



**CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS
SUPERIORES EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL**

**POLÍTICAS DE LA CULTURA
Y URBANIZACIÓN INDÍGENA EN PUERTO ASÍS,
PUTUMAYO**

T E S I S

QUE PARA OPTAR AL GRADO DE

MAESTRA EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

P R E S E N T A

GISELLE NOVA VARELA

DIRECTORA DE TESIS: DRA. SÉVERINE DURIN

MEXICO, D. F. DICIEMBRE DE 2015

AGRADECIMIENTOS

Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, CONACYT, por haberme apoyado con la beca para realizar mis estudios de maestría. Al CIESAS, por haberme abierto sus puertas en el D.F.

A mi familia y, en especial, a mis padres, por su apoyo y confianza incondicional en mis sueños y proyectos.

A los hombres y mujeres de Nuevo Amanecer, por permitirme entrar en sus vidas y conocer un poco de su cotidianidad y de sus historias. A don Pacheco, doña Nubia y compañía, por acogerme y hacerme sentir bienvenida en su familia.

A mi directora de tesis, Séverine Durin, por su disposición y compromiso con la orientación de este trabajo. A mis lectoras, Rachel Sieder, Margarita Chaves y Manuela Camus, por su generoso acompañamiento del proceso. Su lectura atenta y llena de comentarios y reflexiones alimentó profundamente este trabajo. Agradezco especialmente a Margarita Chaves, por haber orientado mi mirada hacia Putumayo.

A mis compañeros de maestría. A Lula, Vane, Nido, Sandra, Nilia y Victor, mis compañeras y compañero de la línea de especialización, por permitirme aprender junto a ellos y alumbrar esta experiencia con su alegría y solidaridad. Agradezco especialmente a Sandra, por haberme leído y escuchado tanto.

A mis maestros del CIESAS. A Lina Rosa Berrio, una luz en el camino, por su comprensión y entrega infinitas.

A mi colega y amigo Fernando López Vega, con quien compartí proyectos, ilusiones e incertidumbres de esta excursión por el Putumayo. A Pedro Musalem, por compartir con generosidad su curiosidad y conocimientos sobre la gente siona y sus destinos. A Mauricio y a Juliana, dos amazonólogos entrañables, con quienes compartí las angustias y emociones de estudiar la Amazonia desde tierras mexicanas. A los demás compañeros de viajes y sueños, en Colombia y en México, por la compañía y los aprendizajes de estos últimos dos años y medio.

Finalmente, a Gabi, por el cariño, el apoyo y la felicidad que me ha dado.

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN.....	5
1. <i>Colonización y urbanización del Bajo Putumayo.....</i>	8
2. <i>Aproximaciones a la Amazonia urbanizada.....</i>	12
3. <i>La urbanización indígena.....</i>	14
4. <i>Metodología.....</i>	20
5. <i>La investigación sobre la gente siona.....</i>	25
6. <i>Organización del texto.....</i>	27
CAPÍTULO UNO. El reconocimiento de la indigenidad en la ciudad.....	31
1. <i>La espacialización de los derechos indígenas en Colombia.....</i>	33
2. <i>Avatares del reconocimiento de la indigenidad urbana.....</i>	38
3. <i>Conflicto y jerarquías identitarias en Putumayo.....</i>	43
4. <i>"Nosotros no somos indígenas urbanos".....</i>	49
CAPÍTULO DOS. Lugares conectados: el centro urbano de Puerto Asís desde las experiencias de movilidad indígena.....	56
1. <i>La población indígena durante los primeros años del puerto.....</i>	58
2. <i>Migración y asimilación indígena en el contexto de la colonización campesina.....</i>	64
3. <i>Razones de la urbanización indígena contemporánea.....</i>	70
3.1. <i>Liderazgo indígena y movilidad espacial.....</i>	75
3.2. <i>La amenaza del reclutamiento.....</i>	78
3.3. <i>El bienestar de los hijos en la ciudad.....</i>	82
CAPÍTULO TRES. Nuevo Amanecer: la creación de un barrio indígena.....	87
1. <i>A rescatar el "lote de los indígenas".....</i>	90
2. <i>Apropiación y constitución de un espacio barrial.....</i>	97
3. <i>El surgimiento de un cabildo.....</i>	104
4. <i>Nuevo Amanecer como un margen urbano.....</i>	111
4.1. <i>La conexión eléctrica.....</i>	113
4.2. <i>Luchas y conflictos en torno a la legalización.....</i>	118
CAPÍTULO 4. Inserción, diferenciación y dinámicas sociales en los márgenes urbanos.....	123
1. <i>El trabajo de los indígenas radicados en Puerto Asís.....</i>	126

1.1. El trabajo "de siempre": la economía cocalera en la urbanización	129
1.2. Diferenciaciones en la búsqueda de inserción en el mercado de trabajo	134
1.3. Apuntes sobre las conexiones urbano-rurales	142
2. <i>La puesta en escena de la cultura en la experiencia indígena urbana</i>	144
2.1. Los cambios de la experiencia del chamanismo	146
2.2. Constitución de redes urbanas en tomas de remedio de Nuevo Amanecer ...	150
2.3. La afirmación cultural en la política social asistencial: "Familias en Acción" ..	155
Reflexiones finales	164
Bibliografía	175

LISTADO DE FIGURAS

Figura 1. La Amazonia colombiana y sus principales centros urbanos (2012).	29
Figura 2. Mapa del departamento de Putumayo (2003).	30
Figura 3. Resguardos indígenas de Puerto Asís.	50
Figura 4. Mural en la fachada de un edificio de la Policía Nacional, centro de Puerto Asís.	59
Figura 5. Procesos de ocupación en el Departamento de Putumayo, 1930-2005.	63
Figura 6. Inundación de los años 1980 en Puerto Asís.	69
Figura 7. Jóvenes pasando frente a un puesto militar del Ejército en Puerto Asís.	81
Figura 8. Mapa de Puerto Asís con indicación de la ubicación de Nuevo Amanecer.	91
Figura 9. Vista de un sector de casas de Nuevo Amanecer.	96
Figura 10. Viviendas de una calle habitada por familias siona.	103
Figura 11. Instalación eléctrica de una casa de Nuevo Amanecer.	114
Figura 12. Claudia trabajando en pequeño sembradío de piña en un lote vacío.	141
Figura 13. Mural del Taita Pacho Piaguaje en el centro de Puerto Asís.	149

INTRODUCCIÓN

Naturaleza virgen, poblaciones indígenas y biodiversidad son imágenes recurrentes en la representación de la selva amazónica. Pocas veces esta región nos convoca a pensar en escenarios relacionados con la vida urbana. Sin embargo, en concordancia con la tendencia global de crecimiento urbano y de altos índices de migración desde zonas rurales hacia las ciudades, la Amazonia colombiana se urbaniza a un ritmo acelerado desde hace varias décadas (Arcila, 2011). Las poblaciones indígenas, los más emblemáticos habitantes selváticos de la representación regional, no han sido ajenas al proceso urbanizador: en todos los países de la cuenca, su presencia en las ciudades se patentó en los crecientes números en que aparecen en las estadísticas de población urbana, en la profusa gestión pública de sus organizaciones, y en las marcaciones simbólicas de los espacios urbanos, que la hacen más visible año tras año.

A pesar de ello, la asociación de lo indígena con patrones culturales tradicionales asociados con un medio rural continúa siendo un sustento central en la construcción de la indigenidad, esto es, la concepción de qué y quién es indígena, y cuáles son los usos de esta designación, que "surge solo en campos sociales amplios de diferencia y de igualdad y adquiere su significado "positivo" no de algunas propiedades esenciales propias, sino a través de su relación con lo que no es, con lo que ella excede o carece" (De la Cadena y Starn, 2009: 196). Como acertadamente señaló Alonso (2006), en América Latina ésta corresponde a una caracterización como sujetos atrasados, inferiores y de una ubicación rural, por ello objeto de explotación y discriminación, frente a la espacialidad urbana y

moderna que se le atribuye a la población no indígena, mestiza o ladina. El pensamiento convencional académico y del "sentido común" sobre de los grupos indígenas tiende a asumir su ocupación estable y continua en un territorio único, perpetuando una asociación entre territorio, cultura e identidad (Gupta y Ferguson, 2008), que se ha deslizado en la definición canónica e institucionalizada de la identidad indígena (Escárrega, 2010).

Desde estas perspectivas, la presencia indígena en las ciudades y centros urbanos se tiende a identificar como un "fuera de lugar". Por demás, esta ubicación espacial cuestiona la posibilidad de la reproducción de su diferencia étnica y, con frecuencia, lleva a pensar que un "indígena urbano", no puede ser (Sevilla y Sevilla, 2014). A partir de una tradición del pensamiento social del siglo XIX que inauguró la preguntas por el urbanismo de la Escuela de Chicago (Hannerz, 1993), el modo de vida urbano se equipara con la emancipación del individuo, el carácter fragmentado y utilitario de las relaciones y la desintegración de lazos sociales primordiales. Por ello, muchas de las interpretaciones de las ciencias sociales sobre los destinos indígenas en la ciudad se debaten entre ubicarlos en el camino de la asimilación o de la marginalidad, esta última entendida como una poderosa razón del mantenimiento de su pertenencia étnica (Durin, 2005).

El reto que para el sentido común y antropológico ha probado ser la comprensión de la profusa y cada vez más visible presencia indígena en las ciudades ha sido un motor de mi interés en querer profundizar sobre este tema. Desarrollé este interés en el año 2012, cuando como parte del Instituto Colombiano de Antropología e Historia (Icanh) participé en el proyecto de investigación "Dinámicas indígenas urbanas en la Amazonia-Orinoquia colombianas", liderado por Margarita Chaves. Este experiencia de investigación, que se prolongó hasta mediados de 2013, me permitió aproximarme a las características de la movilidad

indígena hacia dos centros urbanos de la Amazonia/Orinoquia oriental colombiana: Inírida, capital de Guainía, y Puerto Carreño, la capital del Vichada.

Motivada principalmente por la búsqueda de servicios del estado, salud y educación, la migración de familias e individuos indígenas hacia estas cabeceras municipales era juzgada con ambivalencia por parte de líderes y representantes indígenas, quienes veían en ella una potencial amenaza al mantenimiento de la identidad étnica y a sus logros territoriales de las últimas décadas. Sin embargo, -y este es uno de los aspectos que más llamó mi atención durante el trabajo de campo- la aparentemente imparable nuclearización y urbanización que enmarcaba la vida de los indígenas de las áreas selváticas se desarrollaba de la mano de la reivindicación de fuertes sentimientos de pertenencia e identidad por parte de individuos y familias indígenas residentes en ambos centros urbanos, muestras de cohesión social, así como de la existencia de procesos colectivos que buscaban dar visibilidad a la presencia y experiencia indígena urbana.

Esta experiencia de investigación generó mi interés para profundizar en el examen de la presencia indígena en ciudades amazónicas, con el que ingresé a la maestría en antropología social en CIESAS en septiembre de 2013. Su resultado principal es esta tesis, en la que examino la migración y el asentamiento de familias e individuos indígenas en los márgenes urbanos de Puerto Asís, epicentro comercial y ciudad más poblada de Putumayo, un área de colonización amazónica en Colombia. Desarrollé mi trabajo de campo en Nuevo Amanecer, un barrio multiétnico creado en 2006 en la periferia de Puerto Asís, que visité por primera vez en abril de 2014, cuando todavía me encontraba en el proceso de formulación del proyecto de tesis de maestría.¹ Esta experiencia me impactó, pues fue la primera vez que me aproximé a las dinámicas de un área de colonización de la Amazonia occidental, que contrastaban con todo lo que yo había conocido hasta el momento de esta vasta región. La altísima densidad poblacional de sus áreas

¹ Agradezco la invitación del equipo de investigación sobre “Dinámicas indígenas urbanas en la Amazonia-

rurales y urbanas, el bajo peso de los indígenas en ambas, la dinámica de mestizaje cultural entre indígenas y colonos, y el contexto de militarización, violencia y dominio territorial de diferentes grupos armados, entre otros aspectos de Putumayo, sintetizan en gran medida las dinámicas más relevantes de la realidad colombiana y, en general, contrastan con la mayoría de "ideas recibidas" que cargamos sobre la Amazonia. Por ello, antes de realizar la exposición de los referentes teóricos y el desarrollo metodológico de esta investigación, me permitiré reseñar brevemente las dinámicas más relevantes de esta configuración regional.

1. Colonización y urbanización del Bajo Putumayo

Con una extensión de 339.183 kilómetros cuadrados, la región amazónica colombiana comprende el 35% del territorio nacional. Abarca los departamentos de Putumayo, Caquetá, Guaviare, Vaupés, Amazonas, Guainía y porciones surorientales de Nariño, Vichada y Meta.² *Grosso modo*, la Amazonia colombiana puede ser dividida en dos grandes subregiones, la oriental y occidental, de acuerdo con las contrastadas configuraciones de relaciones sociales, económicas y ambientales que han resultado de sus distintas trayectorias de ocupación territorial (ver figura 1).

La Amazonia oriental, que comprende los departamentos de Vaupés, Amazonas y Guainía, corresponde al 65% de la región amazónica colombiana. Se trata de un área predominantemente de bosque húmedo tropical, cobijada bajo figuras de protección (Parques Nacionales, reservas naturales y resguardos indígenas, en

² La división político-administrativa colombiana comprende tres entidades: departamentos, municipios y territorios indígenas. Los departamentos, similares a "provincias", se conforman mediante la agrupación de distintos municipios, que constituyen la célula de la división político-administrativa del Estado. Dentro de los municipios se debe distinguir fundamentalmente entre la cabecera municipal o centro urbano, que constituye el área geográfica donde se ubica la sede del municipio, y el área rural, donde pueden ubicarse distintos caseríos, centros poblados menores e inspecciones de policía.

muchos casos superpuestas), en la que vive una población dispersa y en su mayoría indígena, cuya economía está basada mayoritariamente en la subsistencia. Rodeadas por cientos de kilómetros de selva y comunicadas únicamente por vía fluvial y aérea, en esta región se levantan las tres capitales político-administrativas de estos departamentos: Mitú, Leticia e Inírida, los centros urbanos más importantes de esta subregión.

Por su parte, la Amazonia occidental está compuesta por los departamentos de Putumayo, Caquetá y Guaviare. Se caracteriza por contar con una alta densidad poblacional, y un bajo peso demográfico de la población indígena frente a la población no indígena, conocida allí como "colona".³ En esta área se encuentran las tres ciudades amazónicas con mayor número de población: Florencia, la capital del departamento de Caquetá, Mocoa, la capital del departamento de Putumayo (ambas ubicadas en la zona de transición entre los Andes y la Amazonia conocida como piedemonte), y Puerto Asís, el epicentro comercial y municipalidad más poblada de este último departamento, ubicada en la subregión de planicie amazónica conocida como Bajo Putumayo.

El Bajo Putumayo, área de este estudio, ha sido históricamente un espacio estratégico para la colonización de la región amazónica.⁴ Durante el periodo colonial, el Bajo Putumayo fue objeto de diversos intentos de ocupación por parte de franciscanos y jesuitas que emprendieron la labor misionera en las primeras décadas del siglo XVII en lo que entonces se conocía como el "Territorio del

³ En Putumayo, la población colona representa el 85% de la población total departamental, estimada en 350.000 personas. Por lo general éstos detentan el manejo de instituciones estatales, comerciales y son dominantes culturalmente. *Colono/a* es una forma de auto y heteroidentificación que privilegia la identificación del origen migrante más que la adscripción "racial" o étnica.

⁴ Los trece municipios del departamento de Putumayo pueden ser divididos en tres subregiones según sus características geográficas, composición de población, renglones de producción económica, niveles de presencia del Estado y de grupos armados ilegales. Estas son: el Alto Putumayo, localizado en el Valle de Sibundoy a lo largo de la carretera que une Pasto con Mocoa; el Medio Putumayo, zona de piedemonte o cuenca del río Caquetá, que gira alrededor de Mocoa y comprende los municipios de Villagarzón y Puerto Guzmán; y el Bajo Putumayo, la zona de la llanura amazónica conformada por los municipios de Puerto Asís, Puerto Caicedo, Orito, Valle del Guamuez, San Miguel y Puerto Leguizamo (ver figura 2).

Caquetá". Sin embargo, como recuerda Gómez (2006), sus "reducciones" o pueblos de indios se caracterizaron por su inestabilidad y vida efímera, y no sería hasta finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX cuando este territorio sería objeto de una ocupación más permanente. Este segundo periodo de la colonización, que siguiendo a Chaves (2006) podríamos caracterizar como "moderno", es resultado de la combinación de dos procesos estructuralmente diferenciados: por un lado, el de la expansión de la frontera extractiva en la región en busca de quinas y caucho hasta las primeras tres décadas del siglo XX, y de pieles, maderas y petróleo a partir de su segunda mitad, y por otro, de la colonización campesina motivada por la pobreza y la violencia de varias zonas de la región andina, que corresponde a la primera mitad del siglo XX (Gómez, 2015).

De especial importancia para el avance de esta colonización fue la fundación de Puerto Asís en 1912 y la construcción de la carretera que desde Pasto (capital del departamento vecino de Nariño) conduce a este municipio.⁵ Este carretable fue la vía de penetración de la colonización campesina de principios del siglo XX del Bajo Putumayo, motivada por la violencia y la inequitativa distribución de la propiedad de la tierra en la región andina del país, consolidada para la década de 1950. Sin embargo, el verdadero auge migratorio hacia la región tuvo lugar en la segunda mitad del siglo XX, a partir de las bonanzas económicas del petróleo y la coca iniciadas respectivamente en las décadas de 1960 y finales de 1970. Desde entonces, el Bajo Putumayo se constituyó como una región receptora de población migrante, en su mayoría colonos mestizos del área andina y, minoritariamente, indígenas originarios del mismo departamento en sus zonas de montaña y de otras regiones del país.

Como motores de la economía regional, el petróleo y la coca impulsaron la ampliación de la frontera agrícola, la construcción de vías que conectaron la selva,

⁵ Ésta fue la única vía que conectó a Putumayo con el interior del país, pasando por Mocoa, hasta 2001, cuando se terminó y pavimentó la vía Pitalito (Huila) - Mocoa (Putumayo), que la conecta al Alto Magdalena.

y dinamizaron el crecimiento de las cabeceras municipales como epicentros económicos, comerciales y de la presencia estatal (Ramírez, 2001; Torres Bustamante, 2011). Al mismo tiempo, la proliferación de cultivos de coca y la consolidación de la economía cocainera tuvieron un papel central para la configuración del conflicto armado que azota esta región desde los años 1980. Con la coca llegarían las mafias y distintos actores armados, comenzaron las pugnas por el control del lucrativo negocio y el dominio territorial, su aplicación de distintos repertorios de violencia y regímenes de terror, así como la criminalización de la que han sido objeto sus pobladores por parte del Estado desde finales de los años 1990, patente en el despliegue de políticas antinarcóticos y contrainsurgentes represivas y violentas (Centro de Memoria Histórica, 2012).

Desde 2000, la agudización del conflicto armado en la región hizo que el Estado incrementara su presencia institucional, concentrándose en las cabeceras municipales. Actualmente, la presencia institucional, de prestación de servicios básicos y de alternativas económicas en los medios urbanos impulsan la urbanización indígena reciente en ésta y otras áreas amazónicas (Arcila, 2011; Chaves, 2010; Tobón, 2005). De igual forma, la presencia de actores armados legales e ilegales en el territorio, las fumigaciones aéreas y la erradicación manual de cultivos de coca ordenadas por las políticas antidrogas, así como el incremento de las actividades ligadas a la economía energético-minera en la región, son factores que impulsan la migración y han generado desplazamientos, en ocasiones forzados, de individuos y familias indígenas y campesinas hacia la protección que ofrecen los medios urbanos (Sánchez, 2007).

2. Aproximaciones a la Amazonia urbanizada

Gran parte de los departamentos de la Amazonia occidental, así como porciones de Meta, Vichada y Nariño, hacen parte de lo que Domínguez (2005) e investigadores del Instituto amazónico de investigaciones científicas -SINCHI- (Arcila, 2011; Gutiérrez et al., 2004) han denominado el "anillo de poblamiento amazónico": un área de poblamiento continuo, estructurada a partir del avance de procesos de colonización desde la región andina, la ampliación de la frontera agropecuaria y la construcción de redes viales, que ha llevado a la construcción de espacios rurales y urbanos de carácter permanente (ver Figura 1).⁶

La noción de "anillo de poblamiento" es resultado de la reflexión desde distintas disciplinas que han tomado como objeto las dinámicas de crecimiento de espacios urbanos en la región amazónica. Sus configuraciones urbanas, que por demás constituyen las ineludibles puertas de entrada a la selva y los mundos rurales amazónicos para cualquier investigador o visitante interesado en conocerlos, no han capturado sistemáticamente el interés de la investigación en Colombia.⁷ En este contexto, la propuesta del anillo de poblamiento constituye un modelo de aproximación a los fenómenos de crecimiento de cabeceras municipales en la región de carácter novedoso, que reconoce el peso de la colonización y, en particular, del extractivismo, como la base económica sobre la cual se han construido los procesos de urbanización en gran parte de la región. En efecto, como señala Fajardo, tiene la virtud de abordar los procesos recientes de ocupación territorial en la Amazonia como "eslabones de procesos articulados;

⁶ La construcción de espacios rurales en la zona del "anillo de poblamiento" constituye una diferencia central de las dinámicas económicas de la Amazonia occidental frente a la oriental, en donde la preeminencia del uso de recursos del bosque sin ser completamente utilizados bajo la forma de agricultura a campo abierto dificultan hablar de una ruralidad. Frente a este obstáculo, ha surgido la propuesta de caracterización de las poblaciones que allí se asientan como "bosquesinas" (Gasché y Echeverri, 2004).

⁷ El interés por el estudio de las configuraciones urbanas amazónicas por parte de la antropología colombiana se ha concentrado principalmente en Leticia y su "ciudad gemela" Tabatinga, en la triple frontera entre Colombia, Brasil y Perú, en la Amazonia oriental. Ver Zárate (2012).

[cuyos] alcances y retrocesos, intensidades y duraciones pueden ser entendidos como resultantes de tendencias de más largo plazo" (2011: vii).

Sin embargo, también es cierto que esta perspectiva presenta limitaciones para avanzar en la comprensión de las dinámicas sociales, políticas y económicas que dan una impronta particular a las configuraciones urbanas que allí crecen y, especialmente, de las trayectorias y destinos de los indígenas que las recorren y se asientan en ellas. Esto sucede porque esta noción aborda la urbanización desde la perspectiva de la economía política de la ampliación de la frontera y de la colonización, similar a la de los trabajos pioneros sobre la modernización de la Amazonia brasilera provenientes del campo de la geografía (Cf. Browder y Godfrey, 1996). Como señaló Cleary (1993) al hablar de estos trabajos, esta perspectiva reproduce una narrativa teleológica que ve como fin del proceso la conquista total de la frontera, es decir, su desaparición. Al tiempo, tiende a descuidar aspectos importantes de la evolución de la frontera sobre la cual teoriza, como la altísima movilidad de sus habitantes rurales y urbanos, no siempre presente en las estadísticas, la complejidad de sus formas de vida (*livelihoods*) y el rol central de la economía informal en ellas, fenómenos ampliamente ligados con las altísimas tasas de urbanización de los pueblos y ciudades de la región.

Estas limitaciones se hacen evidentes en el planteamiento del anillo en su descripción como un frente homogeneizador en expansión sobre la "Amazonia central", predominantemente indígena y selvática. Desde esta perspectiva, las dinámicas del anillo son caracterizadas predominantemente a partir de su articulación subordinada con fenómenos de la economía nacional y mundial, por lo cual pierde constantemente la especificidad de lo local y no ofrece elementos para comprender cuál es la relación que existe entre las dos amazonias que describe, la exterior y la "central" (Sánchez Silva, 2012). Esto es particularmente agudo cuando se trata de explicar el papel de las poblaciones indígenas en los procesos de urbanización amazónica. Por lo general, a estas poblaciones no se las

menciona al hablar de la ampliación de la frontera agrícola, en donde se reproduce la construcción de la Amazonia como un espacio de recepción de población desplazada del interior del país (Ramírez, 2001); y mucho menos en los relatos sobre el surgimiento y consolidación de ciudades en zonas rodeadas por sus territorios actuales o ancestrales. Cuando los indígenas aparecen, en el "mejor" de los casos, son presentados como sujetos pasivos de la acción de fuerzas sociales y económicas externas que, casi naturalmente y contra su voluntad, los empujan a las ciudades.

3. La urbanización indígena

En esta investigación examino los procesos de migración y asentamiento indígena en la cabecera municipal de Puerto Asís, interrogando en particular cómo hacen parte del proceso de urbanización de esta ciudad amazónica y, a la vez, cómo remiten a una de las tensiones centrales de la experiencia indígena urbana: "ser clasificados por otros y los intentos de definirse a sí mismos dentro y en contra de un denso entramado de símbolos, fantasías y significados de la indigenidad", como fue acertadamente puesto por De la Cadena y Starn (2010: 5).

