la aparente neutralidad de las *naciones cívicas liberales* por cuanto necesariamente deben implantar una *cultura societal* para promover la integración eficaz de todos los ciudadanos a las instituciones estatales (Kymlicka, 1996b). Ahora bien, el reconocimiento de una ciudadanía multicultural en el marco de democracias liberales emerge como alternativa a la ciudadanía cívica, basada en la individualización de derechos, y se configura como aquel tipo de ciudadanía perfilada en torno a la asignación de derechos colectivos en virtud del reconocimiento de identidades culturales minoritarias al interior de esas democracias. Y ese es el caso de numerosos países latinoamericanos, entre los cuales Colombia se ha posicionado como uno de los que ha reconocido con mayor amplitud, derechos y garantías a las minorías étnicas en su constitución⁴.

³ De acuerdo con Kymlicka (1996a) el asunto de la diversidad cultural en los Estados liberales es bastante complejo; según sus particularidades, el Estado puede albergar dos tipos de pluralismo cultural: las minorías nacionales (Estado multinacional) o los grupos étnicos (Estado poliétnico). En uno y otro caso, los grupos minoritarios podrían reivindicar tres tipos de derechos: de autogobierno, poliétnicos y especiales de representación. El conjunto de esos derechos actúa a nivel de restricción interna (como forma de autorregulación de sus miembros), o a nivel externo (como forma de protección del grupo al impacto de la sociedad mayoritaria). Aceptando esas dos modalidades, Kymlicka (2003:36) indicará que las restricciones internas serán objeto de cierto escepticismo por parte de los teóricos liberales. Sin embargo, sostiene que ninguno de los derechos colectivos, incluyendo buena parte de aquellos referidos a las restricciones internas, actúa en contravía del espíritu liberal que las sociedades democráticas embargan; por el contrario los refuerza (Kymlicka, 2003: 36-37).

⁴ Es importante señalar que Kymlicka diferencia entre minorías nacionales y grupos étnicos. En su argumentación, las minorías nacionales refieren básicamente a aquellos grupos que por particularidades y procesos históricos fueron absorbidos por, o sometidos a, un Estado; mientras que los grupos étnicos son aquellos que se incorporan a un Estado vía la migración individual o familiar. Por tal razón, hemos optado por utilizar la noción de minorías étnicas, grupos étnicos o grupos indígenas como equivalentes a la noción de *minoría nacional* o *etnocultural* de Kymlicka (1996a). Pese a las potencialidades analíticas que ofrece, mantenemos nuestra reserva con la manera reduccionista por la cual Kymlicka limita el concepto de grupo étnico a aquellos inmigrantes provenientes de otras sociedades nacionales.

La noción de *ciudadanía intercultural*, abstraída de los planteamientos de algunos líderes indígenas sugeriría un paso más denso que la *ciudadanía multicultural*, construida sobre la base de la teoría política y luego de la filosofía política (Kymlicka, 2003), ya que aquella, la ciudadanía intercultural, refiere fundamentalmente a una forma local de conceptualizar el tipo de ciudadanía deseable desde lo local periférico (dos pequeñas ciudades de la región amazónica colombiana) en el marco del paradigma multicultural. La ciudadanía intercultural sería entonces una configuración local de la ciudadanía multicultural, que refiere a la necesidad de adquirir competencias «interculturales» para ejercer plenamente los derechos que la Constitución les otorga a los miembros de las minorías étnicas, como un mecanismo para insertarse adecuada y competentemente en el «cultura dominante». Ambos tipos implican algún sentido renovador en los sistemas políticos que los enmarcan.

Concebida desde la perspectiva de algunos líderes, como lo argumentaba con contundencia Guillermo Muñoz, un maestro uitoto, esta noción de ciudadanía intercultural refleja el interés por apropiarse como indígenas del «enfoque de la modernidad» y lo que él supone: saberes expertos, tecnología, competencias educativas formales, participación política en el sistema de Estado y desarrollo, entre otros. En tal sentido, el proyecto de la ciudadanía intercultural se puede resumir como el interés por hacerse competentes en el mundo no indígena (blanco, Occidental, moderno –categorías evocadas por los mismos indígenas) sin renunciar a su herencia cultural «tradicional» e incluso, recuperándola para perfilar una forma alternativa de insertarse en la vida social y política del país⁵. Kymlicka (2003) sugiere que «la totalidad de las minorías etnoculturales trata de participar en el mundo moderno y para lograrlo, debe integrarse o procurar el autogobierno necesario para crear y sostener sus propias instituciones modernas» (Kymlicka, 2003: 44). Y este sería el nodo de la política de la identidad representada por el proyecto de la ciudadanía intercultural agenciada por estos líderes, lo que supone un debate conceptual de particular interés: ¿la articulación de un proyecto étnico intercultural, en los términos aquí sugeridos, representa la inexorable disolución de una forma tradicional de vida? O, por el contrario, ¿representa una forma creativa de situarse en un sistema de relaciones del cual pueden tomar ventaja de las fortalezas que identifican en un sistema retóricamente democrático?

⁵ A este respecto, el mismo Guillermo Muñoz decía que: «en cinco, en diez, en quince a veinte años, nosotros como uitotos tenemos que andar a la par de ustedes, siendo uitotos. A la par de ustedes quiere decir de que yo voy a ser uitoto, de pronto el ambil va a estar al lado mío, la coca, mis abuelos, mi gente, y adentrarme o meterme dentro de aquello que la cultura dominante tiene, sin yo perder mi identidad, sin yo perder mis valores culturales» (Guillermo Muñoz, Florencia, diciembre de 2004).

Ciertamente, en su interés por garantizar sus derechos colectivos, algunos de los líderes advierten la estrechez de la legislación colombiana en cuanto responde a una visión estática y esencialista de lo indígena, no obstante ser utilizada como un recurso para demostrar la legitimidad de los indígenas urbanos. Incluso, algunos líderes utilizan su condición fenotípica como un argumento para afirmar su carácter étnico minoritario, argumento que –como lo ha demostrado Chaves (2002a)-, cada vez cobra mayor importancia en la legitimación de identidades étnicas en la Amazonia occidental; hecho que no puede ser reducido a una estrategia de instrumentalización (Chaves, 2002a:192). Podríamos decir que las convergencias en las políticas de la identidad de los gobernadores de Florencia e Inírida refieren a la posibilidad de pensar en indígenas urbanos y modernos como sujetos plenamente étnicos. En consecuencia, la ciudadanía intercultural se convierte en el eje de la política de la identidad que vienen agenciando los líderes indígenas de cabildos urbanos en Florencia e Inírida, en el marco de una política cultural que busca desafiar las visiones esencialistas que los líderes identifican en la política cultural hegemónica que proviene del Estado y se expresa en las leyes. De esta manera, el desafío de las políticas de la identidad que esgrimen estos líderes consiste en la reivindicación de identidades étnicas legítimas en contextos urbanos; algo que claramente no encaja en la retórica jurídica del Estado colombiano.

Los lugares y los procesos políticos indígenas en contexto

Considerando con Friedman que «para explicar la naturaleza de la práctica de la identidad y de la producción de esquemas históricos, es necesario dar razón de los procesos que generan esos contextos» (2001: 185), las exploraciones etnográficas que realizamos en Florencia e Inírida nos llevaron a considerar la densidad del impacto de las dinámicas locales-regionales en los cabildos indígenas, en los discursos que promueven los diferentes líderes indígenas, y en los problemas y retos que se le plantean a estas organizaciones en las dos localidades. En este sentido, la perspectiva comparativa de los procesos en Inírida y Florencia permitió detectar la forma en que los procesos históricos, sociales y culturales afectan de diferentes formas cada uno de los lugares y las perspectivas de los diferentes líderes y organizaciones indígenas, a la vez que dan cuenta de los aspectos que les son comunes.

En el caso de Florencia se pudo constatar que el peso de la colonización de larga duración⁶ ha configurado un estereotipo cultural regional que privilegia los valores de los colonos y hace una apología de la colonización, acentuando

⁶ En efecto, desde mediados del siglo XIX el Estado colombiano legisló para fomentar la colonización de tierras ubicadas al sur del país como es el caso de lo que se conocía en ese entonces como el Territorio del Caquetá (Tovar, 1995: 198).

la marginalidad de las comunidades indígenas en el escenario urbano de Florencia. Para corroborar esta afirmación basta con mirar símbolos regionales como el Himno del Caquetá⁷ o los monumentos ubicados en la plaza principal de Florencia y en la glorieta que marca la entrada al centro de la ciudad. El primero es una representación de la *Diosa del Chairá* muy cercana a la representación de la *madremonte* que refiere a las abstracciones animistas de la selva desde la visión de los colonos y, el segundo, representa una familia colona con el hacha como símbolo de la labor colonizadora.

En la jurisdicción del municipio de Florencia actualmente existen tres cabildos que reivindican tierras de resguardo y tres resguardos legalmente constituidos cuyos cabildos están solicitando la ampliación de tierras. Específicamente, en el casco urbano de Florencia se ubican cinco cabildos: dos uitoto (Monaya Buinaima y Jitoma), uno coreguaje (ASINKODE), y dos embera-caño. En total, estos cabildos agrupan alrededor de 530 personas (INCODER, 2004; Leonel Tanugama, comunicación personal, 2004). Es importante considerar que Florencia tiene una población total de 82.708 habitantes (Gutiérrez *et al.* 2004), por lo cual el porcentaje de población indígena urbana es del 0,65%. Estas cifras demuestran la baja representatividad poblacional de los indígenas en el casco urbano que se traduce, además, en la marginalidad frente a los procesos sociales y políticos de la localidad.

En contraste, Inírida tiene una población aproximada de 17300 habitantes (Gobernación del Guainía, 2004) de la cual más del 60% es indígena. En el área urbana de Inírida existe un resguardo llamado «El Paujíl-Laguna Matraca» donde se encuentran los *conucos*, áreas de cultivos de pancoger, de los miembros adscritos al resguardo. No obstante, la mayoría de la población del resguardo habita en los asentamientos de El Paujíl, El Limonar y El Porvenir que quedan en la orilla opuesta del resguardo y constituyen barrios periféricos de Inírida. Desde hace cinco años, las autoridades del resguardo están gestionando la ampliación de su área a estos tres asentamientos, pero han tenido poco éxito considerando que estos se superponen al área de crecimiento urbano de Inírida. El carácter de los asentamientos mencionados

⁷ A este respecto, la primera estrofa del Himno dice: «Recordemos los egregios colonos/Con sudores supieron formar/Un emporio de riquezas que tenemos/Caquetá muy digno para amar». Así mismo, la tercera estrofa del Himno enaltece a los colonos: «¡Oh! Valientes primeros pobladores/nos legaron la honra y el valor/y sus hijos los colonizadores/su memoria invocamos con amor». El mismo gobernador del cabildo Monaya-Buinaima, Custodio Joinama, planteaba esto cuestionándose: «(...) ¿el himno de Florencia habla de los indios? ¡no! habla (...) de los colonos, y entonces ¿dónde está eso? Vea usted los símbolos que tiene el escudo. Ahí no aparece ni esto. Entonces (...) todo eso (...) hacen marcar demasiado espacio para uno pensar por qué debemos pelear» (Custodio Joinama, Florencia, diciembre de 2004).

es multiétnico por cuanto alberga población puinave, piapoco, curripaco y sikuaní. Adicionalmente, en Inírida se hallan dos barrios poblados principalmente por indígenas migrantes del Vaupés y de los ríos de la región, uno de ellos llamado genéricamente como «el multiétnico» y el otro, La Primavera II etapa. En cuanto al asentamiento multiétnico, cabe anotar que los migrantes de adscripción lingüística Tucano Oriental (tucano, desana, piratapuyo, etc.) que han llegado del Vaupés, son concebidos a partir de una distancia cultural -con trasfondo mítico-, que establecen con ellos los sikuanis, puinaves, curripacos y piapocos.

Florencia e Inírida expresan enormes diferencias en lo que se refiere a las dinámicas urbanas de sus habitantes indígenas, a sus in/visibilidades y a su peso político. En común, mantienen los desafíos que les imponen las políticas estatales y las autoridades locales, los problemas derivados de «malos manejos» de los recursos de transferencias y de su desempeño como funcionarios en entidades del Estado, la particular concepción que tienen acerca del ejercicio de la ciudadanía, de lo público y del Estado, la marginalidad y dependencia que el Estado promueve en estas comunidades, y también el paradigma sobre el que se estructuran las políticas culturales que despliegan los gobernadores de los cabildos. Se trata entonces de un interesante escenario para identificar el ejercicio de las políticas culturales encaminadas a legitimar la obtención o ampliación de resguardos, en el marco de escenarios sociales y culturales específicos.

Uno de los reconocimientos que la nueva Constitución otorgó a las minorías indígenas del país, es el conjunto de herramientas jurídicas que sirven para garantizar el control y la tenencia territorial de los grupos étnicos bajo la forma de resguardos, que en la retórica legal, constituyen un soporte de las identidades indígenas. Sin duda, la región amazónica concentra una buena parte de los resguardos indígenas del país; de hecho, poco más del 60% del territorio de los departamentos amazónicos es área de resguardos indígenas. No obstante, los departamentos de Caquetá y Guainía son, respectivamente, el menor y el mayor departamento de la región en cuanto al porcentaje de áreas de resguardo, con respecto al total del departamento.

En el contexto de las reivindicaciones territoriales de parte de grupos étnicos, resultan altamente problemáticas las peticiones de resguardos en contextos urbanos. Y son las particularidades que revisten estas reivindicaciones en el contexto de Florencia y de Inírida, las que nos interesa abordar en el siguiente apartado.

El caso de las reivindicaciones territoriales uitoto en Florencia

En el año 1994 se fundó el primer cabildo uitoto de Florencia con el nombre de Jitoma. La iniciativa fue liderada por un personaje cuya condición étnica había sido constantemente impugnada por buena parte de los uitoto que conformaban esta organización. Las actividades del cabildo giraron en torno a la consecución de garantías para el acceso a elementos muy puntuales en la vida cotidiana de los uitoto de Florencia, quienes, en su gran mayoría, viven en condiciones de marginalidad y pobreza. Estas demandas abarcaban acceso a educación gratuita, cobertura en salud, auxilios para mejoramiento de vivienda, entre otros. Paradójicamente, este cabildo ha sido el único de Florencia en obtener tierras de resguardo que le fueron adjudicadas en un predio llamado *La Julia* que compró la gobernación departamental; la solicitud se hizo por 750 hectáreas pero tan sólo fueron asignadas 160. En efecto, antes que darle unidad y promover la consolidación del cabildo, esas tierras propiciaron diferencias internas y serios problemas entre sus miembros quienes terminaron divididos. Las divisiones internas llevaron al surgimiento del cabildo Jedua en 1998, liderado por Custodio Joinama y, en el 2002, se creó el cabildo Monaya-Buinaima. Finalmente, en diciembre de 2004, como consecuencia de la «necesidad» que sintieron sus miembros de «estar organizados [para que] nos prestaran más atención» (Ninfa Herrera, Florencia, julio de 2005), se fusionaron los cabildos Jedua y Monaya-Buinaima en un cabildo que tomó el último nombre.