En general, existen pocos trabajos centrados en los indígenas y sus relaciones con los medios urbanos amazónicos en Colombia, más si se tiene en cuenta el importante volumen de etnografías e informes de investigación existentes desde finales de los años 1970 sobre distintas comunidades indígenas amazónicas (Pineda 2005). Se podría decir que la ausencia de investigaciones sobre el tema está relacionada con una orientación propia de la antropología y etnología amazónica que, no obstante sus aportes en el conocimiento de las especificidades culturales de las sociedades indígenas, mantuvo la ilusión de su aislamiento y se caracterizó por un desinterés por los procesos de cambio que atravesaban, o los

abordó únicamente desde la perspectiva de su papel como agentes de la desaparición de "lo tradicional" (Chaves y Del Cairo, 2010; Pineda, 2005). Coincido con Chaves cuando afirma que:

Uno de los problemas con las etnografías clásicas sobre grupos indígenas de la Amazonia, es que la mayoría elude insertar a los miembros de estas sociedades en las relaciones espacio-temporales que los determinan, es decir, en sus relaciones con el conjunto de actores sociales y políticos específicos con los que ellos interactúan en el presente, negando la posibilidad de recuperar las dimensiones históricas de los grupos indígenas y representándolos como formas vivas del pasado, lo cual generó cierto desprecio por la investigación sobre grupos indígenas "aculturados", "mestizados" o "integrados" (1998: 9).

Parto de entender que para abordar el lugar de las poblaciones indígenas en los procesos de urbanización amazónica resulta importante desligarse de la valoración negativa de los medios urbanos que subyace a esta perspectiva, que a priori los caracteriza como las antípodas de los territorios selva adentro, con frecuencia representados como depositarios de una forma de vida más auténtica. En concordancia, en esta tesis retomo la perspectiva de la "urbanización indígena", noción cada vez más en boga en estudios regionales amazónicos (Alexiades y Peluso 2015, 2005; McSweeney y Jockish, 2007, 2015; Peluso 2015) que hace referencia a un subproceso de la urbanización amazónica contemporánea que se manifiesta con la mayor presencia de indígenas en sus ciudades y cabeceras municipales, así como por el crecimiento de estos centros urbanos debido a la población indígena allí asentada.

La perspectiva de la urbanización indígena constituye una herramienta heurística para la aproximación a las dinámicas de la creciente presencia indígena en las ciudades amazónicas: las personas y circunstancias involucradas, las conexiones y transformaciones de espacios y gentes que comporta, el carácter de sus flujos y consecuencias. Desde esta perspectiva, se postula que una característica central de la urbanización en la Amazonia es que no se desarrolla directamente asociada

a la industrialización (como ocurrió en los llamados "países desarrollados"). En consonancia con los aportes del estudio de procesos urbanos desde la antropología, que constituyen un diálogo y confrontación con asunciones sobre la vida urbana provenientes de otras disciplinas (Cruces Villalobos, 2007), la perspectiva de la urbanización indígena amazónica critica al eurocentrismo de la teoría social/urbana, que impide ver la urbanización como proceso en el que caben distintas formas y modalidades. A la vez, cuestiona su foco en los procesos de "ajuste a la vida urbana" de los migrantes de zonas rurales a las ciudades, que toma a la cultura urbana como algo consistente y estable en sí mismo, en vez de como una construcción que resulta moldeada por la acción de los mismos migrantes.

Recurriendo a una variedad de casos etnográficos, Alexiades y Peluso (2015) señalan que la urbanización indígena en Amazonia comprende un amplio rango de flujos multidireccionales y multilocalizados de personas, bienes e ideas, distintas formas de ocupación territorial, (multi)residencia, creación de asentamientos y barrios en las ciudades, e incluso el surgimiento de formas urbanas en el seno de las comunidades rurales. Desde esta perspectiva, las diversas modalidades que caracterizan la urbanización contemporánea de los grupos indígenas en la región tampoco se sustentan necesariamente en una migración unidireccional o permanente hacia las ciudades. Antes bien, deben verse correspondencia con formas de movilidad distintivamente amazónicas, que ponen en relación configuraciones urbanas y espacios de articulación económica disímiles, resultado de los también heterogéneos procesos de incorporación del espacio amazónico como frontera de colonización en cada Estado-Nación (Cf. Cleary, 1993), y remiten a posicionamientos estratégicos y dinámicos de los grupos e individuos

indígenas en sus prácticas de mediación y apropiación de fuerzas y espacios sociales externos (Alexiades y Peluso, 2015).⁸

Hablar de urbanización indígena pone en el centro del análisis la contribución y las dinámicas sociales específicas de los indígenas en las ciudades, sean estos residentes permanentes, temporales, de antaño o recientes. Supone, a la vez, descifrar la aparente contradicción entre indigenidad y urbanización, y sus consecuencias en los diversos dilemas políticos y de representación para los individuos y grupos indígenas urbanizados. En esta orientación, Alexiades y Peluso (2015) sugieren dirigir la atención hacia el contexto histórico y político en el que tal contradicción emergió, que coincide con "el momento en que la indigenidad amazónica se convirtió en un activo social y políticamente productivo, a diferencia de una desventaja, y el grado en que la urbanización se convirtió en constitutiva, en oposición a dilusiva, de la formación de la identidad indígena y la movilización política indígena" (2015: 8, mi traducción). Por ello, el análisis de formas de urbanización indígena resultaría incompleto si no consideráramos la incidencia de los giros recientes en la constitución de los pueblos indígenas en sujetos políticos y actores sociales en el seno del Estado-Nación, así como los procesos históricos y sociales particulares de la relación entre las sociedades nacionales, los pueblos indígenas y los espacios urbanos que determinan el grado en el cual una figura como la del "indígena urbano" constituye un personaje social reconocido, ambiguo o negado (Cf. Camus, 2000).

Siguiendo el trabajo antropológico reciente que ha abordado la presencia indígena en ciudades colombianas, en esta investigación comprendo que su situación y devenir está íntimamente ligado con las condiciones derivadas de los arreglos

⁸ Alexiades y Peluso (2015) también dirigen la atención sobre la importancia del abordaje de la dimensión simbólica de la urbanización indígena en Amazonia y su relación con cosmologías y modos de vida distintivamente amazónicos (Overing y Passes, 2000; Viveiros de Castro, 1992). Este enfoque se encuentra desarrollado en trabajos como los de Christiane Lasmar (2005) y Juan Carlos Peña (2010), desarrollados sobre la urbanización de grupos de población de habla tucano oriental en el Alto río Negro/Vaupés de la región brasilera y colombiana, respectivamente.

multiculturales de las últimas dos décadas (Chaves y Zambrano, 2006; Del Cairo y Rozo, 2006; Sánchez Silva, 2012; Sevilla, 2007, Zambrano, 2011). En Colombia, el estudio de la presencia indígena en medios urbanos comenzó a cobrar importancia a partir de los años 1990, íntimamente relacionado con el cambio constitucional de 1991 y la multiplicación de las demandas de reconocimiento legal de grupos indígenas para el acceso a los derechos diferenciales desde contextos urbanos. Esta relación no es casual. El multiculturalismo, entendido aquí como una serie de políticas y estrategias para la gestión, definición y administración de la diferencia étnica⁹ en determinados marcos legales y normativos, tiene como uno de sus poderes más explícitos la capacidad para definir o redefinir aquellos sujetos que se consideran como étnicos y la forma en que se inscriben o no en las políticas de atención diferencial (Gros, 2000; Hale, 2002; Bocarejo y Restrepo, 2011).

Como señala Bocarejo (2011), el reconocimiento legal que permite el acceso a derechos diferenciales para indígenas se desenvuelve en la paradoja que resulta de la simultánea proclamación del abanico de derechos otorgados a las minorías étnicas, y su negación en el caso de las poblaciones que no se encuentran asentadas en territorios rurales sino en ciudades. En este sentido, los arreglos legales del multiculturalismo derivados de concepciones tradicionales de indigenidad, han privilegiado una asociación entre derechos étnicos y territorios rurales, que ha impactado significativamente las posibilidades y modalidades de la articulación política e identitaria de los indígenas residentes en centros urbanos, sus demandas y negociaciones con las instituciones estatales encargadas del reconocimiento de derechos.

Con distintos referentes a lo largo y ancho del territorio nacional, estos arreglos han configurado un campo de "campo de interlocución específico", en el sentido que plantea Grimson (2001) de una serie de lenguajes específicos para hacer

⁹ Indígenas, afrocolombianos y rom en el contexto colombiano.

referencia a la diferencia, un marco dentro del cual ciertos modos de identificación son posibles mientras otros quedan excluidos. En este contexto, la intervención y articulación de demandas indígenas urbanas, sus formas particulares de movilidad espacial, actividad política, encuentro y reunión pueden constituir, como plantea Chaves (2010), un camino posible para construir, afianzar o disputar las nociones dominantes sobre el significado del ser y hacer de los sujetos indígenas urbanos.

Con base en estas perspectivas de análisis sobre la urbanización indígena amazónica y el abordaje de las demandas por el reconocimiento de la indigenidad urbana en Colombia, planteé como objetivo general de esta investigación analizar los procesos de migración y asentamiento que articula la urbanización indígena en Puerto Asís, a la luz de la incidencia de las concepciones de indigenidad del reconocimiento multicultural en las dinámicas sociales y políticas de los "indígenas urbanos". Me enfoco en la experiencia de urbanización indígena de Nuevo Amanecer, un barrio de la periferia urbana de Puerto Asís creado en 2006 por indígenas de distintas pertenencias étnicas -pero mayoritariamente siona-, cuya migración reciente se produjo desde las áreas rurales circundantes. Los objetivos específicos que guiaron la investigación fueron cuatro:

1. Describir de los arreglos legales del multiculturalismo y del reconocimiento de poblaciones indígenas en áreas urbanas y la conceptualización subyacente a su representación de una indigenidad amarrada a los espacios rurales.
2. Analizar las configuraciones e interpretaciones locales de los marcos y arreglos del reconocimiento de poblaciones indígenas urbanas en Puerto Asís, así como sus efectos en la articulación política de los colectivos indígenas residentes en la ciudad.

3. Narrar desde una perspectiva etnográfica los procesos de migración y asentamiento indígena al centro urbano de Puerto Asís y, específicamente, al barrio periférico Nuevo Amanecer, y caracterizar la transformación y resignificación de las relaciones con los espacios rurales de origen que conllevan.
4. Describir y analizar las estrategias y recursos a los que apelan los indígenas en sus procesos de instalación en la periferia urbana, sus dinámicas negociación de reconocimiento de derechos y atención por parte de instituciones y de apertura de espacios económicos, sociales y políticos en la ciudad.

4. Metodología

Visité Putumayo por primera vez en abril de 2014, cuando todavía me encontraba en el proceso de formulación del proyecto de tesis de maestría. Como ya señalé, no era la primera vez que viajaba a una región amazónica en Colombia, pero sí a un área de colonización de la Amazonia occidental. Esta fue una experiencia que me impactó. Como se verá en este trabajo, Nuevo Amanecer, foco de la investigación, es un asentamiento surgido en el marco de la conflictiva historia de los últimos quince años en Putumayo, caracterizada por la agudización del conflicto armado en la región.

Llegué al barrio Nuevo Amanecer a través de mis colegas del Instituto Colombiano de Antropología e Historia (Icanh), contacto inicial que facilitó enormemente mi regreso cuatro meses después, en septiembre de 2014, cuando volví a plantear mis intereses de investigación sobre indígenas urbanos en Puerto Asís. Realicé trabajo de campo en Puerto Asís a través de tres visitas de veinte días cada una realizadas entre el 15 de septiembre y el 7 de diciembre de 2014. Como ya señalé, trabajé principalmente en Nuevo Amanecer, en donde a cambio de la autorización

del cabildo siona para realizar mi investigación allí, me solicitaron de manera abierta e informal apoyo en la realización de sus labores burocráticas, como en la organización de la documentación del cabildo y en la realización de su censo para 2015.

La relativa facilidad con la que pude acceder al campo a través de este arreglo informal contrastaba con los relatos, no poco frecuentes, de trabas y desconfianza de parte de los indígenas a la realización de investigaciones sobre sus comunidades. Era evidente que su acogida no se basaba en la existencia de un proyecto con intereses convergentes (de hecho, en ningún momento se planteó que esta fuera una investigación colaborativa), sino a la proximidad de la relación con mis antiguos colegas del Icanh con los miembros de la familia siona que me ofreció su casa como mi hogar durante el trabajo campo.

Debo señalar que en un principio no era mi intención realizar una investigación centrada en el barrio Nuevo Amanecer. De hecho, mi interés giraba en torno a la experiencia de indígenas que no tuvieran un sitio de habitación contiguo, sino disperso en diferentes barrios de la ciudad. Tenía curiosidad por la manera como se vive la indigenidad urbana en los casos en los que las personas no se encuentran congregadas y, si era posible, organizadas dentro de los marcos de la política étnica. Infortunadamente, entrar en contacto con este tipo de interlocutores no fue tarea fácil. Como relataré en el primer capítulo, los líderes de colectivos indígenas a través de los cuales intenté llegar a ellos no fueron receptivos a ser posicionados como "indígenas urbanos" y, por tanto, cerraron las puertas para contactar a miembros de sus colectivos en la ciudad.

Durante el trabajo de campo, realicé entrevistas, sobre todo informales, y observación de las actividades cotidianas de los habitantes del barrio indígena Nuevo Amanecer, especialmente con las madres y padres cabeza de las familias siona allí residentes. En las entrevistas formales que realicé con cinco jefes de

estas familias, indagué por los motivos de su traslado de las zonas rurales a la ciudad, sus condiciones de llegada a la misma y los procesos de constitución del barrio Nuevo Amanecer. Además, realicé entrevistas a agentes clave de la política cultural municipal, a encargados de programas de gobierno con población indígena, y a representantes y gobernadores indígenas. También participé en los eventos culturales programados para los indígenas de la ciudad, con el fin de recoger información sobre los proyectos impulsados y la forma en que convocan a la población indígena urbana.

A pesar de hacer referencia constante a lo largo de este trabajo a veredas y resguardos de las áreas rurales, debo señalar que decidí no visitarlas por recomendación de varios allegados de Puerto Asís. Por ello, advierto que todas las referencias que hago sobre ellas surgieron de los relatos y comentarios de los indígenas de Puerto Asís sobre su situación, que fueron constantes e hicieron de éstas un tema muy presente y, para los propósitos de este trabajo, ineludible. La razón más importante para evitar las áreas rurales durante mi trabajo de campo fue el contexto de militarización y conflicto armado en curso en la región. La primera parte de mi trabajo de campo, desarrollado desde septiembre hasta la mitad de octubre de 2014, coincidió con el punto más álgido del paro de indígenas y campesinos del corredor Puerto Vega-Teteyé, al sur del municipio de Puerto Asís, quienes se manifestaban desde mayo de ese año en contra de la explotación petrolera en sus territorios. El paro implicó un despliegue de "Fuerza Pública" para proteger las operaciones privadas de transporte de crudo de Puerto Asís de los bloqueos de los manifestantes, que hacía imposible cualquier pretensión (mía y de otros parados) de visitar ciertos lugares.

Sin embargo, aún sin el paro -que se levantó después de la visita de una comisión ministerial a Puerto Asís a finales de octubre y de la elaboración de una serie de acuerdos- las referencias al incremento del control en la movilidad y la desconfianza frente a la presencia de "extraños" en las áreas rurales por parte de

la guerrilla de las FARC desalentaron mis intereses de visitarlas. En este contexto, ser una mujer sola haciendo trabajo de campo en una zona de conflicto (con la percepción de inseguridad que ello genera) también contribuyó a mi decisión de no visitar las áreas rurales. De este modo, el contexto de la violencia política y el conflicto, que inicialmente no estaban contemplados dentro de los planteamientos del trabajo, impactaron la realización del trabajo de campo y se convirtieron, necesariamente, en un tema y un obstáculo ineludible.

Quizás de manera un poco ingenua, no busqué voluntariamente analizar el tema de la violencia en el contexto de la urbanización indígena en Puerto Asís. No obstante, tal y como reflexiona Bourgois (2009), éste se me impuso debido a su papel central en la organización de la vida cotidiana de las personas con las que convivía y trabajaba, y no sólo en las limitaciones de la movilidad de mi trabajo de campo, sino también. Así, el contexto de la violencia armada de la región aparecía como una fuerza que irrumpía en las preocupaciones diarias, en las reacciones frente a sus manifestaciones más visibles -como un asesinato que se convertía en noticia en la prensa roja o en rumores-, en la ponderación del riesgo que por ello implicaba frecuentar algunos lugares, y, especialmente, en las actitudes de silencio y reserva respecto a ciertos temas, como las razones de la migración y el destino o actividades de otros pobladores en áreas rurales y urbanas. Sin ninguna guía durante mi trabajo de campo para recoger e interpretar las experiencias y reacciones frente a la violencia palpable, varias de las preguntas que se levantan respecto a las maneras en las que las personas padecen, perciben y resisten esta violencia desde los márgenes urbanos de Puerto Asís quedarán necesariamente con respuestas incompletas.¹⁰

Esta dificultad se manifiesta de forma particularmente aguda en la tentativa de interpretar la manera en la que la migración indígena al centro urbano analizada

¹⁰ Los trabajos del Centro de Memoria Histórica (2011, 2012) y de Cancimance (2014) constituyen importantes avances recientes de esta emergente línea de investigación.

corresponde o no con la migración forzada que fuertemente ha azotado al departamento, y ha aproximado, en números crecientes, a indígenas y campesinos a sus centros urbanos (Sánchez Steiner, 2012). Como ha sido señalado por varios autores, el estatus del desplazamiento forzado es, desde un punto de vista conceptual, ciertamente problemático, y también lo es desde un punto de vista político. Más allá del estatus de la definición normativa del desplazamiento¹¹ y del régimen de representaciones y verdades que se ha construido sobre este objeto por parte del Estado (Aparicio, 2005), se encuentra la dificultad y los constreñimientos para los actores que reclaman sus derechos como tal en contextos de violencia persistente y de múltiples regímenes y marcos legales que los definen como sujetos de la política pública (Lemaitre y Sandvik, 2015). ¿Cómo se ha constituido la categoría "desplazado" en una región como Putumayo? ¿Qué efectos tiene sobre quienes se nombran como tales? ¿Cómo y cuando se considera que se adquiere esta condición? ¿Qué estrategias de resistencia utilizan los catalogados como tal dentro y fuera de los discursos y lineamientos que construyen a estos sujetos? ¿Qué sucede cuando la inscripción en esta categoría no es concebida como tal, o genera distintas apropiaciones y usos por parte de los actores?

Sin respuestas a estas interrogantes, en esta investigación opto por honrar la voluntad de las familias de Nuevo Amanecer con quienes trabajé, que rechazaban ser llamados "desplazados por la violencia" y no caracterizo su migración y asentamiento en el centro urbano como tal. La manera y las razones por las cuales historias como las suyas se insertan o no en esta categoría y en sus formas de movilización legal deberán ser abordadas en una investigación posterior, que por la complejidad y amplitud del tema quizás debería estar exclusivamente

¹¹ La definición normativa del desplazamiento en Colombia no reconoce el desplazamiento generado por las fumigaciones de la política antidrogas, señalamientos del Ejército, desplazamientos intraurbanos, entre otros, que han sido motivo de disputa entre ONG, las Altas Cortes y los organismos estatales dedicados a su atención.

dedicada a ello.¹² Aquí, guiada por el enfoque escogido y las limitaciones del campo, me concentro únicamente en intentar discernir algunos de los impactos de esta violencia en la vida de los indígenas de Nuevo Amanecer y, sobre todo, de dar cuenta etnográficamente de las respuestas y estrategias que ellos mismos elaboran para hacer su vida en los márgenes urbanos.

5. La investigación sobre la gente siona

Como señalé en el apartado anterior, trabajé de manera más cercana con los miembros de un cabildo que se identificaban a sí mismos como indígenas sionas. Los sionas son los descendientes de un grupo étnico otrora numeroso en la región del Alto Putumayo-Caquetá, perteneciente a la familia lingüística tucano occidental. A esta familia también pertenecen los coreguajes -mayoritariamente ubicados en el alto río Caquetá- y los secoya y ancoteris del norte Perú y Ecuador, que antes de la entrada de la labor misionera circulaban libremente a través de un territorio extenso entre los ríos Caquetá, al norte, y Napo, en el sur (Gómez, 2006).

Como consecuencia de epidemias y campañas militares y de evangelización que se remontan al siglo XVII, las poblaciones tucano occidentales decrecieron rápidamente en número y poder en pocas décadas. En el caso de los Siona, éstos llegaron a ser apenas unos 300 individuos a comienzos del siglo XX, y en ese nivel se mantuvieron hasta los años 1970 y 1980 (Langdon, 1974). Actualmente,

¹² El problema está ligado además al desarrollo de un "enfoque diferencial" por parte del Estado -cuyos lineamientos se encuentran en la Constitución de 1991- y su aplicación en medio del conflicto armado y de las políticas sociales para la atención a sus víctimas. A través de los autos 004 y 005 de 2009, la Corte Constitucional se pronunció respecto a las escandalosas dimensiones del desplazamiento forzado y su afectación sobre los grupos étnicos en el país (Auto 004 y 005) y profirió los lineamientos para la intervención estatal frente a la problemática al conflicto armado y el desplazamiento que afectan a pueblos caracterizados como en riesgo de "exterminio físico y cultural". Una de sus disposiciones más notables ha sido el desarrollo de un instrumento denominado "Plan de Salvaguardia Étnica" que desarrollarían 34 pueblos indígenas del país entre los que se encuentran casi todos los colectivos de Putumayo (sionas, ingas, awás, emberas, cofanes, coreguajes, nasas, kamsá).

sus censos reportan una población mucho más numerosa, de 2.500 personas distribuidas en distintos puntos entre Mocoa y Puerto Leguizamo (ACIPS, 2012), cuyo renacimiento demográfico no debe ser visto como resultado de sorprendentes tasas de reproducción biológica, sino por los efectos de los cambios de las últimas décadas en la politización de las identidades indígenas.¹³

Anteriormente, el modo de vida de la gente siona se organizaba en torno a la caza, la pesca y el cultivo de chagras, y es de esta última actividad que se deriva una de sus autodenominaciones contemporáneas favoritas: Zio Bain, que en siona significa Gente de Chagra (ACIPS, 2012). Sin embargo, como se verá en esta tesis, mucho de ello ha cambiado a raíz de la colonización del Bajo Putumayo y tanto la chagra como el uso de la lengua detentan hoy un papel menor en sus vidas. Actualmente el *mai coca*, la lengua materna de los siona, sólo es hablada por pocos ancianos en cada uno de sus cabildo y no es empleada como lengua preferente en sus interacciones cotidianas. Por su parte, la situación de las personas nacidos después de 1950 se acerca a la de un monolingüismo castellano completo.

La situación de los siona llegó a ser conocida por la información derivada del trabajo misionero y los documentos etnográficos producidos por científicos sociales que trabajaron con ellos hasta la década de 1980. Entre estas descripciones se encuentran los resultados de la primera expedición etnológica al Putumayo, realizada por Milciades Chaves y Juan Friede (Chaves Ch., 1945); el trabajo investigativo del lingüista del Instituto Lingüístico de Vernano Álvaro Wheeler, quien desde 1960 a 1980 frecuentó a los indígenas, aprendió su lengua y publicó un estudio etnológico, una gramática y un diccionario en Mai Coca, además de una traducción de la Biblia¹⁴; el trabajo de la antropóloga

¹³ Agradezco a Pedro Musalem por hacerme caer en cuenta de ello.

¹⁴ El problema con los materiales producidos por Álvaro Wheeler radica su sesgo religioso, que les impidió valorar y coleccionar relatos de la tradición oral Siona referidos a las prácticas chamánicas, temas tabú para los evangélicos (Pedro Musalem, com. per. 2014).

norteamericana Jean Langdon realizado entre los años 1970 y 1980, centrado en las prácticas médicas indígenas, el chamanismo y la cosmología siona; y finalmente, el trabajo de Margarita Chaves y Juan José Vieco durante los años 1980, entonces jóvenes estudiantes de antropología interesados por los efectos de la ola colonizadora sobre las poblaciones indígenas.

Desde finales de la década de 1980, en cambio, el volumen de investigación sobre la gente siona decreció significativamente, como en general sucedió en la región del Bajo Putumayo. Para estos mismos años, se instalaban con fuerza en Putumayo la economía cocainera y de la guerra y, para la década de 1990, el área ya era considerada una "zona roja" del país. Esta situación sin duda afectó decisivamente las posibilidades e intereses de realización de investigación en la región, lo que dejó un gran vacío de información respecto a los más variados aspectos de la vida política, económica y social del Bajo Putumayo de las últimas décadas. A falta de fuentes actualizadas de literatura de académica o institucional a la cual recurrir para conocer sobre las dinámicas indígenas recientes, esta tesis intentará hacer una contribución al conocimiento de lo que sucede con los habitantes de una región sobre los que no se ha escrito lo suficiente.

6. Organización del texto

Este documento recoge la experiencia de investigación en Puerto Asís, Putumayo, con indígenas migrantes que han conformado el barrio Nuevo Amanecer. Se compone de cuatro capítulos y un apartado de reflexiones finales. En el primer capítulo describo el marco del reconocimiento multicultural indígena en Colombia y la manera en la cual se ha configurado la problemática esbozada en torno a los "indígenas urbanos". Posteriormente, describo el panorama de la presencia indígena en Puerto Asís y relato mi propia búsqueda de los "indígenas urbanos"

de la ciudad y de sus procesos políticos locales. En el segundo capítulo, reflexiono sobre la experiencia histórica de movilidad indígena hacia el centro urbano y doy cuenta de las razones más recurrentes de las familias indígenas siona para hacer de Puerto Asís un hogar en la última década. En este capítulo, presto especial atención a la manera en la que las dinámicas de la violencia armada se expresan territorialmente y motivan el asiento de los indígenas en la ciudad.