Las disputas entre los miembros del primer cabildo Jitoma fueron motivadas por un sector de los cabildantes que consideraba que su gobernador propició la inclusión y favorecimiento de los colonos en detrimento del capital simbólico que representaba el hecho de tener un cabildo indígena en Florencia conformado exclusivamente por indígenas, cuya condición étnica no fuera objeto de controversia: «él quería más [a los] colonos que a los indígenas porque los colonos cada mes se reúnen y le dejan 400 mil, 300 mil pesos, mientras que los indígenas no le dejan sino seis mil, siete mil pesitos, no le pueden dar más» (Custodio Joinama, Florencia, julio de 2005). Este episodio, junto con la legislación étnica, marcó una política de «depuración» étnica del cabildo Monaya-Buinaima para «tener la credibilidad de que estos son y [...] no más» y así, la política de la identidad de este cabildo se fundamenta en que todos sus miembros sean indígenas «puros»:

«en este momento mira como uitoto no hay sino cincuenta y dos familias. Pero de los *puros* no hay sino dieciocho, que hablan su lengua, sus costumbres, como tal. El resto son mestizos. O no son

mestizos sino son hijos de los indígenas pero nacidos acá y ya no hablan su lengua [...] ya no tienen la costumbre, entonces ese es el gran problema». (Custodio Joinama, Florencia, julio de 2005).

En Florencia, los cabildos urbanos uitoto enfrentan la resistencia de las autoridades municipales a adjudicar resguardos en áreas urbanas, sustentada en lineamientos de política nacional emanadas de la Dirección de Etnias del Ministerio del Interior. Como lo expresó el encargado de asuntos étnicos de la Gobernación del Caquetá, el INCODER «desahució» las pretensiones de adquirir nuevas tierras de resguardo en Florencia que demandaban los cabildos urbanos.

En buena medida, las razones de aquella resistencia se fundamentan en un criterio simple pero altamente eficaz: las tierras de resguardo son solicitadas por indígenas que por su condición «urbana» no responden a las definiciones esencialistas sobre lo indígena que detentan los funcionarios de gobierno y algunos sectores indígenas en las localidades. A manera de ejemplo, resulta pertinente recordar que la funcionaria del INCODER encargada del «Programa Indígena» en el Caquetá, nos contaba que el proceso de adjudicación de tierras para la constitución de resguardos en el área urbana de Florencia presenta ventajas y desventajas. Entre las primeras destacó la posibilidad de establecer resguardos para «preservar la etnia» y darles tierras para su subsistencia. Como desventaja, sugería que los resguardos urbanos en Florencia no pueden hacerse realidad mientras los cabildos no solucionen el asunto de los colonos y mestizos que se adhieren a los reclamos de tierra a través de la conversión en miembros de los cabildos urbanos. De hecho, la funcionaria de INCODER sostenía que los campesinos ven la facilidad de acceder a tierras gratuitas a través de los resguardos, a la vez que los colonos se «llevan a los indígenas por delante» y terminan por tomar el control del resguardo. A su vez, enfatizaba que no comprendía por qué los indígenas argumentan que el Estado está obligado a adjudicar tierras a los indígenas en el casco urbano ya que, primero, se trata de indígenas migrantes que no son oriundos de Florencia y, segundo, nunca se ha hablado de la «urbanización» de los resguardos. Por lo tanto resultan incomprensibles, bajo su lógica como funcionaria pública, los motivos para constituir un resguardo cerca de un casco urbano cuando se supone que los resguardos deben estar en zonas rurales para fomentar el «mantenimiento de la etnia».

Así mismo, la identidad étnica de los indígenas urbanos de Florencia es controvertida por los indígenas de otras regiones del Caquetá, sobretudo por aquellos que viven río Caquetá abajo⁸. Esto supone que las reivindicaciones de los miembros de cabildos como Monaya-Buinaima conformado por indígenas uitoto, se pliegan a esta lógica y produzcan estrategias culturales para enfatizar su condición étnica construida sobre principios esencialistas de la identidad étnica. El nombre del cabildo Monaya Buinaima, sugiere el surgimiento de una nueva política cultural para hacer respaldar las peticiones de resguardo en el contexto urbano; en efecto, Monaya Buinaima refiere a un renacimiento:

«nace un nuevo día y una nueva vida quien emprenderá a dejar la ruina que traía y se va en busca de la fortuna que anhela, esa una historia larga que busca el bien» (Cabildo Monaya Buinaima, 2002:4).

Con esto, se plantea la instauración de una estrategia cultural para legitimar la petición de resguardo en el casco urbano confrontando las políticas de los funcionarios públicos del Municipio y del Departamento, quienes reiteradamente les expresaron que si lo que necesitaban era tierras de resguardo, debían volver a la selva porque allá les titularían la tierra que quisieran. La reivindicación de los cabildos urbanos gira entonces sobre el eje de reclamar tierras de resguardo sin renunciar a la vida urbana, hecho que plantea una

⁸ De acuerdo con las conversaciones sostenidas con maestros indígenas como Aldemar Rodríguez y Guillermo Muñoz que trabajaban en Los Estrechos y Cuemaní sobre las riberas del Caquetá, respectivamente, se establecía una «gradación» de la cultura uitoto a medida que se baja por el río Caquetá y se toma distancia de Florencia y sus dinámicas urbanas: «(...) estamos metidos en esos lugares donde la cultura como uitotos es más viva» (Guillermo Muñoz, diciembre de 2004). El mismo Custodio Joinama nos decía que río abajo «todavía es un mundo como (...) más puro» (Custodio Joinama, julio de 2005). Esta «gradación» de la cultura se concreta en lugares geográficos específicos, a este respecto Aldemar expresó que: «(...) tenemos en, en la región, se llama región del río Caquetá es tres sectores, de, de aculturación, llamémoslo así, pero tenemos varios dentro de esos tres sectores, (...) El sector del bajo Caquetá, del medio y del alto Caquetá» (Aldemar Rodríguez, Florencia, diciembre de 2004). Como bien lo explicó Custodio Joinama, el sector del bajo Caquetá corresponde al trayecto entre Araracuara y La Tagua, el sector del medio Caquetá se ubica entre La Tagua y Solano, mientras el alto Caquetá va de Solano hacia la Cordillera Oriental. Así mismo, Hernan Monje, encargado de la Oficina de Asuntos Étnicos de la gobernación del Caquetá señaló que estas tres partes se configuran diferencialmente en términos poblacionales: la del Alto Caquetá, conformada por indígenas migrantes que fungieron como colonos y que se desplazaron de diversos puntos de la geografía andina. En esta parte, los resguardos son pequeños y se encuentran diseminados a lo largo del piedemonte. La parte media, donde están ubicadas poblaciones predominantemente inganas, y el patrón de poblamiento es lineal, siguiendo el curso de los ríos. La parte baja sigue el patrón lineal de poblamiento, pero las poblaciones uitoto allí asentadas son menos densas en términos demográficos y los resguardos son más grandes, donde se destaca el resguardo Predio Putumayo que comparte territorios entre Caquetá y Putumayo.

paradoja para las autoridades locales y regionales quienes conciben que el lugar «natural» de los indígenas es la selva. Como bien lo señaló Custodio Joinama:

«no queremos ir lejos por allá, pero ¡carajo!, nosotros somos de aquí mismo [...] ¿Cómo vamos a irnos lejos de lo que somos nosotros? Eso es como quitarle al judío su pared de lamentos, eso es la misma historia. Eso no lo podemos hacer. No estamos fuera de contexto, esto es lo nuestro» (Custodio Joinama, Florencia, diciembre de 2004).