Los siguientes dos capítulos están centrados en el barrio multiétnico de Nuevo Amanecer. Constituyen el inicio de la contribución original de este trabajo en torno a las dinámicas sociales y políticas de la urbanización indígena que allí tiene lugar, caracterizada por su constitución como un "margen urbano" en el que la vida en la ciudad todavía no está completamente estabilizada sobre un plan material o político (Agier, 2002). En el tercer capítulo, describo y analizo las dinámicas de constitución y organización política y social del asentamiento de Nuevo Amanecer, entre ellas las orientadas al establecimiento de relaciones con agentes de la ciudad de quienes demandan inclusión y reconocimiento de su ocupación. En este contexto, reflexiono sobre el peso del marco normativo de las políticas del reconocimiento del multiculturalismo en su forma de organización de las relaciones interétnicas -entre indígenas y blancos, y entre indígenas de diferentes pertenencias étnicas- y en la enunciación y movilización de sus demandas frente a agentes externos de la ciudad. Por último, en el cuarto capítulo, me enfoco en el ámbito de las actividades de procuración de ingreso para las familias allí asentadas, entendiéndolas como una ventana privilegiada para comprender los proyectos y alternativas vitales que se moldean en los márgenes urbanos.

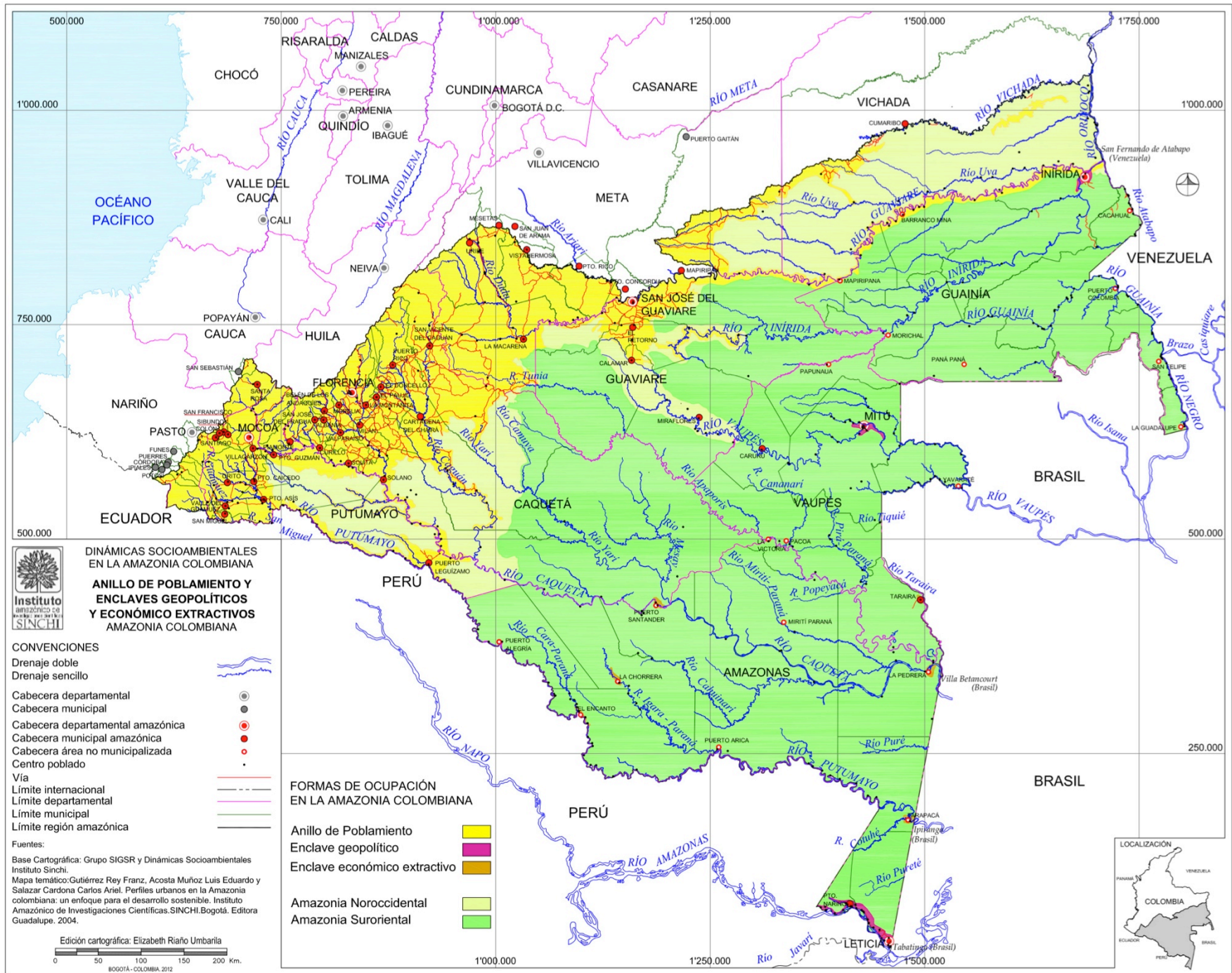


Figura 1. La Amazonia colombiana y sus principales centros urbanos (2012). Fuente: SINCHI, 2015.

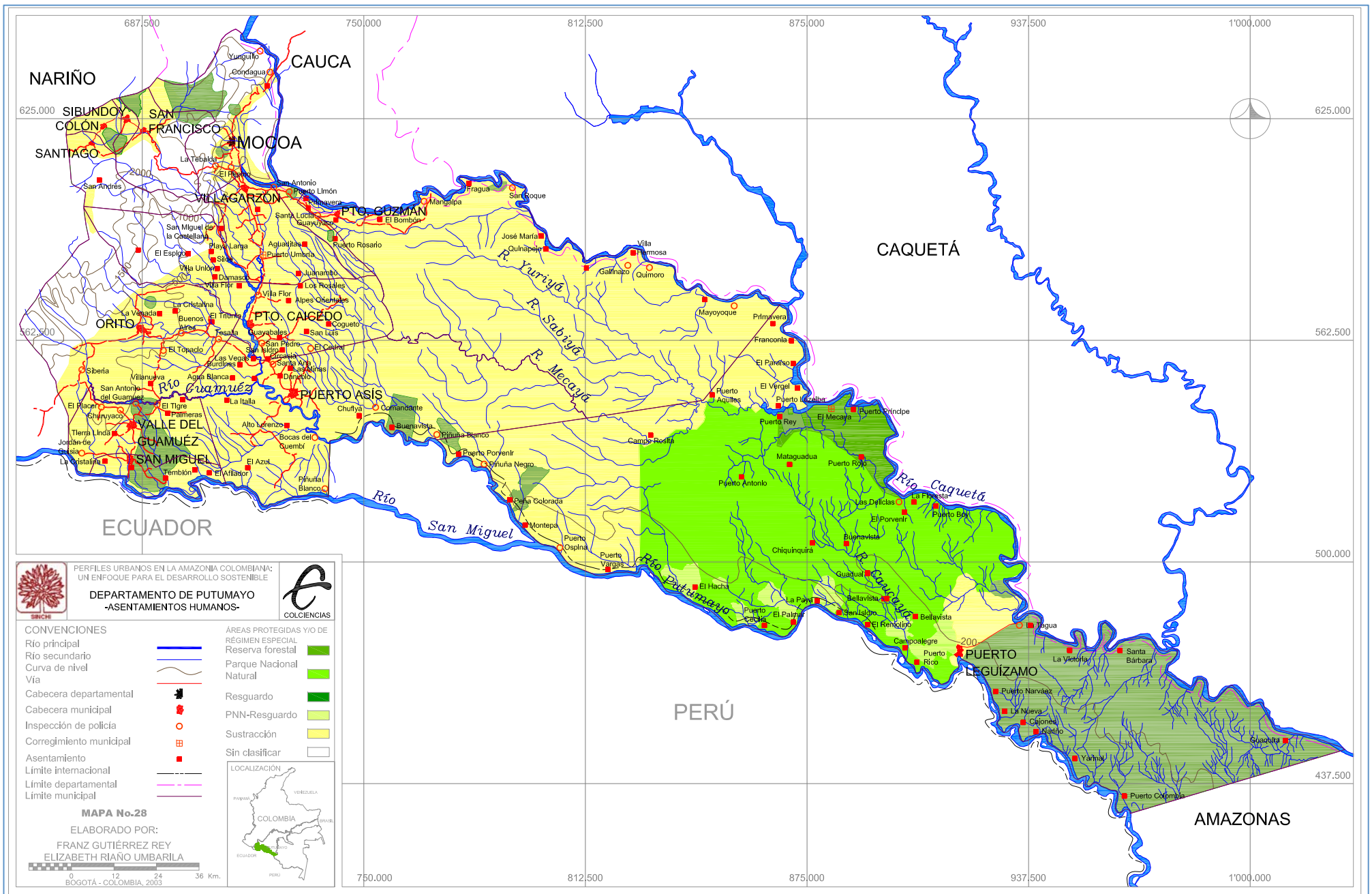


Figura 2. Mapa del departamento de Putumayo (2003). Fuente: SINCHI, 2015

CAPÍTULO UNO.

El reconocimiento de la indigenidad en la ciudad

En marzo de 2014, El Espectador, uno de diarios los más leídos en Colombia, publicó en su edición digital una serie de artículos sobre la numerosa presencia de indígenas en Bogotá y la lucha social y jurídica por la supervivencia y visibilidad en la ciudad de diez grupos indígenas distintos, provenientes de todos los rincones del país. Frente a la común *otrerización* de lo indígena en las representaciones de la prensa nacional (Jackson, 2010), la serie de notas sobresalió por contar con sencillez y sensibilidad las dificultades, impresiones y aspiraciones que los líderes indígenas de estos grupos tenían de la vida en la "selva de cemento": la llegada a la ciudad, las condiciones de vida, los recuerdos del lugar origen, los cambios sentidos entre los más jóvenes por su interés en la vida citadina -en el reggaetón, las modas- y la preocupación que ello generaba en los mayores, entre otros.

Ahora bien, el principal foco de las notas y del seguimiento a la historia realizado en 2014 y 2015, era la lucha de los colectivos indígenas por contar con el reconocimiento oficial por parte del Estado como "cabildos urbanos". Sólo a través de éste, argumentaban periodistas y líderes entrevistados, los grupos tendrían la base y el importante aliento para el fortalecimiento de actividades comunitarias y el mantenimiento de relaciones con los lugares y las prácticas culturales del origen, interés expresado frecuentemente con la fórmula de "no perder la identidad". En

este mismo contexto, la cuestión del reconocimiento se trataba como algo fundamental para cumplir con aspiraciones de "aportar a la ciudad", por ejemplo, a través del establecimiento de nichos de comercio de productos indígenas o de alianzas con instituciones públicas y organizaciones no gubernamentales, entre otros emprendimientos.

Al hacer eco de la demanda de estos líderes por la definición de un estatuto para los indígenas asentados en centros urbanos, las notas de El Espectador también alentaban la definición de una política pública para "indígenas urbanos" y el reconocimiento de sus derechos, en sintonía con la creciente preocupación a escala global por la atención de las poblaciones indígenas en áreas urbanas (McSweeney y Jokisch, 2015). Como señalé en la introducción, la atención académica en Colombia sobre las poblaciones indígenas en medios urbanos también ha girado en torno al ámbito particular de su estatus jurídico y la cuestión del reconocimiento. ¿A qué se debe este interés? ¿En qué consiste el llamado "reconocimiento" y qué premisas lo guían? ¿Qué son los "cabildos urbanos" y por qué el reconocimiento como tal está en el centro de estas demandas indígenas? ¿Cuál es su importancia en la configuración del fenómeno de la urbanización indígena y, finalmente, cómo se manifiesta en los escenarios urbanos de Putumayo?

Guiada por estas preguntas, en este capítulo reseño las dinámicas más relevantes del multiculturalismo y el reconocimiento de derechos étnicos en Colombia. Posteriormente, me centro en la cuestión de las etnicidades urbanas y exploraré la lógica y las respuestas del Estado frente a su reconocimiento. En la tercera parte y cuarta parte, expongo los referentes de esta problemática en Putumayo. El recorrido en la tercera y cuarta parte del capítulo se asemeja al de un *zoom*, en el que exploro en un primer lugar las dinámicas indígenas generales del departamento, y continúo con la exposición del escenario que frente al ámbito de la etnicidad urbana encontré en mi trabajo de campo en Puerto Asís.

1. La espacialización de los derechos indígenas en Colombia

Tras décadas de discriminación social y cultural y de tratamiento tutelar por su condición étnica¹⁵, las poblaciones indígenas de Colombia se vieron sujetas de un tratamiento inédito a partir de la promulgación de la Constitución Política de 1991. Ésta reconoció por primera vez la diversidad cultural y étnica de la nación, dando un giro frente al proyecto de asimilación de la diferencia étnica a la "nación mestiza" que había caracterizado a la historia de la república (Gros, 2000). A su vez, la Constitución de 1991 reconoció una serie de derechos territoriales, políticos, económicos y culturales particulares a los grupos étnicos del país (indígenas, afrocolombianos y rom), a partir de los cuales se definió para ellos una nueva visibilidad, forma de representación y lugar en la configuración del Estado.

En el caso de los grupos indígenas, la reforma constitucional consolidó los resguardos, una figura territorial adjudicada a una comunidad indígena cuyo origen se remonta al derecho colonial, como predios de carácter colectivo regidos por un estatuto especial autónomo y de carácter inalienable, imprescriptible e inembargable. Por la vía de los mismos, la constitución reconoció una serie de derechos étnicos, como el derecho a gobernarse a través de autoridades particulares (el cabildo¹⁶), a la jurisdicción indígena en materia de justicia, a la circunscripción especial electoral, a la educación bilingüe e intercultural, a la consulta previa en proyectos de infraestructura y desarrollo que afecten territorios donde se encuentren asentados grupos étnicos, entre otros.

¹⁵ Esta discriminación se sustentaba en la ley 89 de 1890, rectora de las relaciones de los indígenas con el estado hasta la nueva constitución. No obstante, es importante anotar con Christian Gros (2000) que a diferencia de otros países latinoamericanos, en Colombia nunca existió la voluntad ni los medios para implantar una política activa de asimilación de la población indígena.

¹⁶ El cabildo es una institución que, como el resguardo, tiene origen colonial. Con la Constitución de 1991 quedó definida como una entidad pública especial, cuyos integrantes son miembros de una comunidad indígena, elegidos y reconocidos por ésta, con una organización sociopolítica tradicional, cuya función es representar legalmente a la comunidad, ejercer la autoridad que le atribuyen las leyes, los usos y costumbres y el reglamento interno de cada comunidad (Decreto 2164 de 1995). Debe anotarse el énfasis tradicional y comunitario de la definición.

En la Constitución de 1991, el resguardo se elevó al estatus y autonomía de "entidad territorial de la nación", mismo del municipio, la figura básica de ordenamiento territorial y administrativo del país. Desde entonces, los resguardos participan en la ejecución de los recursos fiscales de la nación. El estatuto alcanzado por el resguardo ha sido entendido como el mayor avance de legislación referente a la autonomía política y territorial de los pueblos indígenas en Colombia (Van Cott, 2002).¹⁷ Con este, se ratificó el proceso de reordenamiento territorial y de legitimación de derechos territoriales indígenas iniciado por el Estado desde finales de la década de 1970 (que tuvo lugar principalmente en Amazonia) como respuesta a la movilización indígena surgida en el centro del país desde finales de los años 1960. Justamente, esta última tuvo como principal objetivo la defensa y recuperación de las tierras de resguardo frente a su creciente pérdida por presiones hacendarias en la región andina y por el avance de colonización sobre territorios tradicionales en las tierras bajas del país (Villa, 2004).

Pionero en la región en la aplicación de reformas constitucionales de reconocimiento de derechos de los grupos étnicos, el giro multicultural colombiano fue en su momento celebrado por amplios sectores de académicos y activistas de la causa indígena y marcó el inicio de las reformas multiculturales en el continente (Assies, 1999 citado en Chaves y Zambrano, 2006.). Sin embargo, tras el entusiasmo inicial suscitado por las reformas y los logros indígenas en la ampliación de sus derechos en el continente, varios autores comenzaron a señalar los límites y ambigüedades de los arreglos multiculturales, así como la "confluencia perversa" -por tomar prestada la expresión de Dagnino (2005)- entre su aplicación y la implantación de ajustes estructurales neoliberales y la diseminación de su noción de ciudadanía (ver Gros, 2002; Hale, 2007; Sieder, 2002; Van Cott, 2000; Warren y Jackson, 2002).

¹⁷ Uno de los aspectos más sorprendentes de este reconocimiento de derechos radica en el hecho de que la población indígena colombiana representa, según las estimaciones más altas, solo un 4% del total nacional.

Para Gros (2002; 2000), uno de los primeros y más incisivos analistas del caso colombiano, la movilización indígena y el giro multicultural constituyen una forma de integración a la modernidad de las poblaciones históricamente marginadas, cuya promesa de acceso a una nueva forma de ciudadanía a través de la promoción de la diferencia étnica conlleva a la apertura de nuevos escenarios de gestión de la etnicidad con y frente al Estado. Escribió:

El reconocimiento del carácter multiétnico y pluricultural [...] libera al indígena de la tutela y de su incapacidad jurídica, pero lo encierra inmediatamente —y por su propia solicitud, según parece— en una nueva categoría del derecho, que sobrepasa el común: se trata de reconocer su pertenencia a una comunidad étnica, a una indianidad genérica, y de otorgar a dicho título derechos particulares, comenzando, lo hemos visto, por disponer de territorios, de autoridades particulares y de ser regulado, en el marco de su comunidad, a partir de normas propias del derecho consuetudinario. Si tal es su situación, que contrasta con aquella del derecho común, es del interés del Estado saber qué población se encuentra cobijada en dicho estatuto; y es del interés de los individuos y de los grupos saber si tienen este derecho y pueden ser eventualmente beneficiados; más aún cuando esta situación es ahora pensada como durable y definitiva (Gros, 2000: 90).

Al señalar cómo el giro multicultural conlleva la articulación y movilización de una serie de políticas y estrategias para la gestión, definición y administración de los derechos étnicos, Gros dirige la atención al asunto de la definición y sanción de los sujetos de derechos como tales (el llamado *reconocimiento*), que resulta primordial para la ejecución del marco legal de los arreglos multiculturales. Se trata, en síntesis, del proceso de definir cuáles son los atributos de esta categoría y cuáles son los sujetos que se pueden inscribir en ella. Como se verá, no se trata de un proceso en el que las definiciones etno-culturales y sus significados se encuentran completamente fijados. Antes bien, constituye un ámbito disputado, en el que confluyen múltiples reclamos de reconocimiento por parte de sujetos y grupos étnicos, y las diversas y en ocasiones contradictorias formas de la intervención del Estado a través de las políticas multiculturales.

Como señaló Chaves (2011), el proceso de definición de los sujetos étnicos pasa necesariamente por la apropiación de marcos epistemológicos y posicionamientos políticos e ideológicos sobre la diferencia. Resulta imposible realizar aquí una genealogía y descripción detallada de los mismos, en tanto resultan de -y evidencian- la producción y el trazado de líneas de fractura propias de procesos históricos particulares que configuran lo que Segato (1998; 2007) llama una “formación nacional de alteridad”; esto es, la matriz de producción de diferencia específica a cada espacio nacional que ha configurado “alteridades históricas”, grupos sociales cuya manera de ser “otros” en el contexto de la sociedad nacional se deriva de esa historia.¹⁸ Con esta noción, Segato enfatiza la complejidad de actores, procesos y escalas en las que se configuran los marcos hegemónicos de producción de diferencia. En el desarrollo de estas categorías, Briones (2005) dirigió la atención hacia la importancia de entender la lógica espacial que subyace a las formaciones de alteridad, en y a través de la cual se producen categorías y criterios de identificación y clasificación, y se regulan condiciones de existencia diferenciales para distintos tipos de grupos. También enfatizó, con Segato (1998), el importante papel que el Estado nacional, en tanto un interlocutor privilegiado del campo político, tiene en dar forma, definir y redefinir a los "otros" de la nación, convertidos en la política multicultural en beneficiarios de los derechos.

En esta misma dirección de análisis, Bocarejo (2008) examinó la lógica espacial que ha guiado distintos arreglos del giro multicultural colombiano, mostrando el peso que la pertenencia o vínculo de *un* grupo étnico con *un* territorio tiene en la definición del sujeto beneficiario de los derechos diferenciales. Ahora bien, Bocarejo (2008) muestra que los imaginarios y las prácticas legales del

¹⁸ Segato (1998) realiza una distinción fundamental entre "alteridades históricas" e "identidades políticas globales", una versión achatada, prefijada y globalizada de la diversidad con las que hoy en día las primeras interactúan de maneras complejas (en ocasiones subyugadas), inscribiendo su presencia en el escenario político con el perfil de solicitantes de derechos y legislaciones específicas predefinidas.¹⁸ Para Segato, esta distinción es clave para evitar que las últimas "devoren" a las primeras en una versión achatada y prefijada de la diversidad, perdiendo de este modo todo el potencial de transformación radical que tiene la política de la identidad.

multiculturalismo no sólo conectan la diferencia étnica a una noción de territorio -a través de la reproducción de argumentos sobre el significado cultural del territorio, el derecho histórico de los pueblos indígenas como habitantes originarios, la inclusión de imaginarios de conservación ambiental, entre otros- sino que también amarran la diferencia étnica a una noción cerrada del mismo. Centrándose en las maneras en las que los sujetos y derechos étnicos fueron incluidos en la Constitución, y en cómo que se han movilizad o en la puesta en marcha de las políticas multiculturales en distintos escenarios y por parte de los más variados agentes (entre ellas las altas instancias judiciales del país), deja ver que los territorios étnicos son constantemente caracterizados como jurisdicciones estatales en los que se encuentra circunscrito el ejercicio de los derechos étnicos.

Ello le permite hablar de la constitución de una especie de *excepcionalismo espacial*, es decir, el encerramiento de los derechos en el espacio cerrado de los territorios étnicos, así como la limitación del acceso de muchos indígenas a las políticas multiculturales por no responder al imaginario de la ubicación espacial que debe tener un sujeto indígena (Bocarejo, 2008; 2011). Desde esta perspectiva, el territorio no solo es sustento de la identidad étnica y la pertenencia a una comunidad indígena, sino que permite crear gradaciones de indigenidad, definiciones de quién es más o menos indígena. En una línea similar, Ng'weno (2013) argumentó que el reconocimiento de la diversidad y su legislación específica está fundamentado sobre una noción particular de indigenidad reconocida en términos de una diferencia cultural particular atada al territorio. Se trata de una construcción en la cual la desterritorialización, bien sea a través de la diáspora o de la urbanización, es entendida como un proceso de eliminación de la cultura. Estos referentes permiten perfilar por qué la cuestión del reconocimiento de indígenas en medios urbanos plantea un reto frente a las definiciones de las políticas multiculturales, tema que abordaré con detalle en el siguiente apartado.

2. Avatares del reconocimiento de la indigenidad urbana

Volvamos a las notas de El Espectador con las que comencé este capítulo, que daban cuenta e invitaban al reconocimiento de los "indígenas urbanos" de Bogotá. Las notas en cuestión, si bien exponen diez casos distintos, están centradas en la experiencia de un grupo de familias wounáan, originarias de la selvas del Pacífico, que viven en Bogotá desde 2003. Son desplazados por la violencia guerrillera y paramilitar que impera en la región desde finales de los años 1980. Ya han hecho una vida en Bogotá y con tristeza por no poder volver al territorio y resignación, afirman en el testimonio recogido por El Espectador, que "nos tocó volvernos indios urbanos". Como señalé, el relato de sus condiciones de vida se entretiene con el recuento de su lucha por "organizar el cabildo" con el fin de que se les "reconozcan todos los derechos".¹⁹

En pocas palabras, se trata de la historia de una década de papeleos, solicitudes y, en su mayoría, desaires y negativas de los funcionarios de la Oficina de Asuntos Indígenas del Ministerio del Interior -entidad encargada del reconocimiento- que culminó ese mismo año con la obtención del reconocimiento como cabildos indígenas por parte de la Alcaldía de Bogotá. Se trata también de una historia de ires y venires que los wounáan comparten con otros grupos indígenas residentes en la ciudad, y que se remonta a 1990, cuando surgen las primeras demandas por el reconocimiento de indígenas en la capital. Con base en estas historias, en este apartado expondré un panorama general de las instancias, criterios, y vaivenes que atraviesa el reconocimiento de los indígenas urbanos.