Ahora bien, aunque así lo pretendan mostrar, la razón de la negativa de adjudicación de tierras por parte de los funcionarios públicos no se podría reducir a un asunto de esencialismos, sino que hay que poner en contexto los múltiples intereses que convergen en las tierras aledañas al casco urbano. Este no es el momento de exponer ese escenario complejo⁹. Lo fundamental es que los miembros del cabildo Monaya Buinaima vienen sustentado sus reivindicaciones territoriales sobre la base de una política cultural que apela a una reivindicación ancestral del territorio y a un proyecto de «recuperación o reencuentro cultural» que garantice la permanencia de la cultura uitoto hacia futuro. Aurelio Arbeláez, anciano uitoto, comentó: *«aquí estamos nosotros y no estamos reclamando nada de otros sino lo que es de nosotros»*, destacando que los primeros pobladores de Florencia no fueron los colonos sino sus antepasados uitoto. Por su parte, Custodio Joinama enfatizó que donde está la galería de Florencia existieron las primeras malocas uitoto y que algunas de las montañas aledañas a la ciudad tienen connotaciones sagradas para los uitoto, por lo cual considera que en su condición de primeros pobladores de estas tierras, el Estado debe reparar la usurpación que hicieron los colonos y, en consecuencia, devolverles *«al menos [...] cincuenta, cien [hectáreas] y ya! nos contentamos con eso»* (Custodio Joinama, Florencia, diciembre de 2004).

Por otra parte, la estrategia de reivindicar resguardos urbanos recurre a una esencialización de la identidad étnica en los términos que hacen sentido para los funcionarios de gobierno que corresponde al estereotipo del indio de

⁹ A este respecto se puede mencionar el hecho, a una escala nacional, de que cada vez más son más estrictos los criterios que la Dirección de Etnias para la adjudicación de tierras de resguardo en zonas urbanas y en comunidades de configuración multiétnica. O, en el ámbito local, la consideración de que los indígenas no constituyen una fuerza electoral representativa para negociar estas peticiones con los políticos de turno en el poder a cambio de votos. A esto se suma la superposición de lógicas territoriales y administrativas derivadas de la expansión y planificación urbanas, y del ordenamiento territorial.

«guayuco y plumas» haciendo danzas y entonando canciones en «lengua». Una escena como la siguiente ilustra este planteamiento: la noche del 27 de noviembre de 2004, los miembros del cabildo Monaya Buinaima convocaron a los funcionarios públicos de la Gobernación del Caquetá y de la Alcaldía de Florencia a un «acto cultural», con el objeto de resolver las dudas en torno al estatuto étnico de los pobladores indígenas del casco urbano de Florencia. De acuerdo con la interpretación de sus organizadores, el acto cultural constituyó un claro intento por demostrar a todas las autoridades que los uitoto de Florencia sí son indígenas y que tienen tradiciones, cantos, danzas y todo el capital étnico de una comunidad de selva en la ciudad como para ser considerados «verdaderos indios». Así, el evento se constituyó en una forma de controvertir con hechos a aquellos que «decían que no existían los indios en Florencia». Fue un acto para demostrar, como lo narró Diógenes -un uitoto formado como médico tradicional desplazado por la violencia desde el medio Caquetá a Florencia-, que «lo de nosotros sí es cultural, neto de aquí y es milenario». Se trata de una configuración de discursos y prácticas en torno a la noción de una identidad étnica legítima que adquiere sentido no sólo en las relaciones de diferencia sino también en las de poder (Chaves, 2002a:191).

Evocando los estereotipos esencialistas y externos sobre «lo indígena», el evento fue un acto performativo que buscaba convencer a los funcionarios de gobierno que los «indios» de Florencia son tan «indios» como los de la selva, y que el hecho de vivir en ciudad no los hace indígenas de segunda categoría:

«el indígena en cualquier parte de Colombia y del mundo siempre será indígena. Por mucho que viva en una ciudad o en un pueblo, siempre será indígena [...] y usted sabe que la tierra llama tierra. [...]. Eso es así: la cultura es cultura» (Custodio Joinama, Florencia, diciembre de 2004).

A este respecto, Diógenes Ruiz expresó que la intención fundamental de los cabildos del casco urbano es conseguir tierras de resguardo, porque son comunidades que manejan valores culturales, cosmovisión, lengua materna, medicinas, cantos y danzas, que hacen legítimas sus aspiraciones. De hecho, frente a los retos que enfrentan los cabildos urbanos de Florencia, Diógenes planteó que tienen que «demostrar que nosotros somos netos indios» (Diógenes Ruíz, Florencia, diciembre de 2004).

Por su parte, Custodio Joinama planteaba que *«todo la problemática de nosotros, es una que se llama la tierra»*. Con 50 hectáreas les basta *«porque lo que se pretende con ello es, ver el mundo diferente de los uitotos que todavía*

viven en sus comunidades y de uitotos que viven en la ciudad». De esta manera, el gobernador del cabildo Monaya Buinaima tiene en mente todo un proyecto «cultural» de recuperación o reencuentro cuando el resguardo les sea asignado: *«primero, crear una ciudadela; segundo, fomentar lo que es planta medicinales; tercero el cultivo amazónico. Y fuera de eso, los complementos y todo eso [...] porque va a ser un pequeño Amazonas metido allí»* (Custodio Joinama, Florencia, diciembre de 2004). Así mismo, varias personas expresaron la utilidad que tendrían las tierras de resguardo en cuanto podrían utilizarse como «centro cultural» para todo los indígenas del Caquetá.

Cabe anotar que el proyecto de «recuperación cultural» o «retradicionalización», como lo llamaran algunos de ellos, parte de las mismas visiones esencialistas que sirven de fundamento a las políticas culturales del Estado, pero que al mismo tiempo son interpeladas, hasta cierto punto, por algunos de los líderes indígenas que viven en Florencia. No obstante, este esencialismo de los indígenas de Florencia no deja de ser ambiguo e incluso estratégico. En algunos casos los indígenas plantean que no comparten las mismas prácticas culturales y sociales con los grupos que están río abajo y afirman, así mismo, -como se evidencia en las palabras de Diógenes- que son «netos indios».

En este contexto, el gobernador del cabildo plantea que lo *«único que nos une entre los dos grupos [Florencia y los que están en los ríos] es la lengua»* (Custodio Joinama, Florencia, julio de 2005). Custodio habla más de un «reencuentro» con la cultura y no de una recuperación como respuesta a aquellos que dicen: *«estamos rescatando es la cultura, pero ¿cuál cultura por Dios? Eso no existe»*. En palabras de Custodio *«la parte cultural como tal, [...] ya se acabó. Aquí ya no existe»*.

Martha Gómez, una maestra que ha trabajado en comunidades del bajo Caquetá, nos contaba que *«los niños que viven acá [...] se han olvidado hasta de hablar nuestra propia lengua, y todo estos niños ya no saben [...] pues ya se ha perdido toda la cultura»* (Martha Gómez, Florencia, julio de 2005). Estas afirmaciones evidencian las paradojas que aparentemente se presentan en las representaciones que construyen los indígenas sobre su identidad. Sin embargo, se trata más bien de una manera de situarse en las dinámicas políticas y sociales urbanas, donde las reivindicaciones identitarias fluctúan de acuerdo con los escenarios y oscilan entre el pliegue a visiones externas de lo indígena y la impugnación de las visiones esencialistas que se

construyen desde el Estado. En este sentido, Custodio se quejaba de aquellos miembros del cabildo que «renuncian» a su condición étnica: «*cuando les conviene, entonces sí; cuando no les conviene, no.*» (Custodio Joinama, Florencia, julio de 2005).

Podríamos pensar entonces que las puestas en escena de lo que individuos uitoto consideran estratégicamente cómo la cultura uitoto que han mostrado en Florencia (fusión de cabildos, fiestas de San Pedro, entre otros.) reviste un carácter político explícito que busca «*acabar [con] eso de que no existimos*» (Ninfa Herrera, Florencia, julio de 2005). De ahí que Ninfa Herrera, exgobernadora del cabildo Monaya Buinaima antes de su fusión con el cabildo Jedua, comentara que «*la cultura [...] no se ha adquirido como en una Universidad ni nada, sino que es algo auténtico, propio*» (Florencia, julio de 2005). Desde esta perspectiva, la condición étnica termina siendo algo innato: «*uno nace [...] crece y, como dije, se muere siendo indígena*». De manera aparentemente contradictoria Ninfa, con preocupación, se cuestionaba, «*¿sabe qué es lo más, lo más grave que nosotros sentimos? que los niños pequeñitos están perdiendo la cultura*» (Ninfa Herrera, Florencia, julio de 2005). Finalmente, son consideraciones densas en torno a «la» cultura uitoto como una categoría que se evoca y esgrime de manera compleja expresándose en términos esencialistas (algo con lo que se nace y se muere) o cambiante (se recupera o se pierde).

De esta manera, la política de la identidad que expresan los líderes del cabildo Monaya-Buinaima constituye una forma de insertarse y posicionarse en el ámbito urbano de Florencia. No se puede olvidar, en este sentido, el significado del nombre del cabildo: «*nace un nuevo día y una nueva vida para quien emprenderá a dejar la ruina y va en busca de la fortuna que anhela*». Precisamente, Ninfa nos decía que se sienten como «*desplazados, porque realmente no tenemos nosotros donde hacer lo que nosotros nos gusta*». Así, la idea del resguardo aparece como una condición para «*tener una ubicación concreta*», en palabras de Ninfa. Ella añade que «*no hemos, logrado [...] el objetivo que es adquirir un terreno donde uno pueda tener [...] así no sea una hectárea, así sea un cuarto, o unos veinte metros, que digan veinte metros cuadrados que uno puede tener, así sea una, algo, algo*» (Ninfa Herrera, Florencia, julio de 2005).

Con ello, la necesidad de resguardo se argumenta por la necesidad de «tener una ubicación concreta» que permita hacer «grandes proyectos» de tipo cultural, en términos de la cultura uitoto como una esencia inmutable. En

ello se resume las políticas de la identidad del cabildo Monaya–Buinaima y su interés por buscar un lugar «legítimo» en el mundo urbano sin transgredir la «esencia» uitoto; por el contrario, reificándola con fines políticos.

El caso de las reivindicaciones territoriales en «El Paujíl», Inírida

Paujíl-Laguna Matraca es un resguardo que se encuentra en la ribera opuesta de Inírida, la capital departamental. Tiene una extensión de 52.120 hectáreas y su población es principalmente puinave, piapoco, sikuani y curripaco. El Gobernador del resguardo, Luís Antonio López, viene gestionando desde hace unos cinco años la ampliación del resguardo. La particularidad que reviste esta ampliación que solicitan es que los asentamientos de quienes tienen conucos en el resguardo están por fuera del área de resguardo. Es decir, la mayoría de los habitantes de los asentamientos de El Limonar, El Porvenir y El Paujíl son los usufructuarios de las tierras del resguardo, pero en sí mismos, estos asentamientos están por fuera del resguardo. En consecuencia, la petición es para que el resguardo sea ampliado hacia el otro lado del río Inírida, donde están los asentamientos.

Se trata de una petición contraria a la que se presentó entre los uitoto de Florencia. Mientras en este último caso son los habitantes indígenas de Florencia quienes reclaman tierras de resguardo cerca al casco urbano, en el caso de Inírida las comunidades mencionadas ya cuentan con resguardo, sólo que quieren ampliarlo para que sus asentamientos en las afueras de Inírida entren a formar parte del mismo. Esto supone una serie de particularidades interesantes de abordar.

En primer lugar, las comunidades de El Paujíl, El Limonar y El Porvenir, tienen formas organizativas basadas en la figura «tradicional» de la *Capitanía*. Ésta constituye una forma de liderazgo que gira en torno a la figura del capitán como eje de cada comunidad, quien debe velar por la armonía social y el compromiso con las labores colectivas. A esta figura, se le superponen otras dos formas de autoridad local: el cabildo con su respectivo gobernador y el pastor evangélico, este último como resultado de la labor evangelizadora protestante que se remonta a mediados del siglo XX, cuyo papel se centra, principalmente, en regular la vida moral de los miembros de las comunidades.

En segundo lugar, el hecho de que estos asentamientos funcionen en algunos aspectos también como barrios de Inírida, ha supuesto una relativa circulación y asentamiento de «blancos» que intervienen en las formas de cooperación de

estas comunidades, sobre todo en El Porvenir. Esto implica que una de las preocupaciones de los líderes indígenas de El Paujíl sea concertar la ampliación del resguardo hacia estos «barrios» depurando la población «blanca». Esta condición supondría un claro desafío para los indígenas del resguardo que tendrían que realizar esa depuración sin generar mayores conflictos con la población mestiza minoritaria.

En tercer lugar, los retos y necesidades que enfrentan estas comunidades están estrechamente asociados con su inclusión como pobladores urbanos, lo que supone el acceso a servicios públicos (energía, agua y alcantarillado, principalmente) y a fuentes de trabajo. Como lo expresaba el gobernador del resguardo, ellos están *«presentando proyectos para mejorar la calidad de vida de nosotros, como mejoramiento de vivienda, saneamiento básico»* (Luis Antonio López, Inírida, mayo de 2005).