En 1990, el país conoció y se sorprendió con el caso de la "resurrección" en la periferia de la ciudad de Bogotá de un grupo étnico considerado hace tiempo

¹⁹ Los cabildos poseen una estructura organizativa, funciones, jerarquías y formas de elección definidas. La autoridad recae sobre un gobernador (en algunos lugares llamado capitán o *curaca*) y sobre los miembros de la junta directiva, conformada por un secretario -encargado de llevar la documentación-, un tesorero -del manejo del dinero-, alguaciles -que cumplen funciones policivas- y, en ocasiones, representantes de grupos de interés dentro del cabildo, como jóvenes, mujeres, artesanos.

desaparecido: los muisca. Habitantes de Suba, un pueblo colonial del noroccidente de Bogotá ya incorporado para entonces a la ciudad, descubrieron que hasta el siglo XIX sus tierras habían sido tituladas como resguardo y, por lo tanto, argumentaron su posibilidad de reclamar derechos étnicos como descendientes de sus antiguos habitantes. El caso de los *neomuisca*, emblemático de la reetnización que se tomó el panorama étnico colombiano en la década de 1990 (Gros, 2000), también es representativo de los avatares por los que atraviesa el reconocimiento legal de las comunidades indígenas urbanizadas.

En su recuento de éste y otros casos más recientes, Zambrano (2011) ha mostrado que las respuestas del gobierno central frente a las demandas de reconocimiento étnico de poblaciones indígenas ubicadas en la ciudad han oscilado de manera abrupta entre la ratificación y la deslegitimación. A principios de 1990, la oficina de Asuntos Indígenas del Ministerio del Interior, apoyó los reclamos de los neomuisca de Suba y de ingas originarios del Alto Putumayo que también habían efectuado una solicitud de reconocimiento en la ciudad. Sin embargo, al final de la década, la misma oficina desconoció y deslegitimó éstas y otras solicitudes realizadas por pijaos y quichuas, indígenas migrantes del departamento del Tolima y del Ecuador, respectivamente. Sólo quince años después, en 2005, la decisión de Asuntos Indígenas se invirtió y estos cuatro cabildos fueron reconocidos por el gobierno central, en el marco de lo ha sido considerado un clima favorable en la política del reconocimiento propiciado por el gobierno de la ciudad de Bogotá (Bocarejo, 2011; Zambrano, 2011).

Estos casos permiten reflexionar sobre la forma en que se construyen y disputan nociones sobre lo que constituyen los sujetos que encarnan la diferencia étnica y, en general, la manera en la cuál opera el reconocimiento (o no) de la presencia indígena en los medios urbanos del país. Siguiendo a Zambrano, esta historia de ratificación y deslegitimación de los cabildos en Bogotá se caracterizó por la aparición de las "definiciones más esencialistas, localizadas y sedentarias en lo

que constituye 'ser indígena' y su concomitante 'pertenecer a una comunidad'" (2011: 194). Esto se manifestó, por una parte, en los argumentos a los que los funcionarios estatales recurrían para explicar su decisión de negar el reconocimiento a los cabildos solicitantes. Un documento inédito de la Dirección de Etnias (antigua oficina de Asuntos Indígenas) sobre este tema es elocuente al respecto:

La disposición de la Dirección ha sido siempre la de no avalar la conformación de comunidades indígenas urbanas; se considera que no es posible la persistencia de una comunidad indígena como la define la ley en un ambiente urbano, ya que se modifican sustancialmente las relaciones sociales, las relaciones de producción, las relaciones comerciales, las relaciones con la tierra; y los rasgos culturales, los usos, costumbres, conocimientos y saberes tradicionales se van perdiendo o modificando, viéndose reemplazados por aquellos de la sociedad mayoritaria. La prioridad de atención del Estado deben ser las comunidades que aún mantienen un importante patrimonio y legado cultural, y no dirigirse a aquellas que lo han perdido acogiendo la cultura mayoritaria; así mismo deben beneficiarse las comunidades más apartadas y con menores posibilidades o facilidades de tener acceso a la atención del Estado. (Colombia, Ministerio del Interior y de Justicia, Dirección de Etnias 2005, citado en Bocarejo, 2011: 104-105).

Al hacerse visibles y buscar ser constituidos como "cabildos urbanos", los grupos indígenas han comenzado a cuestionar las representaciones naturalizadas de vínculos entre poblaciones indígenas y espacios rurales que asumen que no hay indígena sin territorio étnico, como se expresa en esta declaración (ver Sevilla y Sevilla, 2014). No obstante, al examinar las respuestas de los solicitantes del reconocimiento en el caso de Bogotá, Zambrano también expone la tendencia de los grupos indígenas de utilizar las mismas categorías esencialistas que el Estado utiliza para reconocer o negar su pertenencia étnica como estrategia política para legitimar su identidad indígena frente al Estado. Así por ejemplo, las respuestas frente a las negativas de constitución del cabildo han sido las de enfatizar la existencia de un inventario de rasgos culturales objetivizados que los haría sujetos del reconocimiento. Se trata de estrategias que han sido centrales para que en el

curso de los años, estos cabildos hayan adquirido la legitimidad a partir de la cual lograron ser reconocidos como indígenas por parte de entidades estatales. Ello revela que no son únicamente los funcionarios del Estado los que participan y contribuyen a la reproducción de definiciones esencialistas de lo indígena, sino también lo hacen los mismos sujetos que se identifican como tal. En reconocimiento de esta dinámica, Zambrano señala que "la ubicación urbana de la etnicidad pone a prueba y transforma, pero también revitaliza binarismos rígidos y consagrados y jerarquías rígidas y duraderas que han regido la definición de la alteridad cultural" (2011: 192).

Ahora bien, ¿qué supone el reconocimiento otorgado a estos cabildos indígenas ubicados en la ciudad? En tanto sanción de existencia legal, permite a sus miembros el acceso a determinados derechos y a la atención de las políticas diferenciales del Estado.²⁰ No a todos, por supuesto, en tanto los cabildos y organizaciones indígenas de la ciudad se encuentran ubicados en barrios y, por tanto, no cuentan en la ciudad con territorio como jurisdicción étnica.²¹ Ciertamente, esto último plantea un problema jurídico que, en términos del análisis que aquí me interesa realizar, revela un hecho importante: no está claro qué es un "cabildo urbano". Esta expresión, que se encuentra en algunos de los nombres de cabildos que buscan el reconocimiento, también ha hecho carrera en la prensa y en investigaciones académicas, simplemente describe la ubicación en centros urbanos de una comunidad indígena. Según el lugar y propósito de enunciación, también señala o denuncia las ambigüedades, dificultades y posibilidades del

²⁰ Me refiero aquí al reconocimiento de la pertenencia de una persona a una comunidad indígena, lo que se realiza a través de la emisión de un certificado como tal por parte del cabildo al que se encuentra está afiliada.

²¹ La confusión que el asunto de la falta de un territorio con jurisdicción plantea a los funcionarios de la oficina de Asuntos Indígenas quedó bien plasmada en declaración del director de la Dirección de Asuntos Indígenas sobre el porqué no podían reconocer los "cabildos urbanos" recogida en la nota con la que inicié este capítulo: "Si mañana van a ampliar la carrera Séptima [una de las vías más importantes de la capital del país] y las comunidades indígenas están registradas como cabildos, tocaría pedir permiso porque se aplicaría la consulta previa. La figura de cabildo implica que tú tienes que pedirles permiso para entrar en su territorio" (El Espectador, 30 de marzo de 2014).

reconocimiento de derechos para los grupos indígenas así ubicados.²² No remite, como se puede llegar a pensar, a una categoría legal o jurídica sobre la cual se haya legislado -aunque ya hay intentos de ello²³-, sino que condensa una multitud de intervenciones, en ocasiones contradictorias, de los agentes involucrados que ponen en marcha políticas de identidad y de aquellos encargados de la tarea del reconocimiento. En esta última categoría, vale la pena señalar, se incluyen los mismos grupos indígenas demandantes, funcionarios del gobierno central, de las alcaldías municipales (como en el caso wounáan, en la que la ciudad los reconoció como cabildo), de distintas instituciones (por ejemplo, Secretaría de Salud departamental) e incluso, otros indígenas reconocidos cuya sanción de legitimidad puede ser clave para avalar las demandas de reconocimiento de otros grupos.

El uso indiscriminado de esta categoría puede llevar a reificar la idea de una suerte de identidad indígena urbana y los vínculos entre identidad étnica y territorio, justamente soslayando el potencial desestabilizador que se ha atribuido a la noción de "indígena urbano" (ver Chaves, 2010, Bocarejo, 2011). La cuestión de la etnicidad indígena urbana remite a un entramado de movilidades sociales y geográficas, pasadas y recientes, que involucran procesos como el resurgimiento étnico, la reetnización (como en el caso de Suba), las migraciones voluntarias, forzadas, cíclicas o permanentes. Reconocer y examinar el carácter múltiple de estas movilidades hace parte de la tarea de restituir la complejidad de una noción como "indígena urbano". Así, para los casos de Bogotá reseñados implicaría emprender el análisis de las diferencias que comportan, por ejemplo, las

²² Algunos cabildos se identifican como cabildos urbanos, como en el caso trabajado por Sevilla (2007) y en los referentes analizados por Chaves (2003) en Putumayo; en otros casos, son los investigadores quienes los describen así, sin que quede claro si también sus miembros buscan este adjetivo urbano, como en el trabajo de Motta (2010).

²³ En 2014, al momento de la publicación de la nota del El Espectador a la que he hecho referencia a lo largo de este capítulo, existía la negociación de una política pública para "indígenas urbanos", formulada por el Ministerio del Interior, así como una serie de documentos, "borradores", de la misma en el Ministerio del Interior en el que se establece un protocolo para la atención y registro de comunidades indígenas en ciudades, municipios y áreas metropolitanas. A las notas de El Espectador les acompañaba la promesa de su implantación, algo que no ha sucedido hasta el momento.

demandas de reconocimiento de grupos indígenas migrantes a la ciudad y de quienes reclaman un vínculo prehispánico con su territorio. ¿Qué tipos de movi­lidades subyacen a unas y otras? ¿Cómo afecta sus posibilidades organizativas y de interpelación al Estado? ¿Qué implicaciones tiene su origen en la forma en la que se concibe la legitimidad de sus demandas?

No es el propósito del texto responder en estas preguntas, sino plantearlas con el fin de comenzar a exponer las aristas del problema del reconocimiento indígena en los medios urbanos, expuestos aquí a través de casos emblemáticos de Bogotá. Éstos informan del *excepcionalismo* espacial y el esencialismo en la definición de lo indígena que acompaña a las lógicas del reconocimiento multicultural. A la vez, dan cuenta de las creativas -y paradójicas- respuestas de los indígenas que buscan el reconocimiento. Con estas ideas en mente, es momento de pasar al escenario de Putumayo, foco de esta investigación, en donde se pondrá de presente las particularidades que comporta la presencia indígena urbana en una frontera de colonización amazónica.

3. Conflicto y jerarquías identitarias en Putumayo

Putumayo, como los demás departamentos de la Amazonia occidental, se caracteriza por contar con una mayoría de población mestiza en su composición demográfica, conocida en la región como "colona". Los colonos, migrantes de primera a tercera generación, han sido históricamente los representantes de la sociedad nacional, detentan el manejo de instituciones estatales y comerciales, y son dominantes culturalmente.²⁴ No obstante, Putumayo también es un

²⁴ El estereotipo cultural regional privilegia los valores de los colonos y hace una apología de la colonización. Sin embargo, vale la pena recordar que la población colona es extremadamente diversa y que incluso aquella asociada a la cultura "blanca" estaba constituida por mestizos provenientes de distintos lugares de la zona andina, quienes no en pocos casos también eran descendientes de personas consideradas como indígenas en sus propias regiones

departamento identificado por sus habitantes indígenas, que a pesar de representar solamente el 14,3% del total de población departamental estimada en 350.000 personas, ocupan un lugar prominente en instancias políticas locales y departamentales y en el imaginario regional como los habitantes ancestrales de la selva amazónica (Chaves y Zambrano, 2006). Su población indígena, aunque no es muy numerosa, es extremadamente diversa, pues históricamente la región ha sido un espacio de confluencia de indígenas de distintas pertenencias étnicas. Actualmente, se encuentra habitada no solo por grupos originarios de la región del alto Caquetá y Putumayo (coreguajes, ingas, kamsás, cofanes, sionas y uitotos), sino también por indígenas migrantes de otros departamentos del país, cuya llegada a Putumayo siguió los pulsos de la colonización iniciada a principios del siglo XX (DANE, 2005, Gobernación Putumayo, 2011). Como explica William Villa:

Los pueblos indígenas que en la actualidad habitan en el Putumayo en una parte significativa de su población son, como la mayoría de las familias campesinas que allí habitan, el resultado de la colonización ocurrida a lo largo del siglo XX. Es así como los Pastos o Quillancingas llegan en la década del cuarenta, luego de ser expulsados de sus resguardos coloniales de la zona Andina del departamento de Nariño, los cuales habían sido disueltos al amparo de la normatividad que propiciaba ese tipo de ordenamiento y que llevó a la fragmentación en pequeños predios o a la integración a la gran propiedad. De igual manera llegan después de los cincuenta, los Emberá procedentes del Valle y Antioquia, los Nasa que ante la violencia y guerra experimentada en sus territorios del Cauca se ven expulsados en busca de tierras por colonizar, los Awá que proceden de la frontera con Ecuador y Nariño, los Yanaconas que bajan desde el Macizo y los Quichuas que también provienen del Ecuador. (2004: 181).

Como señalé en la introducción, en este trabajo haré referencia principalmente a la experiencia reciente de urbanización en Nuevo Amanecer de personas que en su mayoría se identifican a sí mismas como sionas, miembros de un grupo étnico

(Chaves 1998). Ver María Clemencia Ramírez (2001), para un análisis de los orígenes de la población sociedad *colona* llegada al Putumayo.

otrora numeroso en la región, que según su propio censo realizado en 2012, se contaban en 2500 personas (ACIPS, 2012). Sin embargo, como argumentaré en este trabajo, esta experiencia de movilidad espacial y de organización política y social en el centro urbano no ocurre en el vacío, sino que constituye un resultado - y momento a la vez- de una dinámica de relaciones sociales, interétnicas en particular, que se han configurado en los últimos cuarenta años en el bajo Putumayo.

Desde la década de 1990, la presencia indígena en los centros urbanos de Putumayo se ha manifestado con fuerza inusitada a partir de la creciente urbanización de los grupos indígenas de la región y del surgimiento de demandas indígenas por el reconocimiento y la asignación de derechos étnicos derivados del cambio constitucional de 1991. Como en otras regiones del país, la promulgación de políticas multiculturales impulsó la multiplicación de reclamos de reconocimiento étnico en Putumayo, especialmente de pobladores urbanos y rurales reetnizados, es decir, sujetos mestizos e indígenas que hace unos años no se identificaban como tal.²⁵ Propiciada por el cambio en la valoración de lo indígena y las políticas multiculturales del Estado, estos reclamos se manifestaron como una inflexión frente a la dinámica de "desindianización" y asimilación de la "nación mestiza" en la que muchos pobladores indígenas se hallaban inscritos hasta entonces. Con referentes a lo largo y ancho del territorio regional, este proceso ha transformado significativamente las dinámicas identitarias, las relaciones interétnicas, y la forma de intervención del Estado en el reconocimiento étnico, tanto en áreas urbanas como rurales.

²⁵ Se trata de los procesos de reconstrucción de identidades étnicas por parte de individuos que anteriormente no se identificaban como indígenas y que comenzaron a hacerlo partir de 1991 en el contexto de la aprobación de los derechos étnicos y de la reducción de derechos sociales para la población general. Este proceso tuvo fuerza en Putumayo, en donde las cifras de población indígena crecieron exponencialmente en una década. Según reportó Chaves (2003), Mocoa pasó de contar cuatro cabildos/resguardos en 1993 a catorce en 2003; Villagarzón, en donde en 1994 habían dos cabildos y dos resguardos, contaba para este año con diecinueve cabildos; Orito pasó de tener tres cabildos a veintidós, y Puerto Guzmán, que al inicio de 1990 no reportaba población indígena llegó a contar con diez cabildos en 2003.

Siguiendo a Chaves (2002), los periodos de la colonización campesina y de las reformas constitucionales de los años 1990 corresponden a dos momentos en los que las dinámicas identitarias, las relaciones interétnicas, y la forma de intervención del Estado en el reconocimiento étnico han tomado rumbos contrastados. Durante el primer periodo, además del choque y el antagonismo entre indígenas y colonos producido por el avance de la colonización sobre territorios tradicionales indígenas, también se generaron interacciones que tuvieron como resultado la aproximación y el intercambio entre los grupos que a partir de entonces comenzaron a compartir un espacio geográfico común. A pesar de la verticalidad en la diferenciación entre las categorías sociales de blanco e indio, se generaron procesos de mestizaje biológico y cultural entre colonos e indígenas -originarios y migrantes- de la región, así como el surgimiento de diversos espacios de articulación de diversas tradiciones culturales, siendo quizás el caso más emblemático el del chamanismo regional hecho famoso por Taussig (2012 [1987]). Por otra parte, la subsecuente expansión de la economía de la coca también jugó un papel importante en aproximar a indígenas y colonos, pues con su participación en ella muchos adquirieron un mismo estatus económico y social en tanto productores de base de coca (Chaves 2002).

En contraste, el siguiente momento se caracterizó por distintas construcciones y negociaciones de las identidades que no apuntan a la enunciación de la interrelación sistemática y proximidad entre grupos sociales y culturales diferenciados, sino a la erección de diferenciaciones cada vez más marcadas entre ellos. Este periodo está marcado por la emergencia del movimiento político indígena regional²⁶, la circulación de discursos indigenistas en círculos técnicos, políticos, académicos e institucionales, y la promulgación de leyes que reglamentaron derechos políticos, económicos y culturales para la población

²⁶ La movilización indígena se manifestó con fuerza en dos vertientes: la organización de un movimiento indígena regional -en el que la fundación de la Organización Indígena Zonal del Putumayo (OZIP) en 1985 por parte de indígenas de Yungillo constituye un hito- y el surgimiento de reclamos identitarios de colectivos de individuos que anteriormente no se identificaban como indígenas, a partir de los cuales se conformaron muchos de los actuales cabildos pastos y yanaconas en el departamento.

indígena. Como señala Ramírez (2002a), estas condiciones transformaron significativamente el balance de poder entre indígenas y colonos, así como las percepciones de cada uno de estos grupos respecto a su identidad cultural y sus relaciones con los grupos vecinos.

Según Ramírez (2002a), el tratamiento legislativo diferencial de las poblaciones indígenas por parte del Estado ha resultado en conflictos entre indígenas y colonos, así como entre indígenas de distintas pertenencias étnicas, por su participación diferencial en los mismos. No está demás señalar que el tratamiento diferencial de los arreglos constitucionales ignora las demandas y necesidades de representación y acceso a derechos de un importante segmento de la población que no define como étnica, esto es, indígena, afrocolombiana o rom (Chaves y Zambrano, 2006). Ramírez (2002a) ejemplifica estos conflictos a través del examen de los procesos de consulta previa para la explotación petrolera llevados a cabo en los municipios de Valle del Guamues, La Hormiga y San Miguel (La Dorada), hacia finales de la década de 1990. Además de los resquemores causados por la exclusión de los colonos asentados en los territorios indígenas en estos procesos de consulta (quienes también sería afectados por la explotación petrolera), Ramírez encontró que grupos y organizaciones indígenas locales reetnizadas fueron objeto de la deslegitimación por parte de organizaciones indígenas supralocales, socavando las posibilidades de los primeros de defender sus intereses. Cabe anotar que casos como este, exponentes del conflicto que la emergencia de grupos reetnizados -pero arraigados allí hace décadas- genera entre grupos indígenas autóctonos, ya reconocidos, están a la orden del día.²⁷

En referencia a estas dinámicas, Chaves (2003) señaló la emergencia de discursos de identidad en competencia entre indígenas originarios del territorio, migrantes y reetnizados, formados por y en respuesta a las políticas del

²⁷ Por ejemplo, en octubre de 2014, grupos de indígenas ingas y kamsá de Santiago, en el Alto Putumayo, se manifestaron por varios días frente a la alcaldía en oposición a la sanción de reconocimiento de un nuevo cabildo pasto en el municipio.

reconocimiento y adjudicación de derechos del Estado. Interesa en particular su examen del contrapunteo de organizaciones indígenas con agentes del Estado que intentan controlar el acceso de las poblaciones al reconocimiento. Esto último se realizó a través de la emisión, entre 1994 y 1996, de una serie de circulares de la Dirección General de Asuntos Indígenas que establecían los criterios que las alcaldías municipales de Putumayo debían tener para otorgar el reconocimiento a cabildos indígenas solicitantes. Chaves denominó al contenido de estas circulares el "código de etnicidad" del Estado, cuya demanda de autenticación de la diferencia étnica se realiza según el ideal de comunidades conscientes de su singularidad cultural y con un claro anclaje territorial, lo que se evidencia en su énfasis en no otorgar el reconocimiento de cabildos multiétnicos ni de poblaciones asentadas en áreas urbanas. De manera similar a lo señalado para el caso de Bogotá, en Putumayo los grupos indígenas demandantes han respondido creativamente con un activo proceso de recuperación y reconstrucción cultural en las ciudades. Allí también, se trata de la puesta en escena de construcciones culturales que, paradójicamente, cuestionan y a la vez refuerzan las ideas de "autenticidad" y singularidad cultural de los mismos.

En un artículo reciente, Chaves (2010) trató específicamente las dimensiones espaciales de este proceso. Siguiendo a Lefebvre (1991), ubicó la asimilación entre identidad étnica y territorio de los discursos estatales como parte integral de las "representaciones del espacio" que guían la política de reconocimiento y de adjudicación de derechos territoriales. Las "representaciones del espacio" construyen dichos espacios a partir de una lógica particular de saberes técnicos y racionales, vinculados con las instituciones del poder dominante y con representaciones normalizadas generadas por una "lógica de visualización" hegemónica, que sirve a los propósitos de control político y administrativo (Oslender, 2000).

En contraposición a estas representaciones, se encuentran las "prácticas espaciales" a través de las cuales las personas generan, usan y perciben el espacio, que asumen sus significados en relaciones sociales concretas, están íntimamente ligadas a las experiencias de la vida cotidiana, y no se restringen a los límites definidos legalmente por los discursos geopolíticos. Estas últimas tienen el potencial de configurar lo que Lefebvre denomina "espacios de representación", en donde se pueden encontrar una gran variedad de "contra-discursos" a la lógica de visualización hegemónica (Oslender, 2000). Para Chaves (2010), los reclamos identitarios y la movilización política de las poblaciones reetnizadas urbanas bien podrían encaminarse en esta dirección y, al cuestionar la construcciones espaciales estatales, llegar a redefinir los términos de la territorialidad y los regímenes de representación propuestos. No obstante, como también señala, se debaten permanentemente entre darle coherencia discursiva a su identidad según estos marcos y generar nuevos proyectos políticos, o verse cooptados por el Estado.

4. "Nosotros no somos indígenas urbanos"

¿Qué sucede en Puerto Asís, escenario de esta investigación? ¿Cómo está organizada la diversidad étnica allí? ¿Qué grupos indígenas existen y a qué tipo de reconocimiento están sujetos? ¿En qué consisten sus demandas por derechos? ¿Cuál es la situación de la población indígena urbana en Puerto Asís?

Según los datos oficiales de la oficina municipal de Asuntos Indígenas²⁸ del Ministerio del Interior, existen veintidós cabildos indígenas registrados en todo el

²⁸ Se trata de una delegación de la oficina de Asuntos Indígenas del nivel central, ocupada por un representante escogido por los cabildos indígenas. Entre sus funciones se encuentra actuar de enlace entre los programas municipales y los líderes indígenas, proveer información y datos de contacto al público y administrar los censos y solicitudes de los cabildos indígenas. Dependiendo del lugar que ocupen los indígenas en la municipalidad, también puede administrar recursos de la alcaldía.

municipio de Puerto Asís. Pertenecen a ocho grupos indígenas: siona, awá, pasto, cofán, uitoto, inga, nasa y embera. Se trata, como se puede observar, de una población extremadamente diversa que, según los censos que sus representantes deben remitir a las distintas oficinas de Asuntos Indígenas, suma alrededor de 3.300 familias. De estos veintidós cabildos, sólo catorce han obtenido reconocimiento por parte del la oficina de Asuntos Indígenas del Ministerio del Interior (ver listado en anexo 1). Se trata de una primera e importante diferenciación, a la que le sigue la que existe entre aquellos que cuentan con un territorio y derechos territoriales reconocidos y quienes no. De los catorce cabildos, solo seis poseen territorios constituidos como resguardo ubicados en las áreas rurales del municipio.

<i>Nombre</i>	<i>Grupo étnico</i>	<i>Año de conformación</i>	<i>Ubicación</i>	<i>Tamaño (hectáreas)</i>
Buena Vista	Siona	1974	Corregimiento Piñuña Blanco	4.500
Piñuña Blanco	Siona	1992	Inspección Piñuña Blanco	1.990
La Italia	Embera	2003	Inspección Villa Victoria	736
Vegas de Santa Ana	Siona	2003	Corregimiento Santa Ana	85
Alto Lorenzó	Nasa	2003	Corregimiento Teteyé	1.377
<u>Nasa Chamb</u>	Nasa	2011	<u>n.d.</u>	39

Figura 3. Resguardos indígenas de Puerto Asís. Fuente: elaboración propia.