Por estas consideraciones, la solicitud de ampliación del resguardo hacia los asentamientos de El Paujíl, El Limonar y El Porvenir, constituye un importante reto para sus pobladores y líderes, porque deben confrontar las políticas y dinámicas de administración del territorio urbano con miras al crecimiento de Inírida. Esto, a diferencia del contexto de Florencia, parte de la base que el estatuto étnico de los pobladores de estos asentamientos no está en disputa – excepto por unos pocos pobladores mestizos que habitan en estos barrios predominantemente indígenas-; en cambio, se enfrentan al dilema de constituirse en barrios de Inírida o en un resguardo anexo al casco urbano, con las tensiones propias de albergar miembros no étnicos en los barrios que cobijaría la eventual ampliación del resguardo. De esta manera, el gobernador del cabildo plantea que su intención con la ampliación del resguardo es «conservar la cultura» pero sin renunciar a los beneficios de la vida urbana. De ahí que su interés principal sea insertarse a la vida urbana como comunidad en el marco de un territorio colectivo como el resguardo, con todos los privilegios que ello implica, y no como un barrio más de Inírida. Pero su preocupación principal no es tanto la de «conservar la cultura» *per se* sino, más bien, incorporarse a la dinámica urbana de Inírida y alcanzar los beneficios de la infraestructura de la que gozaría como barrio urbano. Y es allí donde se sitúa la importancia de «conservar la cultura» porque inevitablemente la vida urbana les representará el reto de permanecer como «indios» en la ciudad de Inírida.

Ahora bien, es claro para el líder del resguardo que «conservar la cultura» es mucho más complejo en un barrio de Inírida que en un asentamiento lejos de

la ciudad. Esto supone, además, la tensión entre visiones más tradicionales del proyecto cultural de puinaves, piapocos, sikuanis y curripacos y aquellas que abogan por una inserción diferencial al contexto urbano de Inírida:

«Los viejos dicen que es mejor vivir aparte desde un concepto cultural donde pueda haber autonomía [...] práctica de los saberes culturales, porque anteriormente se han venido perdiendo también. Queremos recuperar, queremos fortalecer. Mientras en un casco urbano no se puede aplicar [...] se van a adquirir otras mañas, como [...] las drogas, no sé que más» (Luis Antonio López, Inírida, mayo de 2005).

La necesidad de refrendar el proyecto de ampliación del resguardo ha supuesto el desarrollo de una política de la identidad a partir de la cual, la *conservación de la cultura* será más eficaz si las comunidades indígenas habitan en un resguardo, aunque esté anexo al casco urbano. Se trata de replantear el tipo de propiedad del que gozan en la actualidad los miembros de los barrios mencionados orientada a reemplazar la condición de resguardo a sus casas, lo que supondría entre muchas otras cosas, gozar de la autonomía para modelar sus propios proyectos de desarrollo, perfilar su Plan de Vida de acuerdo con sus intereses, y tener un mayor control sobre los desmanes de miembros de la comunidad a través del ejercicio de la Jurisdicción Especial Indígena, a la vez que traería ventajas comparativas únicas en su proceso de inserción diferenciada, como indígenas, a la vida urbana de Inírida:

«según el concepto de nosotros no vamos a pagar los predios [...] no vamos a pagar [...] impuesto predial: La educación la vamos a recibir gratuita, servicios de salud gratuitos. Si hay un proyecto macro para la comunidad solamente los interesados van a consultar con nosotros y lo permitimos, después de que nosotros analizamos si es beneficioso, si es beneficioso para la comunidad, en que sentido nos puede afectar, entramos ya autoridad-autoridad para discutir un proyecto. En ese sentido, queremos conservar la cultura de nosotros, aún compartimos el mañoco, el ajicero, hay un día especial, los sábados lo hacemos y los domingos. Conservamos también los huertos autóctonos, que la pesca, que el tiro al blanco, que el juego de la viuda, otros conocimientos, [...] nos divierte eso [...] nos gusta bastante» (Luis Antonio López, Inírida, mayo de 2005).

De acuerdo con el planteamiento anterior, la posibilidad de ampliar el resguardo traería la probabilidad de ejercer la autonomía que la ley trasfiere a los resguardos y sus autoridades, a la vez que embargaría ventajas comparativas «objetivas» como la exención de impuestos y educación y salud gratuitas. De esta manera, las reivindicaciones en El Paujíl convergen con las de Monaya-Buinaima en Florencia, en tanto que el acceso al resguardo se advierte como la posibilidad de recrear y conservar la cultura a la vez que se asocia con la viabilidad de ejercer los derechos que el Estado reconoce a los sujetos étnicos colectivos. Sin embargo, los procesos en Inírida sugieren que la ampliación del resguardo a los barrios indígenas de El Porvenir, El Paujíl y El Limonar, supondría una estrategia para hacer frente al irreversible proceso de absorción de estas localidades por el proceso de expansión de Inírida:

«Si nosotros no recuperamos el territorio, la ampliación, pues el municipio nos absorbe a nosotros y ¿cómo vamos a quedar? Vamos a quedar por ahí volando. Los viejos están proyectando, ven las cosas más allá. Según los sabios que me han manifestado, no quieren que los hijos estén rodando así como se ha visto a nivel nacional: limosneros por ahí pidiendo limosna [...] no queremos eso» (Luís Antonio López, Inírida, mayo de 2005).

De esta manera, la concepción del resguardo le atribuye a este tipo de posesión la condición necesaria para proyectar la permanencia de su población con condiciones mínimas que les garanticen el acceso a derechos mínimos. Esto se complementa con la proyección de una estrategia cultural asociada a la necesidad de la ampliación del resguardo. En efecto, al indagar con el gobernador del resguardo por qué razón para ellos era tan importante no «perder» su cultura, argumentó:

«Porque ahí le vamos a demostrar que tenemos identidad cultural, a través de la lengua de nosotros. Así como los viejos nos han enseñado, queremos enseñar también a nuestros hijos en el día de mañana. [...] Que los abuelos fueron así, vivieron así, construyeron sus viviendas, pueden tener un terreno de dos hectáreas, tres hectáreas por familia, así por el estilo. Si quieren el territorio es para todo el mundo, [...] puede tener acceso cualquier persona, cualquier comunero, mientras que en el mundo occidental no: este señor los encercó, que ésta es una reserva, no pueden ir a recoger a pepas por ahí, [...] en diferentes puntos nos afecta si nosotros no vivimos como comunidad» (Luís Antonio López, Inírida, mayo de 2005).

El caso de la ampliación del resguardo hacia el casco urbano de Inírida, en última instancia, supone un esfuerzo por enfrentar la irremediable absorción de los asentamientos indígenas por el casco urbano. En consecuencia, se trata de la anticipación de un evento para que la población indígena afectada cuente con el sello de la vida *en comunidad* para garantizar la *conservación de la cultura*. Con ello, podrán gozar de los beneficios de la vida urbana sin el riesgo de «perder la cultura» porque su «conservación» estará garantizada si gozan de la figura del resguardo. En tal sentido, resulta particularmente interesante identificar que para el gobernador del resguardo, el hecho que sus asentamientos sean anexados al resguardo supondrá la clave de la conservación.

Al igual que en Florencia, en Paujil-Laguna Matraca el desafío no es dejar la ciudad; por el contrario, es lograr tener tierras de resguardo en áreas urbanas para garantizar la «conservación de la cultura». Se trata una vez más, de no huir de la vida urbana sino, por el contrario, tomar provecho de sus ventajas a la vez que se refuerzan las tradiciones culturales «propias». En estrategias aparentemente tan simples, se perfila la intencionalidad de consolidar la ciudadanía intercultural.

Conclusiones

Diversos analistas de los fenómenos políticos asociados con el afianzamiento de los movimientos étnicos, o en general el de los movimientos sociales en América Latina (Escobar *et al.* 2001), han reivindicado su aporte a la democratización. De tal manera que a pesar de sus matices regionales o locales, la búsqueda por la identidad, la comunidad y el sentido de lugar que emergen en la interacción entre lo local y lo global (Brysk, 2000:XV) constituyen un reclamo y proyecto genérico de los movimientos étnicos, que sin lugar a dudas revitaliza en mayor o menor grado, los sentidos de lo político, la política y lo democrático en las sociedades nacionales en los que se han gestado. La pregunta que emerge es: ¿cómo y a través de qué mecanismos opera esa democratización? En este artículo hemos planteado que en el escenario de dos localidades urbanas amazónicas en Colombia, se constata que los cabildos indígenas agencian su inserción a las dinámicas urbanas a través de la articulación de una política de la identidad que apela a la ciudadanía intercultural como su principal estrategia. Esto refiere, en un marco más amplio, a un proceso que involucra a buena parte de las organizaciones políticas indígenas en Colombia, al identificarse en ellas y en otros actores sociales del país, la gestación de una «nueva ciudadanía» (Laurent, 2005:485) que desafía los supuestos

naturalizados del Estado en torno a categorías tan arbitrarias, a la vez que complejas, como por ejemplo la de indígena. Y más cuando empieza a detectarse una preocupante naturalización de las identidades étnicas asociadas a lugares concretos que restringe la expresión legítima de identidades étnicas por fuera de territorios concebidos como tradicionales. Según este planteamiento, en la política cultural del Estado referido a las minorías étnicas se identifica una suerte de *isomorfismo* entre espacio, lugar y cultura (Gupta y Ferguson, 1992:7), según el cual el hecho de dejar atrás el territorio «tradicional» implicaría una profunda transformación cultural equivalente, más bien, a una «perdida» de la identidad.¹⁰

La perspectiva de la ciudadanía intercultural opera sobre la base de asumir que los indígenas pueden ser ciudadanos plenos sin renunciar a su condición étnica, pero evitando llegar al extremo contrario: condenarse a una especie de ostracismo cultural que impida el conocimiento y la penetración en dinámicas culturales exógenas, sean concebidas del tipo que fuere: Occidental, hegemónica, mayoritaria, blanca o nacional. A lo sumo, esto embarga una doble tensión: Primero, la posibilidad de pensar una ciudadanía plena asociada a una identidad étnica minoritaria –dilema que para Kymlicka estaría resuelto porque de por sí, como se ha mencionado, la ciudadanía genérica en sociedades democráticas parte de un modelo social y cultural prefigurado o lo que en sus términos constituye la cultura societal (Kymlicka, 1996a). Y segundo, la pertinencia y conveniencia de disgregar el sentido genérico de la ciudadanía en unidades diferenciales determinadas por vínculos étnicos, religiosos o de otro tipo, lo que controvertiría la concepción del liberalismo político clásico, según la cual la ciudadanía expresa la condición de igualdad entre los miembros de un Estado, lo que ha sido llamado genéricamente «ciudadanía cívica».

Ahora bien, la modelación del tipo cultural que enmarca la ciudadanía intercultural aquí reflejada parte del principio de conocer esos otros mundos posibles que intervienen y determinan en muy alto grado las dinámicas locales indígenas sin renunciar a la tradición, para que los mismos indígenas puedan situarse de manera privilegiada en el diálogo y la confrontación con otros sistemas políticos y culturales. De tal suerte que la ciudadanía intercultural

¹⁰ Este asunto reviste una complejidad particular si consideramos que buena parte de las reivindicaciones indígenas en Colombia desde la segunda mitad del siglo XX han promovido -a la vez que se han nutrido de- discursos que naturalizan la equivalencia entre cultura y territorio ancestral. De una manera u otra, este termina siendo un punto de partida fundamental para la configuración retórica de los nativos ecológicos (Ulloa, 2004), eco-indios (Conklin y Graham, 1995) o eco-nativos (Del Cairo, 2003).

resulta ser una forma de abstraer el eje sobre el cual gira la política de la identidad que se infiere de las conversaciones con líderes vinculados con organizaciones étnicas en las localidades mencionadas.

La «pelea por tierra» y la «conservación de la cultura» revelan tanto las contingencias a las que se enfrentan estas organizaciones en sus contextos locales y regionales, como el uso creativo de la identidad étnica como un recurso por demás escaso (Harrison, 1999). Se trata de la gestación de una política de la identidad que soporta un proyecto más amplio: la formación de una política cultural que, ciertamente, está condicionada por el contexto en tanto que es «el resultado de articulaciones discursivas que se originan en prácticas culturales existentes –nunca puras, siempre híbridas, pero que muestran contrastes significativos con respecto a culturas dominantes- y en el contexto de condiciones históricas particulares» (Escobar *et al.* 2001:26). Así, se observa que la política de la identidad de estos líderes se configura y moviliza sobre la base de ser culturalmente distintos, a la vez que reclama el derecho a no ser condenados a los confines de la selva para vivir plenamente una condición étnica minoritaria. Esta es la respuesta al desafío que les representa el verse «obligados» a dejar de ser sujetos étnicos por vivir en una ciudad, como en el caso de los uitoto de Florencia, o a insertarse a la ciudad como resguardo antes que la expansión del casco urbano «urbanice» los asentamientos étnicos, como en el caso del resguardo Paujíl-Laguna Matraca en Inírida. Se trata, al fin y al cabo, de grupos que piden «*cosas diferentes*» (Custodio Joinama, Florencia, julio de 2005).

En uno y otro caso, lo que se aprecia es un escenario profundamente complejo que fue alimentado, entre múltiples factores, por los efectos de la Constitución Política de 1991 en materia de administración de las diferencias culturales, por la modelación global de políticas de la identidad en minorías culturales y por la capacidad de agencia de estas comunidades en tránsito de empoderamiento bajo la matriz de una identidad étnica minoritaria. Y lo que se desprende a partir de ese hecho, como se ha mostrado para otros contextos amazónicos, es que tales efectos han dinamizado las relaciones interétnicas y la modelación de estrategias novedosas para legitimar condiciones étnicas¹¹. En efecto, no se trata solo de la revitalización de las dinámicas entre colonos e indígenas sino también de la emergencia de categorías de segmentación interétnicas mediadas, en nuestro

¹¹ A este respecto pueden consultarse los trabajos de Chaves (2001, 2002a, 2002b y 2003).

caso, por la condición de vivir en un centro urbano y no *selva adentro* o *río abajo*, como se ha naturalizado el lugar apropiado de los «indios de verdad» en los imaginarios locales.

La ciudadanía intercultural como política de la identidad, se convierte en un mecanismo de democratización. En efecto:

«La formación del Estado institucionaliza el poder político formal a través de la definición de la ciudadanía, delimitando la sociedad civil, y ofreciendo recursos políticos [...] La formación del Estado, sin embargo es un proceso contestado y contingente. Mientras que las elites políticas definen las instituciones, otros actores sociales usualmente las subvierten a través de la contestación de los términos y las prácticas de la ciudadanía» (Yashar, 1998:30).