Buena Vista constituye el resguardo de mayor antigüedad en el municipio y también el más antiguo y emblemático resguardo siona. Creado en 1974, fue primero reserva y posteriormente elevado a resguardo indígena. Como varios

resguardos de la Amazonia colombiana, su origen está relacionado con el proceso de ratificación de derechos territoriales en los años 1970 y 1980, mencionado en el primer apartado, que articulaba el fortalecimiento del discurso de la valoración y defensa de la diversidad, biológica y cultural de la selva amazónica y el proyecto de establecer soberanía en zonas periféricas (Gros, 2000). El caso más emblemático de este proyecto lo constituye el resguardo Predio-Putumayo, ubicado en el departamento de Amazonas, al oriente de Puerto Asís, que tiene una extensión de cuatro millones y medio de hectáreas. Sin embargo, un aspecto notable de la constitución de resguardos en Putumayo, entonces y actualmente, es el de no haber sido favorecidos con la titulación de amplias extensiones territoriales.

Piñuña Blanco, el segundo resguardo siona de Puerto Asís, fue constituido en 1992, casi dos décadas después que el de Buena vista. Éste, como los demás resguardos, nunca estuvieron contemplados en esta generosa política. Por su parte, La Italia, Vegas de Santa Ana y Alto Lorencó, fueron constituidos como resguardos embera, siona y nasa, respectivamente, en 2003, mientras que el resguardo Nasa Chamb, del pueblo Nasa, es el más joven de todo el municipio, fue constituido como tal en 2011. Debe anotarse la dramática disminución del tamaño de los territorios titulados, que llega al extremo de la constitución de dos resguardos de menos de 100 hectáreas, uno de los cuales se encuentra junto a una base militar del ejército colombiano. Esta situación deja en claro que la prioridad de las entidades de gestión territorial del país no es la de sacar a las comunidades de la precariedad en materia de derechos territoriales.

De los ocho cabildos indígenas restantes, cuatro corresponden a parcialidades indígenas sin territorio legalmente reconocido, pero que realizan sus demandas de reconocimiento de derechos territoriales a partir de su ubicación en distintas veredas y corregimientos del área rural del municipio. Por su parte, según el encargado de la oficina de Asuntos Indígenas de Puerto Asís, un joven awá de

Puerto Asís, cuatro cabildos indígenas constituyen “cabildos urbanos”, categoría que hace referencia a la carencia de estos cabildos de tierras de resguardo en las áreas rurales y que cuentan con miembros residentes en el casco urbano. No se trata de una clasificación de carácter técnico, sino la que surge de su propio conocimiento del proceso organizativo de los grupos. Los cuatro cabildos son: el cabildo de San Sebastián, de los pasto, que cuenta con 179 familias según el censo del cabildo; Nukanchipa, de los inga, con 23 familias; Tssenene, de los cofán, con 32 familias, y Nuevo Amanecer, de los siona, de 35 familias. De estos cuatro, únicamente el cabildo conformado por los siona se encuentra congregado en un sector de la ciudad, el barrio Nuevo Amanecer, mientras que la mayoría de los miembros de los demás cabildos se encuentran dispersos en diferentes barrios y veredas de la zona rural.

Durante mi trabajo de campo, realicé entrevistas a los gobernadores de estos cuatro "cabildos urbanos". Buscaba dimensionar su presencia en Puerto Asís, ampliar el universo de pobladores indígenas por mí conocidos y encontrar pistas sobre sus formas de inserción urbana, como la existencia de algún nicho laboral o residencial, como lo reporta mucha literatura sobre indígenas urbanos en América Latina. Todas nuestras conversaciones estuvieron marcadas por una desconfianza inicial respecto a mi interés por conocer su presencia en la ciudad y sus perspectivas sobre sus vivencias en la misma, que logré entender con las entrevistas realizadas a la gobernadora pasto y el gobernador cofán. Ellos me aclararon: "algunos de nosotros vivimos en la ciudad, pero no somos urbanos; sino que nuestro territorio está ubicado en diferentes veredas". Así, la gobernadora de los inga de Nukanchipa hizo referencia a la ubicación mayoritaria de los miembros de su cabildo en la vereda Carmen de Piñuña; el de los cofán, en la vereda La Paila; de los pasto, en la vereda La Danta y de los siona, en Nuevo Amanecer. En el caso de estos últimos, que será analizado con detalle más adelante, vale la pena señalar que agregaron que según el Plan de Ordenamiento Territorial

municipal, el lote donde se encuentra su asentamiento “no es urbano”, sino que es rural, y pertenece a la jurisdicción de la vereda Brisas del Hong Kong.

En estas entrevistas, los gobernadores inga, cofán y pasto también contaron su historia de más de diez años de trámites y esperas en pos de la adjudicación de tierras de resguardo o, cuando menos, de un título como tal para la reunión de fincas que han comprado, ubicadas en estas veredas, a las que llamaban "territorio". En medio de esta lucha de largo aliento, era lógico que la búsqueda -tal vez incierta- de acceso a derechos territoriales dominara el horizonte político de estas organizaciones. Así, la negativa de estos líderes a ser considerados como "indígenas urbanos" -que contrastaba con las experiencias de organización de indígenas quienes desde hace varios años han demandado el reconocimiento estatal bajo esta figura- puede ser vista como parte de un esfuerzo por afirmarse dentro de la representación tradicional de indigenidad ajustada a las lógicas del reconocimiento del “otro” indígena en el multiculturalismo colombiano, que "exige, o por lo menos prefiere, que ese otro viva en un espacio rural, ojalá sea este un resguardo, pues se considera como su lugar tradicional" (Bocarejo, 2011: 99).

El uso de estrategia cobra mayor sentido al considerar que hay mucho en juego al reconocer el carácter rural o urbano de la territorialidad indígena en un escenario disputado por el reconocimiento. Como lo señalaron McSweeney y Jokisch (2015), la condición indígena urbana ha sido movilizadora en varios escenarios de la política pública global para indirectamente legitimar procesos de expropiación o negación del derecho indígena a un territorio. Se trata de una condición latente en Putumayo, objeto cada vez mayor del interés de empresas privadas que desean realizar prospección y explotación de hidrocarburos en el municipio.

Permítanme contar una breve anécdota de mi trabajo de campo para ilustrar este punto. Colaboré con el cabildo Nuevo Amanecer en la realización del censo del cabildo y tuve que dejar varias copias (digitales e impresas) en la oficina de

Asuntos Indígenas de la alcaldía. Cuando me encontraba en esta oficina imprimiendo los archivos, irrumpió de repente una profesional de Bogotá, lo que se notaba porque estaba visiblemente apurada y todavía poco aclimatada al calor, que se identificó como representante de la empresa petrolera Vetra. En la oficina nos encontrábamos Yeimy, una joven de quince años de Nuevo Amanecer que actuaba como asistente del encargado de la oficina, y yo, que escuché atentamente la conversación que entablaron. Después de presentarse, la mujer pidió a Yeimy información sobre la ubicación de los miembros del cabildo pasto en una serie de veredas de un corregimiento de Puerto Asís. Su respuesta fue que ella no podía darle esa información y que para conocer la ubicación de los miembros del cabildo debía ponerse en contacto con la gobernadora pasto. Le comentó que si quería podía esperarla en la oficina, porque en menos de una hora tendría lugar una reunión de los gobernadores de los cabildos indígenas de Puerto Asís, a la que iba a asistir la gobernadora pasto. Ante ello, la visitante se alteró. Rechazó la invitación a hablar con la gobernadora e insistió en conseguir la información a través de la oficina, señalando que prefería no tener que hablar con ningún gobernador antes de saber con certeza si había indígenas ubicados en estos predios: "ya sabe cómo la gente se pone cuando dicen que van a venir las petroleras", afirmó, "es que no quiero que se emocionen". Frente a esta afirmación, la joven asistente se mantuvo en su posición. Acto seguido la visitante pidió el teléfono de la gobernadora pasto y se fue, dejando claro en esta breve interacción que hay mucho en juego en el hecho de negar o reconocer la urbanidad indígena.

En tanto los códigos y prácticas de reconocimiento estatal se caracterizan por proclamar el abanico de derechos otorgados a las minorías étnicas, al tiempo que limitan su reconocimiento cuando éstos se encuentran ubicados en los territorios de los resguardos y no a las ciudades, tiene mucho sentido que los líderes indígenas rechacen la categoría "indígena urbano" en sus articulaciones políticas. No obstante, de ello no se debe inferir que los líderes pregonen la idea de que

ellos y sus colectivos comparten los atributos de atraso y premodernidad que acompañan la representación de lo indígena al margen de lo urbano. Por el contrario, estos líderes indígenas también reivindican, así sea tangencialmente, las transformaciones de las sociedades indígenas y las razones de su asiento en la ciudad. Así lo manifestó el líder cofán, al quejarse de las representaciones de lo indígena amarradas en la ruralidad: "[es que] el gobierno sólo piensa que el indio busque para comer... y entonces, ¿con qué se viste? Por eso es que uno busca trabajo en la ciudad". De este modo, la tensión con el reconocimiento por parte de los líderes de su presencia e inserción en la vida de la ciudad está atravesada por la mediación y negociación frente a las categorías de las políticas del multiculturalismo, donde criterios esencialistas de singularidad cultural y anclaje ancestral a un territorio que rigen sus los códigos de indigenidad del Estado que dan acceso a los indígenas a los derechos étnicos del marco constitucional de 1991.

CAPÍTULO DOS.

Lugares conectados: el centro urbano de Puerto Asís desde las experiencias de movilidad indígena

A Puerto Asís, el municipio más poblado y epicentro comercial de Putumayo, se le conoce coloquialmente como “el puerto” y es, en efecto, el puerto colombiano más importante sobre el río Putumayo. Fundado hace cien años para constituirse en puerta de entrada a las regiones amazónicas más apartadas, Puerto Asís carga todavía el epítome y el peso histórico del proyecto político que lo vio nacer. Es así como hoy en día, por la misma ubicación privilegiada sobre el río que impulsó su fundación, esta pequeña ciudad amazónica está en el centro de los intereses de los planificadores suramericanos del "desarrollo", que proyectan allí un nodo del corredor interoceánico del IIRSA, que conectaría al Pacífico con el Atlántico.²⁹

Quien hoy en día recorre el centro de Puerto Asís no encontrará muy cerca el río que le hace merecer este nombre y estas ambiciones, pues para llegar a cualquiera de los tres puertos en servicio se deben recorrer trochas de tres, ocho y trece kilómetros fuera de la ciudad. El río que pasó cerca de sus calles se alejó después de una violenta inundación en el año 1985, dejando solo un “chuquio”, un

²⁹ Se trata del corredor Belém do Pará (Brasil) - Tumaco (Colombia), que comprenderá el río Amazonas desde su desembocadura en el Atlántico en Belém hasta el punto conocido como Tefé, desembocadura del Putumayo (Iça) en el Amazonas, y remontará este último hasta llegar a Puerto Asís, desde donde se planea la habilitación del tramo vial Puerto Asís-Mocoa-Pasto-Tumaco, con el fin de realizar la conexión del océano Atlántico con el Pacífico a través de la selva amazónica, en lo que corresponde al tramo más ancho de Suramérica. Este corredor fue proyectado en el marco de la Iniciativa de Interconexión Regional Suramericana (IIRSA) en 2012, iniciativa impulsada principalmente por Brasil, con el que el gigante suramericano busca hacerse del servicio de un puerto sobre el océano Pacífico. Más información en: <http://www.iirsa.org>

pantano, detrás de algunas casas de la todavía hoy llamada “calle del puerto”. Aún así, la calle del puerto sigue siendo una calle insignia de Puerto Asís, pues es escenario de un masivo comercio de víveres, artículos agropecuarios, indumentaria y herramientas de trabajo, ropa, electrodomésticos, entre muchos otros productos, que refleja el dinamismo de esta pequeña ciudad como punta de lanza de la colonización amazónica, y como nodo de conexión con el centro del país de muchos poblados que reciben su influencia cientos de kilómetros río abajo.

En este contexto cabe considerar que Puerto Asís, el centro urbano, nunca ha sido un lugar ajeno para los caseríos río abajo ni para los indígenas que, otrora, eran mayoría en ellos. En este capítulo me interesa reflexionar sobre el hecho social e histórico de la migración de indígenas desde sus asentamientos en las áreas rurales hacia el centro urbano, constantemente soslayado desde la lógica de espacialización de la diferencia que fue ampliamente discutida en el primer capítulo, y que asume la separación entre espacios discretamente ocupados por indígenas y aquellos que corresponden a los de la sociedad mayoritaria, no marcada étnicamente.

El capítulo está dividido en tres partes. La primera está dedicada a presentar algunas puntadas sobre la presencia indígena en Puerto Asís y las formas de conexión entre el centro urbano y los indígenas de las comunidades vecinas cerca de su fundación. En la segunda parte, exploro las características de esta relación durante las décadas más álgidas de colonización a partir del caso de los siona de Buena Vista. Por último, en la tercera parte reflexionaré sobre la movilidad indígena reciente al centro urbano y cómo las condiciones cambiantes del contexto regional inciden en la decisión de los indígenas de vivir en Puerto Asís.

1. La población indígena durante los primeros años del puerto

La fundación de Puerto Asís se llevó a cabo oficialmente el 3 de mayo de 1912 a través de una misa oficiada por Fray Estanislao de Las Corts, encargado de la escogencia del lugar donde levantaría la "ciudad de Asís" y de la erección de sus primeras casas. Esta fundación, como otras llevadas a cabo en el piedemonte caqueteño y putumayense a principios del siglo, -la de Santa Rosa (Cauca), en 1907, Florencia (Caquetá), en 1908 y Sibundoy (Putumayo), en 1909- obedeció al plan más amplio de expansión del proyecto civilizatorio capuchino en el territorio de 200.000 kilómetros cuadrados que les fueron entregados tras la firma del Concordato de 1887 y el Convenio de 1905, con el que se creó la Prefectura Apostólica del Caquetá. A través de estos dos acuerdos, el Estado colombiano delegó la función de controlar y administrar ésta y otras regiones selváticas del país a las misiones, dotando a sus agentes de facultades especiales para el ejercicio de la autoridad civil, penal y judicial sobre las comunidades con el fin de llevar a cabo la "reducción de indios a la vida civilizada".³⁰

Concebido como una colonia agrícola a ser poblada con "vecinos", esto es, no indígenas de las provincias adyacentes, Puerto Asís se erigió con un contingente de colonizadores a quienes se les ofrecieron estímulos económicos y territoriales según disposiciones de la Prefectura, apoyadas a su vez por las leyes de colonización de 1890. Con el auspicio por el gobierno, el proyecto también se formuló con el fin de establecer un polo de soberanía sobre el río Putumayo -o bien un "muro de contención"- en tanto ya existían noticias del avance de caucheros peruanos sobre la Amazonia colombiana (que desembocaría en el conflicto bélico de la década de 1930).

³⁰ El convenio entre el estado y la iglesia a partir del cual se dispuso la creación de la Prefectura Apostólica del Caquetá y Putumayo en 1905 (que corresponde solo a una parte del oriente amazónico y orinoquense) data de 1887, y solo fue modificado hasta 1973. Supuso la delegación a la acción misionera de la soberanía de dos tercios de la superficie del país y se sustentó en el Decreto 74 de 1898.

Con todo y las garantías económicas de la legislación de la época, la colonia agrícola de Puerto Asís tuvo una vida agonizante en sus primeras décadas por la falta de provisiones, financiación y aislamiento (Gómez, 2015; Uribe, 2013). En gran medida, la supervivencia del asentamiento recayó sobre el trabajo misionero y del contingente de colonos que acompañaron la fundación, que para el año de 1927 se contaban en 346. No obstante, también se apoyó ampliamente en la explotación de la mano de obra indígena local. Así por ejemplo, no sería hasta 1932, cuando se completó el camino de herradura que conectó a Puerto Asís con Mocoa, que los víveres y provisiones dejarían de ser transportadas "a lomo de indio" (Academia Putumayense de Historia, 2012).³¹



Figura 4. Mural en la fachada de un edificio de la Policía Nacional, centro de Puerto Asís. Fuente: fotografía tomada por Fernando López Vega.

³¹ Vale la pena recordar que, desde la segunda mitad del siglo XIX, estos territorios habían comenzado a ser incorporados a la frontera extractiva y, en consecuencia, a la economía nacional y mundial, a partir de su papel de productores de materias primas, en particular de quina y caucho. Desde ese periodo, no fue extraña la coacción de la mano de obra indígena para participar en la explotación quinera y, posteriormente, cauchera, así como la colaboración entre las autoridades civiles y eclesiásticas con caucheros y quineros (Taussig, 2012).

Por lo general, las recensiones recientes sobre la historia de Puerto Asís -de moda por su centenario- hacen pocas menciones de la labor de las manos indígenas en la economía extractiva de la época y de su participación en la realización de obras públicas para los capuchinos y los colonizadores en esta época temprana. De forma similar a la literatura de los "Informes de misión", producidos por los misioneros por orden del gobierno (Uribe, 2013), éstas tienden a exaltar el valor y el sacrificio de los primeros colonos y a agradecer a la Providencia que acompañó a los misioneros en su establecimiento en medio de condiciones tan agrestes.

Estas recensiones son especialmente elocuentes al enaltecer la labor de evangelización de los indígenas adelantada por los misioneros. Por supuesto, ésta fue una piedra angular de la misión, pero sufrió importantes transformaciones a partir de la delegación de funciones estatales a los misioneros con la creación de la Prefectura del Caquetá, que institucionalizó su presencia como máxima autoridad de la región. Según Kuan (2013), la misión articuló entonces el proyecto de evangelizar y al mismo tiempo "civilizar", en consonancia con dictámenes de las más recientes congregaciones vaticanas. Por ésta razón, además del uso de los métodos tradicionales de evangelización en marcha desde el siglo XVIII -la realización de expediciones para la celebración de sacramentos y la reducción, esto es, la congregación de indígenas en poblados- la misión incorporó elementos como la construcción de carreteras y de escuelas y la participación en política. Según Kuan (2013), el Prefecto argumentaba que removiendo el aislamiento se podría también remover el salvajismo de los indígenas, considerado principal consecuencia de la falta de instrucción religiosa, moral y social. De ahí el interés capuchino en la construcción de la carretera que comunicó a Pasto con Puerto Asís, y su intensiva dedicación a la construcción de escuelas en los distintos lugares alcanzados por la misión. Entre 1095 y 1927, éstas pasaron de ser ocho a sesenta y una (Kuan 2013).

En el caso de Puerto Asís, la constitución del orfanato -que para niños era administrado por capuchinos y para niñas por monjas franciscanas llegadas de Pasto en 1914 -, fue pieza central de la extensión de la dominación misionera sobre la población indígena. Arrancar a los niños indígenas de sus comunidades para evangelizarlos constituía una poderosa estrategia para su "reducción", a través de la cual no sólo rompían con la socialización temprana y lograban infundir vergüenza sobre la lengua y las tradiciones indígenas, sino que también lograban aproximar a las familias de los niños y niñas internos al centro urbano, articulando a partir de ello otras formas de dominación política y económica. Solo dos años después de su creación, en 1916, el internado ya contaba con 100 niños indígenas, y varias comunidades ya estaban asentadas a sus alrededores, bajo la vigilancia misionera (Uribe, 2013). Posteriormente, su área de influencia habría de incrementarse considerablemente. Para 1927, los indios que ocupaban las reducciones de San Antonio, en el río Guamues, "acostumbraban ya por esa época a viajar con frecuencia a Puerto Asís, donde tenían a sus hijos en el orfanato por ser éste el lugar en el cual recibían las clases de catecismo" (Gómez, 2015: 196).

El internado de Puerto Asís cerró sus puertas en los años 1970, misma década en la que también se dio por terminada la Prefectura.³² Por ello, adultos y ancianos siona que encontré en Nuevo Amanecer podían contar que en su niñez fueron llevados al internado a estudiar con los curas o con las monjas, cosa que algunos hacían con rabia y otros con orgullo. Francisco Piaguaje, a propósito de la celebración de los cien años de la presencia de monjas franciscanas en el municipio, recordó su experiencia:

Recuerdo al padre Cayetano, que consiguió un bote grande y como motorista a José Trejos, hijo de doña Macaria. Él fue el primer motorista de la misión capuchina. Consiguí

³² Aún así, gran parte de la educación en Putumayo y en otros departamentos amazónicos sigue en manos de religiosos. El antiguo internado se convirtió así en el colegio Ciudad de Asís, que continúa siendo administrado por monjas franciscanas.

un bote hasta Puerto Ospina [en la boca del río San Miguel] y subió recogiendo a todos los paisanos murui, quechuas y sionas. De tal manera fuimos internos acá: nos recogieron y vinimos con nuestras hermanas, primas y primos, y así entramos aquí a Puerto Asís, en el año 1962. En esos antaños era muy delicado conversar con las internas, porque había mucho respeto. La educación en esos años fue muy rígida, de parte y parte. Ahí servía el viejo adagio que dice "la letra con sangre, entra". Cada cual teníamos que están bien educaditos, porque el castigo era rejo (Presentación oral, octubre de 2014).

Como señala Gómez (2015), el siglo XX se caracterizó por los permanentes desplazamientos espaciales de coreguajes, ingas, kamsás, cofanes, sionas y uitotos, grupos indígenas de arraigo territorial en la región, como respuesta a las presiones de misioneros, traficantes, comerciantes y colonos que sistemáticamente comenzaron a ingresar a la región. Al mismo tiempo en que la acción misionera contribuía a su nucleación en pueblos de indios o en la órbita de asentamientos de colonos como Puerto Asís³³, muchos indígenas también la rechazaban, buscando el aislamiento geográfico allende las zonas bajo la presión de los colonizadores y constituyendo así zonas de refugio (Wasserstrom, 2014; Gómez, 2015). No obstante, ésta los alcanzaría, pues como señalé en la introducción, la colonización se intensificaría a partir de la década de 1950, cuando el bajo Putumayo, específicamente Orito, Puerto Asís y San Miguel fueron destino del éxodo campesino y del auge petrolero. Escribió a propósito Davis:

Mocoa siguió siendo un pueblo soñoliento después de la guerra con el Perú y de la construcción del camino de los capuchinos. Los cambios esperaron a finales de la década de 1940, cuando la violencia en el altiplano dispersó a los campesinos hacia la selva como las hojas de un árbol. Después, en la década de 1950, la Texaco descubrió petróleo y los habitantes de Puerto Asís se triplicaron en tres años. Antes de que uno se diera cuenta, hubo más comerciantes, ingenieros, soldados y mujeres de tacón alto que indios (*El río..* 2002: 219-222).

³³ Wasserstrom (2014) reporta cómo en 1914, con el establecimiento de nuevos límites político-administrativos entre Colombia y Ecuador, los misioneros capuchinos trasladaron comunidades cofanes ubicadas en el río San Miguel con el fin de que no salieran de su jurisdicción.

A diferencia de la población llegada con los auge quintero y cauchero³⁴, en este caso se trató de una población que, en su mayoría, continuó en la región vinculada con la expansión de la frontera agrícola incluso cuando disminuyó el auge petrolero en el año 1983. No en pocos casos, la búsqueda de tierras de los colonos migrantes -apoyada de manera marginal por el Estado colombiano- significó la pérdida de territorios para los indígenas asentados en las áreas de colonización. Así sucedió con los cofán del municipio de San Miguel, a quienes el auge petrolero de las décadas de 1960 y 1970 desplazó de sus territorios, con los inga que la inmigración en el medio Putumayo (Mocoa) contribuyó a concentrar en las áreas de Yunguillo, Descanse y Condagua, y con los siona, que desde los años 1960 comenzaron a verse cada vez más rodeados por colonos en distintos puntos del medio y bajo Putumayo (ver Gómez, 2006; Villa, 2004).

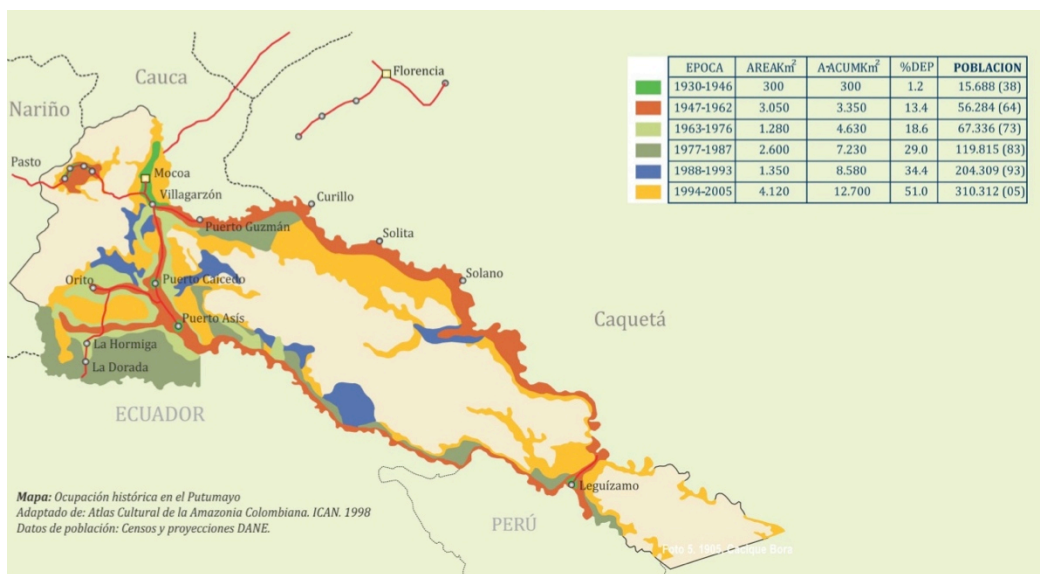


Figura 5. Procesos de ocupación en el Departamento de Putumayo, 1930-2005. Fuente: Gobernación de Putumayo, 2011.

³⁴ La caída mundial de los precios del caucho fue alrededor de 1914, lo que significó el abandono progresivo de su explotación en la región amazónica. Como señala Wasserstrom (2014), existen pocos datos de la manera en la que la explotación cauchera y, particularmente, la "cultura del terror" de la que habló Taussig (2012) afectó el área del Alto Caquetá -Putumayo en Colombia y al conjunto de grupos ubicados en el piedemonte ecuatoriano y peruano.

Por ello, desde el tiempo recordado por Francisco Piaguaje, las formas de subsistencia y ocupación territorial de los habitantes de Putumayo se han transformado significativamente. De igual forma, la conexión de poblados y asentamientos río abajo de Puerto Asís y de sus habitantes con el centro urbano no ha hecho más que incrementarse, al compás del aumento del intercambio de productos agrícolas y de aquellos extraídos por los indígenas y campesinos de la región en las sucesivas olas extractivas de pieles, maderas, oro (Gómez, 2006). Tras décadas de una vida pausada, marcada por el estancamiento demográfico, Puerto Asís creció para convertirse en un centro de gravedad monetario, comercial e institucional del Bajo Putumayo y en uno de los centros económicos más populosos e importantes de la Amazonia colombiana.³⁵

2. Migración y asimilación indígena en el contexto de la colonización campesina

Recurriendo a una metáfora espacial usada en la región, es posible concebir que la conexión del centro urbano con los poblados indígenas se ha construido históricamente a través de movimientos descendentes y ascendentes por el río. Comprende, por un lado, la llegada de población en su mayoría mestiza que, siguiendo el curso del río, convierte la selva en campo, abre trochas y caminos, y se acerca cada vez más a los territorios y poblados indígenas; y por otro, las respuestas de la población indígena que, desde río abajo, también ha buscado el contacto con las actividades y los pobladores del centro urbano.

³⁵ Puerto Asís fue elevado a municipio en 1967, siendo entonces el único centro político-administrativo de esta categoría en el Bajo Putumayo. Constituía entonces "El gran Puerto Asís", que se subdividió en varios municipios -Valle del Guamués (La Hormiga), Puerto Caicedo, Puerto Guzmán y San Miguel (La Dorada) cuyos centros poblados se consolidaron durante la época de la coca.

En los años 1980, varios antropólogos que trabajaban con los indígenas siona del resguardo Buena Vista, en la margen izquierda del río Putumayo, observaron y alertaron sobre los impactos de la masiva llegada de colonos a la región sobre su población (Chaves y Vieco, 1987; Langdon, 1984). En sintonía con el espíritu de la época, de este proceso no esperaban otra cosa que la asimilación a la sociedad dominante de la población indígena, que en sí, ya se encontraba bastante reducida en número y en espacios territoriales. Buena Vista, como señalé en el capítulo anterior, es el mayor, más antiguo y emblemático resguardo siona de Putumayo, creado como reserva en los años 1970. Para 1974, constituía el asentamiento siona más numeroso, con 180 habitantes de los 350 en que se estimaba el total de población de este grupo étnico (Chaves y Vieco, 1987).

Para ese entonces, población colona ya había establecido sus fincas en los márgenes de la reserva, y según Langdon (1984), con su presencia habían disminuido significativamente las posibilidades de caza y recolección para los indígenas. En el transcurso de pocas décadas, se habían dado importantes transformaciones económicas en el seno de esta comunidad: gran parte de las familias participaban en la economía de mercado a través de la venta de cosechas, maderas y pieles, y existía alta dependencia del trabajo asalariado para la subsistencia, cuya modalidad predominante era el trabajo en sociedad o por jornal de hombres con patrones blancos (Langdon, 1984; Chaves y Vieco, 1986). Las relaciones interétnicas, por su parte, se desenvolvían en el marco de la valoración negativa y frecuente explotación de los indígenas por parte de estos últimos, que muchos indígenas buscaban evadir situándose como productores campesinos y aproximándose a la sociedad mestiza (Chaves, 2006). En este contexto, Langdon (1984) también reportó el aumento de matrimonios interétnicos y del compadrazgo entre ambos grupos, con el que se afianzaban relaciones comerciales pero también se cobijaba a los hijos de los indígenas bajo la influencia de un blanco.

El trabajo de Langdon (1984) hizo especial referencia al estatus y al papel cambiante de las mujeres siona en estas condiciones.³⁶ Allí encontró una tendencia interesante, que nos permitirá reflexionar sobre los movimientos de los indígenas hacia el centro urbano y sobre los sentidos atribuidos estos desplazamientos. Según Langdon (1984), al compás del aumento de las relaciones entre sionas y colonos, muchas mujeres indígenas jóvenes de Buena Vista habían dejado la comunidad desde 1920. Dos razones eran las más frecuentes: la primera, porque se casaban con no sionas y, cada vez más frecuentemente, con colonos no indígenas; y la segunda, porque se iban a trabajar en el servicio doméstico para patrones blancos en Puerto Asís, en posiciones aseguradas por conocidos o por sus padrinos blancos del puerto.³⁷ Esto último sucedía con la aprobación y, en ocasiones, como sugerencia de sus padres, quienes consideraban que este trabajo ayudaba a las jóvenes a volverse obedientes y a aprender las tareas del hogar.

Para Langdon, era la posición "doblemente minoritaria" de estas jóvenes, esto es, como mujeres y como indígenas, la que les permitía integrarse en la sociedad mestiza. Ésta, sin embargo, no se realizaba en los mejores términos, por cuanto lo hacían desde el escalón más bajo de la jerarquía social: como empleadas en un oficio en el que reina el abuso y la explotación, o como esposas de un blanco y dependientes de él económicamente. Según varios de sus ejemplos, el abandono de la comunidad con destino principal a Puerto Asís -cuya proximidad era detonador de estos desplazamientos- también desembocaba en la asimilación de estas mujeres en el ámbito de la sociedad mestiza. Pocas volvían o se mantenían

³⁶ Jean Langdon realizó su trabajo en Putumayo en los años 1970 y principios de los años 1980 antes de la llegada de la coca y el narcotráfico a la región. Por lo tanto, sus análisis no dan cuenta de las importantes transformaciones que trajo la expansión de campos para su cultivo y de laboratorios de procesamiento de pasta base de cocaína en la región, así como de la subsecuente llegada de actores armados al territorio que aún hoy continúan en pugna por controlar esta economía.

³⁷ En la mayoría de los casos, estos trabajos las llevaban a Puerto Asís y, sólo desde ahí y de manera muy poco frecuente, podían viajar y establecerse en otras ciudades del país, como Pasto, Cali y Bogotá. Según Langdon, esto se realizaba sucedía a través de redes y contactos establecidos en Puerto Asís o cuando eran llevadas por los mismos patrones, y no de manera autónoma e individual.

en contacto con sus familias, pero más importante, con su partida contravenían la residencia en comunidad, enfatizada por Langdon (1984) como rasgo fundamental de mantenimiento de la identidad étnica.

El trabajo de Langdon resulta interesante porque expone cómo, en el contexto de la acelerada colonización de la década de 1950, se forjó una conexión entre los espacios rurales y el espacio urbano que hizo de este último un referente ineludible de la experiencia indígena. Varias de las trayectorias de vida que encontré en mi trabajo de campo en Puerto Asís así lo confirman. Así por ejemplo, para las personas de más de cuarenta años de Nuevo Amanecer, la generación de adultos del lugar, el "puerto" nunca había sido un lugar ajeno: desde jóvenes se dirigían periódicamente allí a vender productos agrícolas y pescado, a comprar remesa (nombre que se le da al mercado, víveres, etc.) y, en el caso de las mujeres, a emplearse en el servicio doméstico. En este sentido, podría plantearse a manera de hipótesis que la migración femenina descrita por Langdon un antecedente de una migración de carácter cíclico dirigida hacia Puerto Asís, que ha involucrado principalmente a mujeres jóvenes indígenas en el servicio doméstico.

Debe anotarse que esta relación con el centro urbano y sus pobladores diferiría significativamente de la que se había establecido en el periodo anterior de dominación misionera y colonización agrícola temprana, por cuanto la relativa autonomía económica y territorial indígena mantenida se vería transformada a partir de la mayor presión sobre la tierra ejercida por la colonización y por su incorporación a las esferas de la producción y el mercado. Esta "conquista de la Amazonia" (Jimeno 1989) constituyó un momento de profundas transformaciones del espacio económico y social del Bajo Putumayo, estuvo marcada por la impronta de la violencia y por la disputa por la apropiación territorial (Ramírez, 2001), manifestada en la violencia política y estructural que empujó a campesinos a colonizar la selva -y que se reproduce en su sucesivo desplazamiento a la

frontera de la colonización, dado que su producción y sus mejoras son apropiadas por quienes detentan el poder económico en el marco de lo que ha sido llamado "el ciclo de la colonización"-, así como en la violencia simbólica en las relaciones indígenas con la sociedad dominante, su normalización y la consecuente búsqueda de estos últimos del desmarcage de su condición étnica y de su integración subordinada.

El trabajo de Langdon permite reconocer una arista del lugar de los indígenas en el desarrollo de la colonización, así como reflexionar sobre la manera en la que la movilidad espacial hacia el centro urbano se identificaba con la desindigenización. Este fue, de hecho, su foco y preocupación central en el artículo ya citado. Escribiendo desde la perspectiva de quienes se "quedaban en la comunidad", tanto espacial como identitariamente, Langdon veía con tristeza la "fuga de mujeres" y encontraba en esta movilidad espacial y en el aumento del contacto interétnico la inevitable asimilación de los siona a la sociedad mestiza. En este sentido, su trabajo constituye un ejemplo del naturalismo en las ciencias sociales criticado por Gupta y Ferguson (2008), que lleva a identificar a un grupo culturalmente unitario con "un" territorio y visiones convencionales de la identidad, la cultura y el lugar en la interpretación antropológica. En un texto reciente a propósito de las transformaciones del chamanismo siona, la misma Langdon (2007) criticó la visión que orientaba su trabajo en Putumayo. Por ello, no es mi intención profundizar en ello aquí, ni tampoco discutir cómo o porqué esta predicción de asimilación, que Langdon compartía con la antropología de su época, no se cumplió.

Antes bien, con el ánimo de ampliar las perspectivas para interpretar la migración y el asentamiento indígena en los centros urbanos, quisiera dirigir la atención sobre otra forma de naturalismo presente en esta interpretación. Se trata de aquel que identifica al centro urbano con una sociedad mestiza, que se presume homogénea. Nada más lejano de la heterogeneidad de Puerto Asís, donde para el

año de 1964, 2349 de sus 2902 habitantes eran migrantes de distintas partes del país, muchos de los cuales eran considerados indígenas en sus regiones de origen (Domínguez, 1969). ¿Cuáles habrían sido las experiencias vivenciales de hombres y mujeres indígenas en esta "zona de contacto" (Pratt, 2010), en la que personas separadas geográfica e históricamente entraban en contacto entre sí? ¿Cuáles serían las características de este espacio urbano en formación, las interacciones e intercambios entre los distintos grupos que lo conformaban?



Figura 6. Inundación de los años 1980 en Puerto Asís. Fuente: archivo fotográfico del "Estudio Fotográfico Digital" de Puerto Asís.

Desafortunadamente, no podemos sino especular sobre cómo habría sido su situación, pues no fue el foco del trabajo de Langdon ni de otras investigaciones de la época seguir las trayectorias sociales de personas que compartieron un paso similar por Puerto Asís, ni mucho menos el de dar cuenta del tipo de sociedad urbana que se estaba produciendo en el lugar. Desde mi punto de vista, resulta una línea de investigación muy interesante, que supondría además desentrañar

trazos de la historia de conformación de la ciudad en un momento pululante. Con todo, aún podemos afirmar que, desde entonces, Puerto Asís constituye un espacio central en la movilidad que se fomenta en la colonización y un lugar histórico de encuentro interétnico. Se trata de un reconocimiento nada menor, en tanto permite comenzar a alterar las certidumbres que acompañan nuestras ideas frente a lo urbano, en especial, aquellas que nos hablan de su consistencia, estabilidad y autonomía frente a las dinámicas indígenas.

3. Razones de la urbanización indígena contemporánea

En los apartados anteriores quise enfatizar la historia de articulaciones en el espacio regional que han llevado a hombres y mujeres indígenas a las proximidades del centro urbano de Puerto Asís. De este recuento, se desprende que Puerto Asís constituye un centro que históricamente ha conectado a distintas regiones y pobladores de un *hinterland* transformando a partir del proceso de colonización. Este no es un espacio homogéneo, ni siquiera únicamente un espacio campesino y rural, sino también selvático, no completamente colonizado, donde distintos pobladores y regímenes territoriales coexisten, como fincas de colonos e indígenas, tituladas y no tituladas, resguardos y "monte".

Hoy, como sabemos, los y las siona siguen subiendo y bajando el río e instalándose en Puerto Asís, aunque en circunstancias distintas a las de las décadas reportadas por Langdon (1984), es decir, determinadas por las dinámicas de las colonizaciones y la subordinación indígena al proyecto misionero y al avance colonizador. Parto de la idea de que los cambios en el panorama étnico regional a partir de la emergencia de fuertes narrativas y reivindicaciones identitarias y de transformaciones en la orientación de las políticas públicas y la legislación referente a los indígenas en el país, que han influido en el

reposicionamiento de los actores étnicos frente a la sociedad colona, también han incidido en sus formas de movilidad hacia el centro urbano y en la manera en que se posicionan en él.

Retomo esta idea del estudio de Sánchez Silva (2012) sobre la movilidad espacial que desde los años 1980 ha emprendido la "gente de centro" del resguardo Predio-Putumayo³⁸ hacia las ciudades de Leticia y Bogotá. Siguiendo a Sánchez Silva, la movilidad indígena no puede entenderse sin considerar cómo la gobernabilidad multicultural ha configurado y transformado el proceso migratorio. A diferencia de un primer momento de esta migración, guiado por una "lógica de inserción subordinada" que hacía de ésta un hecho lineal y definitivo, la "lógica de integración diferencial" hoy predominante se refleja en un cambio en los motivos de la migración, vinculados a nuevas posibilidades de representación y liderazgo, en modificaciones de los espacios de inserción indígena en los centros urbanos - vinculados con la puesta en escena de la cultura- y en las maneras en las que los migrantes asumen y evalúan el proceso migratorio, ya no única ni necesariamente como una vía para el distanciamiento frente a la comunidad ni a los referentes sociales, económicos ni políticos del origen. En paralelo, como señalé en el capítulo anterior, en las últimas décadas los centros urbanos del país se han posicionado como escenarios para la construcción de narrativas, procesos identitarios indígenas y movilizaciones en pos del reconocimiento legal para el acceso a los derechos y servicios diferenciales del Estado. Si bien se trata de un lugar altamente disputado, no podemos soslayar el significado y la novedad que este cambio o, cuando menos, su posibilidad, representa en los destinos de los indígenas que se asientan en las ciudades.

³⁸ "Gente de centro" es una denominación bajo la cual se agrupan siete grupos de hombres y mujeres indígenas pertenecientes a las familias lingüísticas uitoto, bora, muinane, nonuya, miraña, ocaína y andoque, localizados desde principios del siglo XX en poblados multiétnicos del resguardo Predio Putumayo, situado al oriente del departamento del Amazonas entre los cauces de los ríos Caquetá y Putumayo (Sánchez Silva, 2012: 15).

Ahora bien, estas transformaciones y sus impactos en el caso de Nuevo Amanecer, que se analizarán con más detalle en el siguiente capítulo, se han desarrollado en paralelo a la consolidación de la región como escenario del conflicto armado a partir de la expansión de la economía de la coca, el ingreso de distintos actores armados ilegales en pugna por su control, y los cambios en las estrategias antinarcoóticos y contrainsurgentes. Esta situación hacen de la región del Bajo Putumayo un referente ejemplar de lo que ha sido llamado la "paradoja colombiana" (Bocarejo, 2008), en la que la apelación a los recursos, lenguajes y medios de la ley -específicamente aquí el ejercicio de los derechos multiculturales- corre en paralelo al desenvolvimiento de la violencia y las confrontaciones armadas entre la guerrilla, el estado y fuerzas paramilitares, que florecen entre campos de coca, la economía ilegal que sustenta al departamento.

Tras una breve contextualización del panorama del conflicto armado en Puerto Asís, en este apartado examinaré los relatos de tres familias siona de Nuevo Amanecer sobre su migración reciente a Puerto Asís, representativos de otras trayectorias familiares y personales que recogí en el trabajo de campo. Ellos exponen las razones más frecuentes para hacer del centro urbano su lugar de residencia, muestran cómo los destinos indígenas allí están ligados con estas condiciones del contexto regional y, al tiempo, permiten comenzar a delinear lo que significa el centro urbano y su vinculación al mismo para los grupos de indígenas de las áreas rurales adyacentes.

Aunque los primeros cultivos de coca aparecieron en Puerto Asís en 1978, y su primer *boom* se experimentó entre 1981 y 1987, no sería hasta finales de la década de 1990 que la subregión del Bajo Putumayo se consolidaría como la mayor productora de coca del país (en 2000, la superficie de hectáreas sembradas sería del 40% del nacional). La concentración y consolidación de la economía cocalera desempeñaron un papel determinante en la dinámica del aumento de la violencia en el departamento. Así, de la mano de los narcotraficantes del primer

auge cocalero en los años 1980 se dieron las primeras actividades paramilitares. Con el auspicio y la colaboración de la Fuerza Pública, los *combos* y los *masetos* (como se conocieron estos grupos) atemorizaban a los cultivadores, *raspachines* y demás trabajadores de la coca, asesinaron líderes comunitarios y entraron en guerra abierta contra la guerrilla de las FARC, que había ingresado a la región en 1984. En este contexto, las FARC comenzaron a defender a los campesinos de las arbitrariedades cometidas por los narcotraficantes y paramilitares, por lo cual ganaron su simpatía y apoyo. Al tiempo, buscaban imponer su monopolio de las armas (Centro de Memoria Histórica 2012). Según Ramírez (2001) y mis propias indagaciones, esta época es recordada como una de las más violentas de la historia reciente de Putumayo.

En 1991, la población de Puerto Asís, en asocio con las FARC, expulsó a los *masetos* (Ramírez, 2001). Este hecho marcaría el inicio de la hegemonía de este grupo armado en la región, que duraría hasta 1998, año en que el Bloque Sur Putumayo de las AUC entró a disputar el territorio. Esta segunda ola del paramilitarismo en la región llegó directamente a confrontar el poderío militar y el control territorial que las FARC habían obtenido a partir de casi una década de vinculación con la economía del narcotráfico. Su punto de ingreso en 1998 sería Puerto Asís, cuyo centro urbano y veredas más próximas comenzaron a ser ese mismo año escenario de muertes selectivas y de la instalación de retenes ilegales y campos de entrenamiento de paramilitares. Según varios autores, desde Puerto Asís comenzó la expansión paramilitar hacia otros municipios del Bajo Putumayo, caracterizada por la realización de numerosas masacres (como las de El Tigre, El Placer y La Dorada) y la búsqueda de debilitamiento de las estructuras urbanas de las milicias y de su estructura de impuestos a través de ajusticiamientos selectivos y amenazas al comercio (Centro de Memoria Histórica, 2012; Ramírez et al., 2010; Verdad Abierta, 2010).

La intensificación de la violencia en este periodo también está relacionada con la estrategia de militarización, fumigaciones y erradicación forzosa que caracterizó al Plan Colombia, aplicado en Putumayo desde 2000. Como señala Ramírez (2001), la coincidencia de coca, narcotráfico y guerrilla lleva, para la élite dominante, el presupuesto indiscutible de la generación de violencia y de acciones ilegales, lo cual legitima y prevé la implementación de medidas represivas por parte del estado y, a la vez, promueve la intensificación del paramilitarismo (2001: 48). Así, la década de 2000 en Putumayo estuvo marcada por la articulación de la lucha contrainsurgente y antinarcóticos, el apoyo paramilitar a la primera, y la instalación de una "cultura del terror" por parte de estos agentes, cuyo propósito era el control de la población (Cancimance, 2014).

En 2006, tuvo lugar la desmovilización del bloque paramilitar que actuó en el Bajo Putumayo desde finales desde los años 1990, hecho que cambiaría la dinámica del conflicto. Tras su dejación de armas -que tuvo lugar en el corregimiento de Santa Ana, en Puerto Asís- surgieron en Putumayo y en otros lugares del país nuevas estructuras armadas conocidas en el país como "bacrim" -abreviación de "bandas criminales"- que mantienen relaciones amigables u hostiles con los grupos guerrilleros según su convergencia o divergencia de intereses en torno al negocio del narcotráfico. Por otra parte, en octubre de este mismo año 2006 se lanzó el Plan Nacional de Consolidación, correspondiente a la segunda etapa del Plan Colombia que, como su nombre lo indica, busca afianzar lo logrado en recuperación territorial por parte del Estado en los años anteriores. En este contexto, los últimos siete años en el Bajo Putumayo han sido un periodo de reacomodos de los herederos de los paramilitares, la Fuerza Pública y la guerrilla, del que se destacan: el pacto de no agresión entre FARC y Bacrim, el repliegue guerrillero y sus redefiniciones tácticas para defender territorios y circuitos de movilidad, el aumento de pie de fuerza del ejército y la continuidad de agudos niveles de violencia (que se presenta en forma de combates entre guerrilla y ejército, asesinatos, amenazas, ejecuciones extrajudiciales, destierros), los que

siguen afectando a la población civil, dando forma a nuevos procesos de movilidad espacial, resignificación y resistencia (Centro de Memoria Histórica, 2012; Posso, 2012; Prieto, Rocha y Marín, 2014; Rocha, 2014).

3.1. Liderazgo indígena y movilidad espacial

Como en otras regiones del país, en Putumayo la década de 1990 experimentó los efectos de la promulgación de la nueva Constitución colombiana y los logros indígenas en materia de luchas políticas y territoriales. Desde entonces, los indígenas y sus organizaciones ocupan un lugar importante en los procesos políticos locales y regionales, y han sufrido una ola de discriminación positiva que, por lo menos en el discurso, pone su diferencia étnica y cultural como elemento constitutivo de la nación y del espacio regional amazónico (Chaves, 2010).

La historia de don Miguel Payaguaje, un hombre siona de sesenta años originario de Bajo Santa Helena³⁹, es reflejo de estos cambios. Miguel es un líder local, que en las últimas dos décadas ha detentado varios cargos de representación indígena en la política municipal. Según relata, su trabajo ha sido la principal causa de su asiento permanente en Puerto Asís desde 2002, cuando asumió la presidencia de la Asociación de Cabildos Indígenas del Municipio de Puerto Asís -OCIMPA. Desde el principio, adecuó la sede de la organización, que los cabildos habían comprado en 1998 gracias a una donación de la alcaldía, como su casa y como hogar de paso para los gobernadores de los cabildos indígenas que deben frecuentar Puerto Asís para realizar trámites frente a la alcaldía.

³⁹ Bajo Santa Helena es un cabildo río abajo del Putumayo, que no cuenta con titulación de resguardo. Está habitado por familias siona y un número importante de colonos. Según el censo del cabildo de 2010, contaba con 101 familias (398 personas) inscritas (ACIPS 2012).

Durante sus primeros tres años en Puerto Asís, Miguel vivió solo, mientras que su familia se mantuvo en la finca en Santa Helena. Esta forma de organización residencial contravenía el patrón más común de los hogares de la región observado en campo, en el que las mujeres migran con sus hijos mientras que sus esposos se mantienen realizando labores productivas en la finca (Villa, 2004). Posteriormente, su esposa y sus hijas menores llegaron a vivir con él en Puerto Asís, aunque sin abandonar totalmente la finca, lo que se vio facilitado por el hecho de que poco tiempo después comenzó el proceso de constitución de Nuevo Amanecer, en el que como se verá en el siguiente capítulo Miguel tuvo un papel muy importante.