En consecuencia, la ciudadanía intercultural se convierte en el eje de la política de la identidad que vienen agenciando los líderes indígenas de cabildos urbanos en Florencia e Inírida, en el marco de una política cultural que busca desafiar las visiones esencialistas que los líderes identifican en la política cultural hegemónica que proviene del Estado y se expresa en las leyes. Aunque en contextos como el colombiano lo relativo a la interculturalidad «no se da sin estorbos» (Laurent, 2005: 484). Por lo tanto no se trata de un diálogo Estado-comunidades indígenas exento de otros actores; por el contrario, la dinámica de estas comunidades y sus relaciones con las esferas estatales se encuentran constreñidas por procesos sociales y políticos donde convergen otros actores (armados, políticos, ilegales, sociales y de diversa índole), que intervienen en la determinación de las reglas de juego para poder cristalizar su perspectiva intercultural.

Las políticas de la identidad reflejadas en este artículo son el resultado de procesos creativos locales que probablemente difieran de otros contextos étnicos en Colombia, pero lo interesante del asunto es la posibilidad de *etnografiar* procesos divergentes o a veces contradictorios, para dejar de pensar lo indígena como una categoría monolítica y ahistórica como usualmente se ha representado en Colombia. Sin lugar a dudas estos líderes agencian formas locales muy creativas para situarse competitivamente en un mundo globalizado.

Bibliografía

- Brysk, Allyson. 2000. *From tribal village to global village. Indian rights and international relations in Latin America*. Stanford: Stanford University Press.
- Cabildo Monaya Buinaima. 2002. *Acta No. 1 de elección y posesión del cabildo indígena Monaya Buinaima*. Florencia: Agosto 4 de 2002. Inédito.
- Chaves, Margarita. 2003. «Cabildos multiétnicos e identidades depuradas». En: Clara Inés García (editora): *Fronteras, territorios y metáforas*. 121-135. Medellín: INER-Hombre Nuevo editores.
- Chaves, Margarita. 2002a. «Jerarquías de color y mestizaje en la Amazonia occidental colombiana». *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 38: 189-216.
- Chaves, Margarita. 2002b. «Conflictos territoriales o la política de la ubicación. Actores étnicos, re-etnizados y no étnicos en disputa por un territorio en el Putumayo». En: *Territorio y Cultura. Territorios de conflicto y cambio sociocultural*. 167-186. Manizales: Grupo de Investigación Territorialidades, Universidad de Caldas.
- Chaves, Margarita. 2001. «Discurso subalterno de identidad y movimiento indígena en el Putumayo». En: Mauricio Archila y Mauricio Pardo (editores): *Movimientos sociales, Estado y democracia en Colombia*. 234-259. Bogotá: CES- Universidad Nacional- ICANH.
- Conklin, Beth y Laura Graham. 1995. «The shifting middle ground: Amazonian Indians and eco-politics». *American Anthropologist*, 97 (4): 695-710.
- Del Cairo, Carlos. 2003. «La hegemonía de la representación: emergencia del campo étnico y sus efectos en la Amazonia colombiana». *Revista de Antropología y Arqueología*, Vol. 14: 38-81.
- Escobar, Arturo *et al.* 2001. «Introducción: Lo cultural y lo político en los movimientos sociales latinoamericanos». En: Arturo Escobar *et al.*, (editores): *Política cultural & cultura política: una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*. 17-48. Bogotá: ICANH—Taurus.
- Friedman, Jonathan. 2001. *Identidad cultural y proceso global*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Gobernación del Guainía. 2004. *Plan de Desarrollo del Guainía 2004-2007. Entre todos si podemos*. Inírida: Gobernación Departamental.
- Gros, Christian. 2000. *Políticas de la etnicidad: Identidad, Estado y Modernidad*. Santafé de Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Gupta, Akhil y James Ferguson. 1992. «Beyond 'Culture': Space, identity, and the politics of difference». *Cultural Anthropology*, 7 (4): 6-23.
- Gutiérrez, Franz, *et al.* 2004. *Perfiles urbanos en la Amazonia colombiana: Un enfoque para el desarrollo sostenible*. Bogotá: Instituto Sinchi—MinAmbiente - Colciencias.
- Hale, Charles. 1997. «Cultural politics of identity in Latin America». *Annual Review of Anthropology*, 26: 567-590.
- Harrison, Simon. 1999. «Identity as a scarce resource». *Social Anthropology*, 7 (3): 239-251.
- INCODER. 2004. *Necesidades de tierras comunidades indígenas del Caquetá*. Florencia: Instituto Colombiano de Desarrollo Rural. Inédito.

Kymlicka, Hill. 2003. *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*. Barcelona: Paidós.

Kymlicka, Hill. 1996a. *Ciudadanía multicultural*. Barcelona: Paidós.

Kymlicka, Will. 1996b. «Derechos individuales y derechos de grupo en la democracia liberal». *Isegoría: Revista de filosofía moral y política*, 14:5-36.

Langer, Erick y Elena Muñoz, editores. 2003. *Contemporary indigenous movements in Latin America*. Wilmington: Jaguar Books.

Laurent, Virginie. 2005. *Comunidades indígenas, espacios políticos y movilización electoral en Colombia, 1990-1998. Motivaciones, campos de acción e impactos*. Bogotá: ICANH – IFEA.

Maybury-Lewis, David, editor. 2002. *The politics of Ethnicity: Indigenous Peoples in Latin American States*. Cambridge: Harvard University Press.

Sieder, Rachel, editora. 2002. *Multiculturalism in Latin America. Indigenous rights, diversity and democracy*. New York: Palgrave – MacMillan.

Tovar, Bernardo. 1995. *Los pobladores de la selva. Tomo II*. Bogotá: ICAN, COLCULTURA, PNR, Universidad de la Amazonia.

Ulloa, Astrid. 2004. *La construcción del nativo ecológico*. Bogotá: ICANH – Colciencias.

Urban, Greg y Joel Sherzer, editores. 1991. *Nation-States and Indians in Latin America*. Austin: University of Texas Press.

Van Cott, Donna Lee. 2000. *The friendly liquidation of the past: The politics of diversity in Latin America*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Wade, Peter. 2000. *Raza y etnicidad en Latinoamérica*. Quito: Abya-Yala.

Warren, Kay y Jean Jackson. 2002a. «Introduction». En: Kay Warren y Jean Jackson (editoras): *Indigenous Movements, Self-Representation and the State in Latin America*. 1-46. Austin: University of Texas Press.

Warren, Kay y Jean Jackson, editoras. 2002b. *Indigenous Movements, Self-Representation and the State in Latin America*. Austin: University of Texas Press.

Yashar, Deborah. 1998. «Contesting citizenship: Indigenous movements and democracy in Latin America». *Comparative Politics*, Vol. 31, No. 1:23-42.

Zambrano, Carlos, editor. 2002. *Etnopolíticas y racismo. Conflictividad y desafíos culturales en América Latina*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Relación de entrevistas

Custodio Joinama, Florencia, diciembre de 2004.

Guillermo Muñoz, Florencia, diciembre de 2004.

Luís Antonio López, Inírida, mayo de 2005.

Ninfa Herrera, Florencia, julio de 2005.

Custodio Joinama, Florencia, julio de 2005.

Aurelio Arbeláez, Florencia, diciembre de 2004.

Aldemar Rodríguez, Florencia, diciembre de 2004.

Martha Gómez, Florencia, julio de 2005.

Diógenes Ruíz, Florencia, diciembre de 2004.