Como líder comunitario y representante político, Miguel viaja constantemente a su lugar de origen, Santa Helena, a otros resguardos y veredas de Puerto Asís, así como a Mocoa, Bogotá, y demás lugares donde se le convoca a encuentros y reuniones. Sin embargo, en el marco del recrudecimiento de las pugnas entre actores armados de los años 2000 en Putumayo, su liderazgo y alta movilidad fueron fuente de problemas y amenazas. En el contexto del bajo Putumayo, esto significa moverse entre territorios donde la autoridad efectiva puede estar en manos de distintos actores armados, antagónicos entre sí, con cuyos ordenes se debe negociar. En concreto, la amenaza efectuada sobre la vida de Miguel da cuenta de un momento específico del conflicto -uno de los más álgidos hasta ahora- en el que los centros urbanos se encontraban en manos de paramilitares, mientras que las zonas rurales se mantenían en control de la guerrilla. Por ello mismo, la circulación entre estos lugares para distintos sujetos es, cuando menos, sospechosa, y continúa siendo restringida. En efecto, vale la pena señalar que recientemente, entre otras formas de control social ejercido por la guerrilla en sus zonas de dominio se encuentra la limitación de la movilidad espacial de

campesinos e indígenas de las áreas rurales hacia Puerto Asís, bajo pena de expulsión de las mismas⁴⁰. Según cuenta, en 2007:

Solamente por comentarios de la gente, me buscaron y me buscaron para matarme, que porque yo era paraco [paramilitar]. Y esas son cosas que hay veces un líder eso es lo que gana: amenazas, muerte y señalamiento. Entonces yo a lo último dije: ¿qué hago?. Pa' irme... no había forma. Entonces bajé la última vez [a Santa Helena] a despedirme de la familia, de la comunidad. Yo siempre iba los viernes y subía [a Puerto Asís] el lunes. Le decía a mi jefe que venía el lunes en la mañana, y así era. Entonces cuando yo llegué, cuando iba bajando de acá arriba la gente me decía: "Miguel, ¿usted para qué se vino? Mire acabamos de salir de una reunión en la que esta gente [la guerrilla] dice que usted lo van a... Mejor dicho, ni se asome". Y sí, que llegaba la gente de noche a preguntar por mí. Y sí, ya de todas maneras yo decía : "mi Dios sabrá". Me fui al Teteyé⁴¹, y en ese tiempo era que ellos mandaban. Invité dos compañeros líderes y me fui, y estuve ocho días por allá, hasta que ya me atendieron.

La valentía de Miguel, así como su apego a la política indígena y a los yajeceros fueron impulso para que, después de hablar con el comandante guerrillero, "se desvaneciera la amenaza", que según él se construyó sobre chismes de otros comuneros hacia él. Entonces, pudo continuar con el trabajo comunitario, con el que está altamente comprometido. Actualmente, Miguel es un personaje central en la intermediación de políticas estatales con dirigentes y pobladores indígenas de los cabildos y resguardos del municipio de Puerto Asís. En 2014 dejó su cargo como representante de la oficina de Asuntos Indígenas del Ministerio del Interior en Puerto Asís, y hoy es gestor cultural y representante indígena en la Cruz Roja. Como señalé, la participación de Miguel en instancias de representación política indígena hace necesario su asiento en la ciudad, pues este es el lugar desde donde se difunden los arreglos políticos institucionales. No obstante, su papel se asemeja al de una bisagra que conecta las áreas rurales con las dinámicas

⁴⁰ Manual de convivencia de las FARC de abril de 2014, charlas cotidianas.

⁴¹ Región de Puerto Asís que entonces era fortín guerrillero. Se encuentra en la zona limítrofe con Ecuador.

políticas urbanas, lo que le implicó no solo una residencia múltiple sino una movilidad espacial.

3.2. La amenaza del reclutamiento

En muchos casos, los destinos urbanos de los pobladores de la región se encuentran ligados con sus deseos de escapar de las regulaciones y disposiciones de la insurgencia que domina amplias áreas rurales. Esto es patente en el caso de Beatriz, la hija menor de una amplia parentela originaria de Granada, un caserío siona desaparecido y convertido en una vereda de colonos. Como sus hermanas mayores y otras mujeres siona de su edad, Beatriz -que hoy ronda los cuarenta años- vivió en Puerto Asís en su juventud, trabajando para una "patrona" en el servicio doméstico. Después, como ella misma dice, se "crió andando" y viajó por distintos ríos y trochas de Caquetá y Putumayo, comerciando y trabajando "en lo que fuera". Más adelante se instaló en el resguardo Buena Vista, en casa de una de sus hermanas mayores, donde tuvo sus hijos, pero en 2009 se *desplazó* a Nuevo Amanecer. Según cuenta:

Y es que la situación allá era muy pésima por el motivo de que yo tenía mis hijos jóvenes, en ese tiempo era Edwin, era Nancy, era Claudia... Y ya empezó la guerrilla de allá para acá, venga acá, y ya mis hijos estaban como emocionándose con ellos, para irse. Y había una que era de Buena Vista y se las daba de que era miliciana, y allá me estuvo sonsacando el hijo. Y entonces me daba como esa cosa... Hasta que yo tuve problemas con ella. Fui y le dije a ella que porqué me sonsacaba a mi hijo, que ella no tenía porqué hacerlo. Yo tuve problemas con ella; inclusive doña Ligia también tuvo problemas con ella porque le estaba sonsacando a Patricia, que era de la misma temporada. Entonces mi esposo dijo "No hay más de otra hija, juntemos nuestras cositas". Y dijo: "mil veces que se vayan para el ejército y no se vayan pal monte".

El caso de Beatriz no es excepcional, sino que como ella misma refiere al hablar de doña Ligia, su hermana, enfrentar el reclutamiento es un reto en las vidas de las familias con hijos jóvenes del resguardo. Más aún, lo ha sido desde hace mucho tiempo, pues la guerrilla lleva instalada en los territorios del Bajo Putumayo desde hace varias décadas, tiempo en el cual muchos indígenas han sido reclutados por este grupo irregular, cuyo saldo ha sido que la mayoría de mis interlocutores allí contaban con por lo menos un familiar muerto o desaparecido tras haberse unido a sus filas.⁴² Según mis observaciones, el temor al reclutamiento por parte de la guerrilla constituye un poderoso factor que impulsa la migración reciente de familias desde las zonas rurales al casco urbano. Sin embargo, según mi experiencia en campo, pocas veces es enunciado como tal con tanta franqueza. De hecho, sólo en otra ocasión abiertamente me comentaron que vivir en Puerto Asís estaba ligado con el deseo de no ingresar a la guerrilla. Una noche, uno de los jóvenes de Nuevo Amanecer me dijo que probablemente ese habría sido su destino, y añadió: "Si nos hubiéramos quedado en Buena Vista, ya seríamos muertos".

El ocultamiento generalizado del reclutamiento como una razón de la migración puede estar relacionado con el hecho de que ante los ojos de muchos de los involucrados en el fenómeno, el ingreso de jóvenes a las filas de los actores armados no aparece como un hecho forzado ni como un fenómeno al que se ven obligados a raíz de las carencias estructurales de las regiones marginales donde se encuentran. Como señaló Rueda (2010) refiriéndose a casos de Putumayo y Meta, el reclutamiento es un fenómeno complejo que involucra decisiones activas de niños, niñas y jóvenes, quienes responden a las tácticas sistemáticas de acercamientos, invitaciones y seducciones en espacios lúdicos o recreativos en las que los actores armados (legales e ilegales) movilizan carencias, inconformidades o necesidades emocionales de los jóvenes indígenas y

⁴² Según algunas estimaciones, un cincuenta por ciento de los integrantes de los Frentes 32 y 48 de la guerrilla que transitan por esta zona serían indígenas y, de los mismos, un número importante sería gente siona (Margarita Chaves, com. per. 2014).

campesinos como forma de incorporarlos a sus filas. En efecto, el joven de Buena Vista ya aludido también me relató que los miembros de la guerrilla llegaban a su comunidad a prometerles ingresos, un buen estado físico, fuerza y poder, así como enamorarlos con ayudantes y milicianos (hombres y mujeres) que, una vez ingresan al grupo, se esfuman.

Como señaló Rueda (2010), las fuerzas armadas estatales también se aproximan a las vidas de los pobladores de las áreas rurales de Putumayo donde ejercen control, a través de la realización de campañas cívico-militares de atención a las necesidades básicas, como apoyos en la construcción de caminos, brigadas de salud, entrega de útiles escolares, etc. La realización de estas actividades implica un involucramiento con la población que resulta sumamente peligroso en escenarios en los que el Ejército ésta es la única presencia efectiva del Estado: pone en riesgo a los miembros de la población civil de ser tachados sus colaboradores, hace porosa la distinción entre éstos y los combatientes y, al tiempo, aproxima a niños, niñas y adolescentes a las imágenes heroicas y favorables de la vida militar y de la guerra que circulan profusamente en estos escenarios. La Fuerza Pública no recluta menores de edad en el país, pero el servicio militar es obligatorio para los hombres mayores de 18 años, y de su prestación no tienden a escapar los jóvenes que viven en territorios dominados por la guerrilla. Según me relataron, los jóvenes de Buena Vista y de las veredas cercanas podían prestar el servicio militar -cuya duración es de un año- y retornar a su lugar de origen, siempre y cuando al volver se sometieran a una estricta vigilancia de sus actividades. Sin embargo, esto último no sucedía si los jóvenes toman la no tan inusual decisión de incorporarse al ejército después prestar el servicio y convertirse "[soldado] profesional" y por ende, en una persona proscrita en su lugar de origen. De manera sorprendente para mí, el largo y sistemático proceso de acercamiento de las Fuerzas Armadas a través de estas actividades también había calado en la vida de los pobladores rurales con los que interactué, y no fueron pocos los casos en que personas provenientes de las áreas en las que

la guerrilla ejerce control territorial y la justicia se habían enrolado al ejército, lo que constituye un motivo de expulsión de sus familias de las áreas rurales.



**Figura 7. Jóvenes pasando frente a un puesto militar del Ejército en Puerto Asís.
Fuente: fotografía tomada por la autora, 2014.**

Estas dos causales de la migración y el asentamiento de familias en el centro urbano remiten a presiones de actores armados que devienen detonantes para del desplazamiento forzado por parte de su legislación oficial. No obstante, pocas personas hacen uso de esta categoría para relatar y caracterizar su experiencia. Como señalé en la introducción, encontré una tensión frente a la identificación pública de los sujetos como "desplazados" o "víctimas" del conflicto armado, categorías movilizadas por la política estatal y el derecho internacional humanitario para la definición y la atención de los fenómenos y víctimas de la guerra. Esto no significaba que, como otras personas, no llevaran a cabo procesos legales individuales o familiares en busca de reparación dentro de los regímenes de

atención de la política estatal para estas poblaciones, sino que no existía la movilización de una identidad política como desplazados. Esta situación puede atribuirse al hecho de que estas movilizaciones debían tener lugar en un contexto teñido por la violencia persistente y el accionar de los grupos armados legales e ilegales. En efecto, más allá de más allá de considerarse o no como tal, era posible ver en estos casos el temor frente a la posibilidad (real o imaginaria) de retaliación por parte de los jefes guerrilleros que, por lo menos desde 2010, movilizan como parte de su "Manual de Convivencia" el castigo para quienes se nombren a sí mismos "desplazados por la guerrilla".

3.3. El bienestar de los hijos en la ciudad

Además de los impactos de la guerra y el conflicto armado, la búsqueda de mejores posibilidades de vida y de alternativas para el ascenso social son poderosas razones para migrar a las ciudades y cabeceras municipales. El caso de la familia de Francisco Piaguaje es expresión de esta búsqueda. Francisco es el hijo menor de don Pacho Piaguaje, un afamado taita siona que en los años 1980 participó en la revitalización del uso del yajé (ayahuasca, también llamado "remedio") en el país (ver Caicedo, 2010 y Langdon, 2007). Desde joven, Francisco tuvo una inclinación por seguir los estudios y se convirtió en informante de Álvaro Wheeler, un representante del Instituto Lingüístico de Verano que visitó la zona entre los años 1960 y 1980. A partir de esta experiencia, Francisco adquirió importantes competencias: se convirtió en docente, en uno de los pocos hablantes siona que sabe leer y escribir en su lengua, y en un eficaz intermediario de los siona frente a representantes de la sociedad mestiza.

Francisco era un habitante de renombre del resguardo Buena Vista, que ejerció el cargo de gobernador del resguardo en varias ocasiones. Esta posición, junto con

sus habilidades como profesor y hablante siona -requeridas sobre todo por profesionales no indígenas- , le implicaban salir del resguardo con frecuencia hacia Puerto Asís y Mocoa, principalmente. A pesar de los gastos de tiempo y dinero que ello le suponía, Francisco no había considerado dejar Buena Vista para trasladarse a Puerto Asís, una ubicación más favorable respecto a estas obligaciones. Sin embargo, hacia 2007, él y su familia tuvieron que hacerlo. Según su relato, la razón principal fueron sus hijos:

A ambos, a Eraldo y a Arely, les daban los ataques. A ambos, como mellizos, en un solo instante. Y una vez me llamaron y cuando fuimos a ver ya estaban de muerte estos muchachos. Todavía de noche, a las cuatro de la madrugada nos vinimos acá a Puerto Asís. Estaban mal, y empezamos a dar vueltas y vueltas, y no encontrábamos a nadie... Entonces don Domingo, el cuñado de mi mujer, dijo: "Allá hay un señor que cura". Y era don Pablo Giraldo. Entonces nos fuimos aventurando a dónde estaba él. Me había distinguido y me dijo: "yo lo distingo a usted, de cuando era joven". Y era que había ido con mi papá a tomar remedio [yajé]... Y bueno, él me dio la mano.

Todavía estábamos abajo, en Buena Vista. Pero en eso yo ya me vi muy mal, muy mal por la distancia sobre todo, con los muchachos enfermos... Entonces ya, me dijo don Pablo que allá [en Buena Vista] me habían puesto un entierro para que cualquiera de nosotros nos muriéramos. Y pues uno creía o no creía, pero más bien salir de allá... Entonces me dijeron que cogiera este lote, y ya me vine acá y se supo el dueño de este territorio, y hablé con el dueño y me dijo que le diera cincuenta mil pesos.

Para curar la enfermedad de sus hijos Francisco recurrió a un médico espiritista de Puerto Asís, que actuó sobre un mal que se consideraba no tenía orígenes biológicos, sino espirituales. En concreto, la enfermedad se entendía causada por algún tipo de brujería efectuada en el resguardo, por lo que todavía hoy sus hijos ven como una potencial fuente de enfermedad acercarse a estos terrenos⁴³. Poco después de este episodio, Francisco y su esposa dejaron a sus hijos en Puerto

⁴³ El tema de la brujería apareció en el trabajo de campo no solo asociado con las zonas de resguardo, sino como causa (entre otras) de enfermedades sufridas por la gente siona con la que conviví. En la literatura sobre el chamanismo, la brujería es un tema que aparece constantemente y considero que está relacionado con el tipo de relaciones sociales en el resguardo.

Asís, para que pudieran continuar sus estudios, y a partir de ello radicaron allí definitivamente. Doña Nubia Maniguaje, la esposa de Francisco, contó:

Yo vine [a Puerto Asís] por unos ocho días no más, a ver a mis hijos. En ese tiempo ellos ya estaban estudiando, y primeramente pues vinieron ellos solos. Y cómo allá pues ya no hubo... había colegio pero estudiaron hasta octavo no más, entonces de ahí en adelante ellos ya no podían seguir. Entonces nosotros, ¿qué íbamos a dejar a los hijos allá, si ellos querían estudiar? ¿qué los íbamos a dejar hasta ese curso no más? Entonces ya nos decidimos de sacarlos, para que sigan estudiando... Pero usted sabe que aunque ellos sean grandes siempre necesitan el calor de la mamá o del papá. En ese tiempo pues él [Francisco] estaba trabajando en el colegio en Puerto Asís, le dieron un contrato y él estaba con ellos. Después él se fue y me vine yo, por ocho días no más. En esos ocho días que yo estuve yo miré muy difícil para los hermanos: es que ahora ellos salen siquiera a las seis de la mañana, pero antes les tocaba salir a las cinco o cuatro y media, porque el bus los dejaba, y se iban sin desayuno, sin nada. Entonces a mí se me hizo duro, y yo me quedé primero hasta unas vacaciones que les dan en junio, y así me quedé.

A pesar del progresivo establecimiento de instituciones educativas en las veredas y resguardos -resultado en muchos casos de los esfuerzos organizativos de indígenas y colonos más que de la acción deliberada del estado (ver Torres, 2011)- éstas continúan sin ofrecer las mismas perspectivas que sus contrapartes de las áreas urbanas. En la mayoría de los casos, no ofrecen la secundaria completa pero además, es común encontrarse con la idea, por demás cierta, de que la calidad de la educación en ellas es mucho menor que la que se encuentra en la ciudad. Resulta importante recordar que, a partir de la constitución del internado, Puerto Asís ha sido un centro gravitacional para la población rural, indígena y no indígena, que desea terminar sus estudios. Esta no es una aspiración menor, pues el acceso a la educación ha sido desde hace varias décadas considerado como un camino para escapar a la marginación que muchos indígenas sufren frente a la sociedad mestiza (Cf. Langdon, 1984), y que hoy aparece como una perspectiva que ofrece condiciones para la movilidad social y las posibilidades de empleo urbano de los hijos.

En este capítulo he querido mostrar cómo la urbanización indígena reciente en Puerto Asís tiene antecedentes de migraciones y contactos previos de los indígenas con el centro urbano, derivadas de su papel como asiento de la institución misionera y del Estado, y como sitio de venta e intercambio de excedentes agrícolas y productos selváticos. Como analicé en la última parte del capítulo, el carácter de estas conexiones se ha transformado en las últimas décadas. Así, aunque la migración indígena continúa respondiendo al lugar central de Puerto Asís en la búsqueda de un proyecto educativo, ahora tiende a involucrar a amplios miembros de la familia. Por otra parte, se asocia cada vez más a la posibilidad estratégica que la urbanización ofrece a líderes y representantes indígenas que demandan el reconocimiento de los derechos étnicos. Por último, responde a las dinámicas conflictivas del contexto regional, principalmente a la presión que los grupos armados ejercen sobre los jóvenes de las áreas rurales.

Quisiera señalar algo más sobre este último punto. Desde hace décadas, el despliegue de distintos repertorios de violencia por el dominio territorial y el control de la producción de la cocaína por parte de los actores armados en conflicto (guerrilla, paramilitares y ejército) ha resultado en un escenario social y político muy complejo para la población civil. En lo que respecta a sus formas de ocupación territorial, puede decirse que ésta todavía se encuentra atrapada "entre el estado y la guerrilla", para retomar el título del famoso estudio de Ramírez (2001) sobre el movimiento de campesinos cocaleros de Putumayo de los años 1990. Como señala Chaves (2010), la población civil de las áreas rurales puede optar por someterse al control de los grupos insurgentes en los territorios rurales bajo su dominio o desplazarse a los centros urbanos regionales en busca de la magra seguridad que ofrecen a partir de la presencia de instituciones del estado

(Chaves, 2010). En este sentido, la violencia desatada en los campos amazónicos constituye un factor importante del crecimiento urbano de los últimos años, en el cual, como bien apuntó Arcila "la migración intrarregional del campo a las áreas urbanas [se desarrolla] en un contexto en el cual el primero expulsa población ("push") y las segundas, carentes de industria, techo y empleo formal, sin ser "pull" son las receptoras" (2001: 32). Es en el marco de este escenario en el que se produce la migración y el asentamiento indígena en Nuevo Amanecer, que será objeto de análisis en los siguientes capítulos de esta tesis.

CAPÍTULO TRES.

Nuevo Amanecer: la creación de un barrio indígena

El aumento poblacional reciente de la cabecera municipal de Puerto Asís por cuenta de la llegada de distintos flujos migratorios en la última década se hace evidente en el crecimiento de barrios y en la ampliación de su malla urbana sobre espacios periféricos. Sobre antiguos lotes ociosos de las veredas aledañas del costado nororiental de Puerto Asís se han consolidado barrios como El Poblado, Villa Paz y Villa Rosa -por nombrar los más populosos y recientes-, urbanizaciones ilegales producto de la invasión de predios privados, que hoy se encuentran en proceso de legalización. Estos barrios se caracterizan por contar con una infraestructura precaria de servicios públicos y vías de acceso, en los que muchos de sus pobladores han sido desplazados por el conflicto armado desde distintos municipios y áreas rurales (ACNUR, 2012). Desde el panorama que generan estos barrios, Puerto Asís se ha convertido en un pueblo hinchado, lleno de tugurios, como lo planteó Domínguez (2005) o mejor, en una "ciudad-refugio", como Sánchez Steiner (2012) denomina la reconfiguración territorial urbana producto de la migración forzada y el destierro rural que se desenvuelve en las pequeñas y medianas ciudades del oriente del país.

Nuevo Amanecer, foco de esta investigación, es un barrio que también surgió en estas condiciones. Sin embargo, junto con El Paraíso -un caserío que creció a su lado durante 2014- se encuentra en la dirección opuesta a la mayor parte de

urbanizaciones recientes, en dirección al río Putumayo. Nuevo Amanecer y El Paraíso se encuentran en un terreno en las afueras del área urbanizada del municipio ubicado en la jurisdicción de la vereda "Brisas del Hong Kong", cuya cercanía al río, de poco más de un kilómetro, convierte en una zona propensa a inundaciones y, por tanto, de alto riesgo para el establecimiento de viviendas. A pesar de ello, también se trata de una ubicación privilegiada, como sus mismos residentes lo reconocen, porque se encuentra, cuando mucho, a quince minutos de camino del centro de Puerto Asís.

Ahora bien, Nuevo Amanecer constituye un caso con características particulares frente a otros barrios creados en la ola reciente de urbanización de Puerto Asís. Por una parte, constituye el único barrio del municipio habitado mayoritariamente por población indígena, en su mayoría perteneciente a los grupos siona, embera, huitoto e inga. Esta es una característica reconocida por la mayoría de sus habitantes, indígenas y no indígenas, así como por funcionarios de entidades municipales encargadas del área de planeación y de la atención de la población indígena en programas de cultura, educación y salud, que ocasionalmente incluyen al barrio y a sus habitantes en sus trayectorias de atención institucional. Por otra parte, Nuevo Amanecer constituye un barrio en el que un grupo siona allí congregado -el más numeroso del asentamiento- adquirió reconocimiento como cabildo indígena por parte del Ministerio del Interior en 2013. En esta medida, representa un espacio central de la urbanización indígena reciente en Puerto Asís, que condensa el flujo de indígenas de distintas pertenencias étnicas hacia la cabecera municipal de Puerto Asís y la movilización de una figura organizacional colectiva indígena en el casco urbano.

Siguiendo a Alexiades y Peluso (2015), entiendo la urbanización indígena amazónica como un fenómeno que se manifiesta con la mayor presencia de indígenas en sus ciudades y cabeceras municipales, así como por el crecimiento de estos centros urbanos debido al incremento de población indígena allí

asentada. La urbanización indígena amazónica tiene muchas manifestaciones, distintas formas de ocupación territorial, dentro de las cuales Nuevo Amanecer representa una forma posible, caracterizada por la consolidación de un espacio residencial congregado de población indígena, y por tanto, de inscripción, construcción y reconstrucción de la etnicidad en el medio urbano por parte de los distintos grupos allí reunidos. A la vez, este espacio de urbanización indígena se caracteriza por la movilización de una figura organizativa colectiva por parte de un grupo particular, lo que constituye una fuente importante de su visibilidad y de su capacidad de interpelación a distintos agentes e instituciones, así como de potencial conflicto por cuenta de su transgresión a las políticas espaciales de la indigenidad (ver capítulo 1).

En este capítulo analizo los procesos sociales, políticos y materiales involucrados en la conformación de este espacio de convergencia de personas de distintos orígenes y pertenencias étnicas, quienes por razones relacionadas con el panorama expuesto en el anterior capítulo, decidieron hacerse de un lugar de residencia en la periferia urbana de Puerto Asís. El capítulo está dividido en cuatro apartados. En los dos primeros, abordo la historia de los procesos de apropiación y organización territorial del asentamiento, entre ellos las formas de acceso al terreno por parte de individuos y familias indígenas. En el siguiente, me enfoco en el proceso de constitución de identidades políticas indígenas en el lugar, prestando especial atención a la manera en la que se ha generado su doble valencia no sólo como barrio multiétnico sino como cabildo indígena siona. Por último, avanzo en la caracterización del espacio de Nuevo Amanecer como un "margen urbano", siguiendo la propuesta de Agier (2009; 2002), como forma de interpretar las tensiones de su aproximación al centro urbano y de destacar su papel en el proceso de constitución de la ciudad.

El capítulo está basado en los relatos sobre estos procesos recogidos en entrevistas y conversaciones informales con los habitantes actuales de Nuevo

Amanecer, así como en la observación de las prácticas y rutinas de intervención material del espacio del barrio y de sus hogares que realicé durante el trabajo de campo. Me aproximo a las instancias claves de la producción del espacio material y social de Nuevo Amanecer según los temas y episodios sobresalientes de las narraciones de sus habitantes, de lo cual se desprende que no intento dar cuenta aquí de la manera "objetiva" en la que se produjeron los acontecimientos ni construir una versión "oficial" de su historia.

1. A rescatar el "lote de los indígenas"

Existen dos formas de llegar a Nuevo Amanecer desde el centro de Puerto Asís, que la gente toma según realice el recorrido a pie, en moto o, menos frecuentemente, en taxi o carro particular. Ambos parten de calles cercanas al centro histórico de la ciudad, donde se encuentran la iglesia y el antiguo internado, hitos de su fundación, y llegan al barrio Villa Docente. Según la oficina de planeación de la ciudad, Villa Docente es el último reducto urbano de Puerto Asís en dirección al río Putumayo, pues lo que siguen son sus espacios peri-urbanos.⁴⁴ Si el recorrido se hace a pie, a un costado del Colegio Ciudad de Asís -antiguo internado del que hablé en el capítulo anterior- se desprende un camino corto, de unos doscientos metros, que se convierte en un puente de madera que cruza la quebrada Singuyá⁴⁵ y su pequeño oasis de vegetación, un respiro antes de dar lugar a un largo tramo, sin una pizca de sombra, que atraviesa Villa Docente. Por su parte, el camino que se toma en un transporte motorizado sigue la vía que del centro de la ciudad se dirige al puerto Hong Kong, que cruza el río Putumayo

⁴⁴ Un área peri-urbana se refiere a una zona de transición e interacción entre los paisajes rurales y urbanos, en el cual sus actividades características están juxtapuestas y el paisaje está sujeto a rápidas modificaciones inducidas por la actividad humana (Douglas, 2006 citado en Lasmar y Eloy, 2011).

⁴⁵ Significa "quebrada de las rodillas" siona. Como muchos otros lugares, toponimia indígena deformada a lo largo de los años. También se trataba del límite de la civilización según los mapas de la misión capuchina de las dos primeras décadas de Puerto Asís. Ver Academia Putumayense de Historia (2012).

hacia el corredor Puerto Vega-Teteyé, y se desvía junto al estadio de fútbol de la ciudad, que lo lleva a atravesar el barrio San Martín para llegar de nuevo a Villa Docente, llamado así por las construcciones que allí se realizaron para los profesores del colegio San Martín.

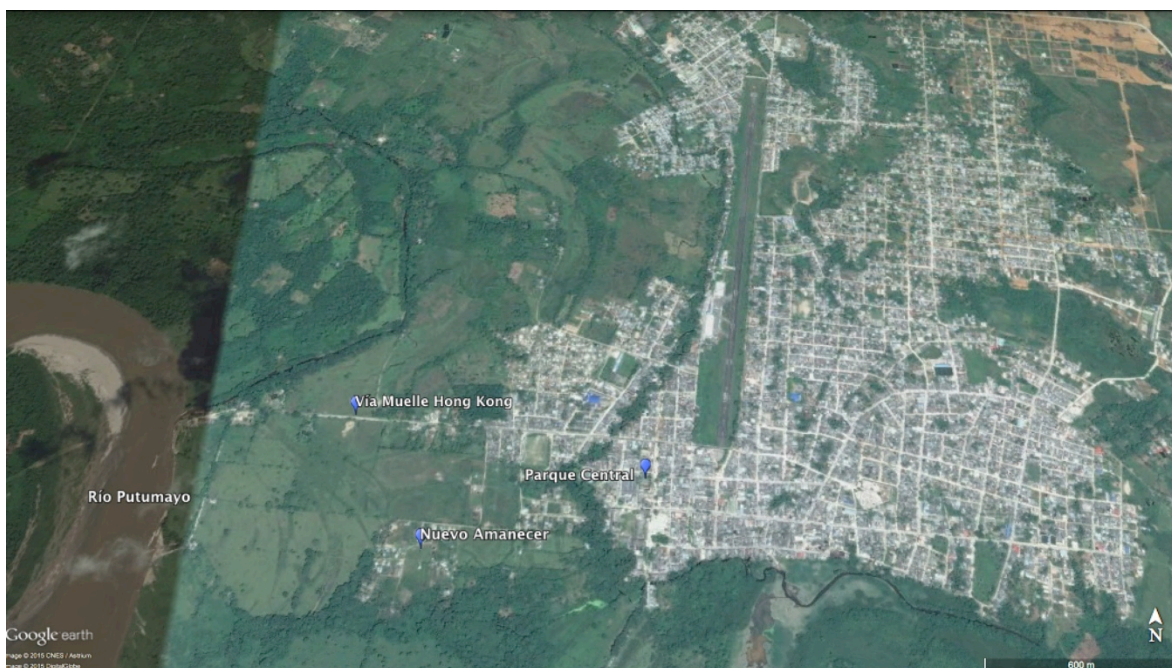


Figura 8. Mapa de Puerto Asís con indicación de la ubicación de Nuevo Amanecer.
Fuente: elaboración propia sobre imagen satelital de Google.

Del límite sur del barrio Villa Docente se desprende una amplia calle sin pavimentar, cercada por árboles, que se extiende por unos doscientos metros antes de llegar a Nuevo Amanecer. La primera fila de casas del barrio, una mezcla de construcciones antiguas y recientes de madera, material y hasta polisombra, se levanta respetando un límite invisible con el lote adyacente, un potrero propiedad de la Asociación de Campesinos del Municipio de Puerto Asís en el que ocasionalmente pastan vacas y caballos. El potrero está a un costado de la única

vía de acceso al barrio; de su otro lado, se encuentran las construcciones que ya conforman el barrio El Paraíso, otra urbanización reciente. En esta medida, el paisaje en los entornos de Nuevo Amanecer se configura como una salida de la aglomeración ruidosa, llena de motos y comercio, que constituye Puerto Asís en su centro.

Las cuarenta casas de Nuevo Amanecer se levantan sobre un terreno de ocho hectáreas que en 1995 fue entregado como una donación de la Diócesis de Mocoa-Sibundoy⁴⁶ a la Organización Indígena del Putumayo (OZIP) para la construcción de un centro cultural y de enseñanza de lenguas indígenas en Puerto Asís. De este acuerdo da fe un documento de entrega, que los pobladores de Nuevo Amanecer guardan celosamente, en el que se registró el carácter de la donación, las dimensiones del terreno entregado, así como el plazo de seis meses para la construcción de dicho centro que la Diócesis impuso como condición de validez del acuerdo.

Este acuerdo encarna el giro significativo en las relaciones entre la iglesia católica y las poblaciones indígenas que prefiguró y acompañó el clima de la promulgación constitucional. Sólo unas décadas atrás, ésta habría sido una concesión de tierras y de reconocimiento de derechos culturales inimaginable para una institución que, desde principios de siglo, tuvo en sus manos el destino de los indígenas con el fin de la aplicación de un proyecto civilizatorio. Este reconocimiento -sin duda tardío y limitado- revela el decline de este proyecto (Cf. Troyan, 2010), así como la capacidad de interpelación que había obtenido la OZIP, la organización política indígena más importante y de mayor antigüedad en el departamento.⁴⁷

⁴⁶ La Prefectura Apostólica del Caquetá fue elevada a Vicariato en 1930. Veinte años después, en 1951, fue suprimido y dividido en tres circunscripciones eclesiásticas. Entre ellas se encontraba el Vicariato Apostólico de Sibundoy, elevado a Diócesis en 1999.

⁴⁷ La OZIP fue creada en 1986 por los ingas del resguardo de Yunguillo, en inmediaciones de Mocoa, como resultado de procesos organizativos de la Organización Indígena Nacional (ONIC), en Putumayo. Desde su

Ahora bien, después de la entrega, el terreno donado por la Diócesis nunca se utilizó para estos propósitos, ni tampoco pasó legalmente de las manos de los religiosos a la organización indígena. En vez de ello, estuvo vacío y olvidado hasta que en 2006, líderes siona y embera de los cabildos Buena Vista, Santa Helena y La Italia de Puerto Asís comenzaron a impulsar el levantamiento de casas de los miembros de sus cabildos en lo que entonces llamaban "el lote de los indígenas", hoy Nuevo Amanecer. Según varios entrevistados, dos personas fueron las protagonistas de esta historia inicial de ocupación: Miguel Payoguaje y José Arias, líderes siona y embera de Santa Elena y La Italia, respectivamente.

Desde inicios de los años 2000, ambos se encontraban de manera permanente en Puerto Asís porque mantenían cargos de representación indígena en el municipio: el primero, como presidente de la asociación local de cabildos -OCIMPA⁴⁸- y el segundo, como gobernador del resguardo embera La Italia. Vivían en la casa de OCIMPA, ubicada en el barrio Las Colinas de Puerto Asís, que hasta hoy en día funciona como residencia de su presidente y como hogar de paso para visitantes indígenas a Puerto Asís. Según relata Miguel, fue en la búsqueda para conseguir una casa propia en Puerto Asís que conocieron de la existencia de un "lote para los indígenas":

Doña Ligia y mi esposa habían conversado para ver cómo hacían para que les dieran un lote en el barrio Veinte de Julio, que fue una invasión⁴⁹ que hicieron ahí. Ellas habían ido allá para que les den un solarcito y resulta que la respuesta que les dieron fue que los

creación, ha asumido la vocería de las comunidades indígenas del Medio y Bajo Putumayo, interviniendo notablemente en instancias gubernamentales de representación indígenas y en los procesos de consulta previa sobre impactos de la explotación petrolera. Esta organización ha sido cuestionada por contar con poco respaldo de las bases que representa (Chaves, 2001, Ramírez, 2002a). Quizás sintomático de ello es el hecho de que, más allá del nombre de quien realizó la gestión, las condiciones de entrega del lote no sean conocidas por los representantes políticos indígenas de Puerto Asís y por ningún miembro de Nuevo Amanecer.

⁴⁸ Su surgimiento data de la década de 1990, pero su existencia ha estado marcada por su inactividad y poca capacidad de gestión, que la ha hecho casi invisible. Como otras asociaciones locales de cabildos, fue creada para servir fortalecer las capacidades de negociación de las comunidades con instituciones estatales y privadas. Actualmente, cumple un papel de intermediación de los planes y proyectos de las autoridades municipales con los cabildos indígenas.

⁴⁹ Nombre que se le da en varias regiones del país a las urbanizaciones resultado del proceso de ocupar tierras de manera ilegal. Es realizado frecuentemente por "urbanizadores piratas"

indios tenían tierra, pero que no la sabíamos utilizar y que si se descuidaban esa tierra la iban a invadir. Y pues ya habían estado organizando el grupo para venir a meterse a esta tierra. Y van y me cuentan a mí y yo en la organización [OCIMPA] dije: "pues hagamos una minga". Entonces yo reuní a los gobernadores más cercanos y allá hice la propuesta de la minga y dijeron: "claro, vamos". Y como allá en la organización había un fondo, pues dijeron: "toca llamar a los gobernadores, a todos". Y pues yo dije: "sí, pues llámenlos, y la organización aporta la comida, pero solo la comida porque transporte no hay". Y entonces vino ese poco de gente, pero Santa Elena fue la mayor participación que invirtió aquí para poder rescatar esta tierra cuando ya se hizo la minga. (Entrevista Miguel Payoguaje).

Como relata Miguel, un aspecto central de la constitución de Nuevo Amanecer, que marcaría su destino desde un inicio, fue la convocatoria inicial a varios cabildos -primero los más cercanos, los siona, y después "todos"- y su participación en una *minga* para acceder al terreno, esto es, un tipo de trabajo comunitario para el beneficio colectivo. Aunque la palabra minga constituye una voz de origen andino, ya usada en tiempos prehispánicos, su uso se ha extendido entre las comunidades y organizaciones indígenas de varias regiones del país para denominar al trabajo comunitario, convocado usualmente para la realización de trabajo agrícola, obras de infraestructura, construcción de caminos, puentes, escuelas, entre otros.⁵⁰ No obstante, llama la atención que, en este caso, tenía como fin específico el de "rescatar" la tierra, convirtiéndose en una forma de acción directa en la que es posible entrever afinidades con la recuperación de territorios de resguardo, una de las modalidades más importantes de la lucha indígena en sus primeros años (Laurent, 2010).

Durante la "minga de recuperación" a la que hace referencia Miguel, se llevó a cabo el desmonte del terreno y el reconocimiento de los linderos del lote por parte de los convocados a ocuparla. Antes de realizarla, Miguel repartió a cada uno de los cabildos convocados de OCIMPA un sector de ochenta por cincuenta y seis

⁵⁰ Además de hacer referencia al trabajo colectivo, el término "minga" ha adquirido otras connotaciones. Fue adoptado para dar nombre al movimiento social "Minga de Resistencia Social y Comunitaria", convocada en octubre de 2008 por los indígenas del Cauca (ver Laurent, 2010) y también usado en la reflexión sobre el trabajo de campo colaborativo de la antropología comprometida de Rappaport (2005).

metros dentro del predio, medidos con anterioridad por José Arias y su familia en las primeras jornadas de inspección al lote. En el transcurso de estos eventos, la administración de los asuntos del lote pasó de manera informal de la OZIP a la OCIMPA. Fue entonces que se proyectaron las calles y manzanas que conformarían el asentamiento, dejando claro que su destino iba a ser la instalación de viviendas. Según el mismo José cuenta, participó con entusiasmo en la medición motivado por su interés de recibir el "pedacito de los embera", para poder construir allí una casa para los miembros de su numerosa familia. Para entonces, sus hijos ya se encontraban estudiando en Puerto Asís y vivían condiciones difíciles por el pago de rentas y servicios.

La repartición de lotes de Nuevo Amanecer se realizó entre los cabildos embera de La Italia, nasa de Alto Lorenzón, inga de Nukanchipa y El Palmar, el cabildo cofan Tssenene, uitoto de Monilla Amena, y los cabildos siona de Vegas de Santa Ana, Buena Vista, Santa Helena y Piñuña Blanco. Los diez sectores que les correspondieron fueron distribuidos uno al lado del otro, en el orden nombrado, en torno a los linderos exteriores del lote dictados por la vieja acta de entrega del terreno a la OZIP, que Miguel fue a buscar a Mocoa. Según relata, realizó esta distribución con el objetivo de "tapar" los frentes de acceso al lote ante los posibles invasores del predio, así como de despejar un área en el centro para la construcción futura de un centro cultural que sirviera a los propósitos iniciales de la donación. De momento, este espacio sólo ha sido utilizado para la construcción de un kiosko que funciona como sitio de reunión y escuela y continúa en su mayor parte libre de ocupación, por lo que es utilizado por los pobladores como espacio recreativo en el que se celebran partidos de fútbol y voleibol.



Figura 9. Vista de un sector de casas de Nuevo Amanecer. Fuente: fotografía tomada por la autora, 2014.

Afortunadamente, la asonada de una invasión no se sintió en Nuevo Amanecer, pero su rumor fue suficiente para motivar la ocupación del predio del "lote de los indígenas". Este hecho es relatado como una recuperación legítima de las tierras otorgadas a los indígenas. La participación de gobernadores de distintos cabildos indígenas en el proceso de apropiación del espacio, además de resultar necesaria para la movida de urgencia, tuvo importantes implicaciones en los posteriores procesos de constitución del espacio barrial. Una de las primeras y más evidentes consiste en su diferencia con la tendencia general de la "urbanización por invasión" (Ocampo, 2003) en el país, en la cual los agentes urbanizadores, una vez ocupado el predio, lo dividen en distintos lotes o solares que venden a distintos dueños particulares, no necesariamente relacionados entre sí con anterioridad más que por su necesidad compartida de tenencia de vivienda.

En contraste con ello, Nuevo Amanecer quedó constituido desde el principio como un barrio para la ocupación por parte de familias e individuos indígenas articulados

bajo figuras organizativas comunes, una organización de cabildos y diez de sus miembros, que corresponden a seis grupos indígenas distintos. También por ello, Nuevo Amanecer no resultaría poblado por un conjunto social homogéneo, sino por familias e individuos de distintas pertenencias étnicas, orígenes geográficos y distintas necesidades de vivienda y formas de relacionamiento con el centro urbano de Puerto Asís. La adscripción a las formas contemporáneas de representación y organización de las identidades políticas indígenas, los cabildos, tiene allí un peso significativo en la organización de las relaciones barriales en Nuevo Amanecer. Sin embargo, no por ello se debe pensar que este espacio de urbanización indígena es escenario de traslapes de las características de estos mismos cabildos desde una "realidad anterior". Antes bien, allí se defienden, actualizan y transforman las formas de adscripción y, en general, las relaciones con sus espacios sociales y materiales de origen, en especial cuando están territorializadas en un resguardo, en un proceso íntimamente relacionado con las necesidades de gestión y organización del espacio que impone la constitución de un barrio en las afueras de la ciudad.

2. Apropiación y constitución de un espacio barrial

Para comprender las negociaciones con las formas de adscripción a los cabildos de origen que han tenido lugar en Nuevo Amanecer, resulta importante analizar las operaciones sociales, materiales y simbólicas a partir de las cuales este espacio vacío, recuperado por los cabildos indígenas, fue constituido como un entorno barrial, en el que actualmente viven varias familias de diferentes orígenes y trayectorias. En el centro de este proceso de constitución del espacio barrial se encuentra un trabajo de apropiación, entendido como las formas de ocupación y uso a través de los han hecho suyo este espacio (Signorelli, 2006). Este proceso será objeto del análisis de este apartado, debido a su importancia para la

comprensión de los procesos a través de los cuales el mismo ha adquirido una identidad específica como lugar (Gupta y Ferguson, 2008).

Como en muchos otros lugares del mundo, la historia de Nuevo Amanecer es la de un entorno barrial levantado por las manos de sus propios habitantes. Sin embargo, esto no se realizó como una empresa guiada por una organización, articulada hacia un fin específico, como en el relato de la "recuperación". Una vez se parceló el lote, cada cabildo pasó a administrar los asuntos concernientes a la distribución y ocupación del terreno que les fue asignado. Por ello, el proceso tomó la forma y el ritmo que los distintos intereses y necesidades de sus miembros, así como las reglas particulares su organización social, le dictaban. En esta medida, no se trató de un proceso de ocupación y apropiación organizado ni, mucho menos, homogéneo, pero no por ello menos eficaz en la consolidación de un entorno barrial.

En un plano general, las políticas de ubicación y formas de relacionamiento con el centro urbano que caracteriza a cada cabildo de Puerto Asís permiten entender cómo se ha desarrollado el proceso (ver capítulo 1). En los casos de los cabildos ingas de Nukanchipa y Tssenene de los cofán, en los que la mayoría de sus miembros se encuentran ubicados de manera dispersa en la ciudad, no es una sorpresa que la totalidad de sus lotes se encuentren, hasta el momento, vacíos. "¿Para qué me voy a ir para allá, si aquí ya tengo mi casa?", respondió el gobernador cofán al preguntarle por qué no había utilizado el lote correspondiente de Nuevo Amanecer. Como éste, existen más casos que prueban que hacer una vivienda en este entorno de la periferia urbana no resultaba tan deseable para todos, como lo discutiré más adelante. Sin embargo, no se trató de un rechazo y miembros de otros cabildos, en especial de Santa Helena, Buena Vista y La Italia, iniciaron rápidamente la ocupación de sus respectivos lotes.

Ahora bien, así como los intereses de ocupación del terreno asignado variaban entre los distintos cabildos que detentaban un sector de Nuevo Amanecer, también lo hacían al interior de éstos. Los casos de los lotes de los cabildos de Buena Vista y La Italia, en los que me centraré a continuación, son referentes de ello.⁵¹ En ellos, su administración pasó a las manos de sus respectivos gobernadores, Eliseo Ocoquaje y José Arias, quienes los consignaron como un activo del cabildo para entregar a las familias e individuos que lo solicitaran. Al adjudicar a los gobernadores la capacidad de asignar los lotes, la cuestión de la organización y ocupación del terreno estuvo determinada por aspectos de la organización social y la política interna de cada cabildo. Así, las relaciones entre familias e individuos afiliados, sus instancias directivas y quiénes las ocupaban, lugares de residencia y distribución de tierra al interior del resguardo (de tenerlo), entre otros, fueron aspectos importantes de este proceso.

Como ya señalé en la introducción, en mi trabajo de campo no tuve oportunidad de conocer a fondo las dinámicas de los resguardos de donde son originarias las familias de Nuevo Amanecer, por lo que me es imposible abordar estos factores aquí.⁵² No obstante, a partir de las características actuales del entorno barrial y de los relatos de su constitución es posible afirmar algunas de sus características. En primer lugar, sobresale el interés por la construcción de un entorno familiar en el proceso de apropiación del barrio, cuyo resultado es que la mayoría de sus habitantes, en varios cabildos, constituyen núcleos de familias emparentadas entre sí. Según varios relatos, las posibilidades de habitación conjunta de grupos de parientes fueron activamente buscadas en la solicitud de terrenos. Así lo contó Beatriz, proveniente de Buena Vista y llegada a Nuevo Amanecer en 2009:

Quando me dijeron que unos solares eran para los indígenas, yo vine y me pedí un solar acá. Yo contaba con esta otra hija que mantenía cerca de [Puerto] Leguizamo, Claudia,

⁵¹ Se trata de los casos que conocí con mayor profundidad.

⁵² Insisto en que se trata de aspectos centrales para comprender la urbanización indígena contemporánea, así como en el hecho de que me es posible plantear mi argumento sin necesidad de ello.

entonces le pedí yo un solar a ella, el otro a Nancy, la otra hija mía, y este para mí... Me dieron tres. Y este otro si lo compré, se lo compré yo para mis otras dos hijas por 100.000 pesos a una cuñada de Nancy (Entrevista a Beatriz Yaiguaje).

Marcada por la dispersión familiar y el posterior reencuentro de las familias nucleares a partir de procedencias heterogéneas, distintos momentos y razones de llegada, la historia de Beatriz también permite analizar las condiciones iniciales de reclamación de terrenos en Nuevo Amanecer. Al hacer referencia a la ausencia de sus hijas y a la posibilidad de adquirir tres solares (de veinte que se dividieron), el relato de Beatriz deja ver que, en un inicio, existía poca demanda por los lotes de Nuevo Amanecer. Aún hoy, esta situación persiste en algunos lugares, reflejada en los casos de solares vacíos que constituyen aquello que la gente denomina un "lote de dueño conocido", con frecuencia, "un señor que vive en Buena Vista". Por ello, también era fácil que las personas cedieran su terreno adjudicado a otros a través de una compra relativamente económica, como en el caso de Beatriz. Más adelante reflexionaré sobre estas transacciones y la manera en que configuran nociones de propiedad en el entorno, cuando hable de las luchas por la legalización. De momento, me interesa señalar cómo, posterior a la "recuperación" del lote, una atmósfera de olvido y desinterés casi vuelve a caer sobre el terreno. Contó José Arias, entonces gobernador de La Italia, al respecto:

Yo recibí esto y ya hablé en la comunidad y me dijeron: "pues, sí si sirve". Algunitos de mis hermanos me dijeron: "sí, me da un lote a mí". Y yo empecé a dividir los lotes. Yo saqué dieciocho lotes, y de esos, pues algunos [los que viven en la parte "de arriba" del resguardo] dijeron que: "no, yo no quiero, que eso pa' qué por allá, que a mí no me sirve, no me sirve porque yo no salgo pa' Puerto Asís, yo salgo pal Tigre o La Hormiga". Entonces, de los dieciocho lotes pues ahí unos cogieron y otros no se quedaron... Algunos vinieron a mirar y nunca volvieron, que porque era feo... (Entrevista José Arias).

Este relato de José muestra que la noticia de la existencia de lotes en Nuevo Amanecer no fue recibida con entusiasmo unánime por parte de los miembros de su cabildo. De manera similar a lo señalado para Buena Vista, un resultado de ello

es que en el sector embera de La Italia, no todos los solares disponibles fueron ocupados de inmediato y, de hecho, actualmente, solo viven allí ocho familias, cuyos miembros están en su mayoría emparentados con José. En su relato, José señala dos razones para las negativas a ocupar el terreno asignado en el barrio. La primera está relacionada con el hecho de que Puerto Asís no constituye el referente urbano privilegiado de algunos de sus miembros, mientras que la segunda remite a la consideración de que el espacio recuperado no era idóneo ni deseable para la instalación de viviendas, "que porque era feo".

"Esto antes era feo" es, de hecho, una frase comúnmente utilizada por los habitantes de Nuevo Amanecer para referirse al estado del barrio en el pasado. Con ella, hacen una importante declaración sobre el trabajo de transformación de las condiciones materiales que han realizado desde su llegada, cargado de significados. Nuevo Amanecer se levantó sobre un terreno cenagoso, no usado por muchas décadas para la instalación de viviendas⁵³, cuya única limpieza conocida fue la que se realizó cuando se ofició la entrega del lote a la OZIP, a mitad de los años 1990. Por ello en 2006, sus futuros habitantes se encontraron con "puro monte, chuquio y rastrojo" y, al no llegar a un terreno listo para ser habitado, debieron poner toda su creatividad y esfuerzos para adecuar el espacio y poder construir allí un nuevo hogar.

Paulino, originario del cabildo La Italia y uno de los primeros habitantes de Nuevo Amanecer, recuerda que en el momento de su llegada sólo había una pequeña trocha de ingreso desde el barrio Villa Docente, creada por un vecino de Puerto Asís que por un tiempo ingresó al lote a criar marranos. Entonces, a través de mingas familiares y colectivas, Paulino amplió y rellenó el camino en el sector en el que está comprendida su casa, el primero al ingresar al lote y, a la vez, el más pantanoso. Comentó:

⁵³ Los mapas de la misión capuchina reproducidos en el trabajo de la Academia Putumayense de Historia (2012) muestran que allí - al occidente de la quebrada Singuiyá - habían dispuesto que se levantara el "pueblo de indios".

Todos los hijos trabajaban, cada minga, cada ocho días, arreglando el camino. Fuimos a traer los palos de por allá lejos, cruzando el río Putumayo, ¡y sacando esa madera casi nos ahogamos! Nosotros mismos lo cortamos y trajimos para empalancar y traer con las volquetas el balastro. Es que este lado era chuquio, esto antes era feo. Ahoritica es que se mira bonito porque por todo lado hicimos cuneta y así lo secamos, porque todo esto es relleno... yo me acuerdo cuando aquí, cuando llovía me daba el agua a la rodilla.

Por lo general, trabajos de gran envergadura como la apertura de caminos y la limpieza de terrenos se realizaron a través de mingas familiares, las más comunes, y también colectivas, en las que varios sectores participaban si se trataba de un área común. Orientadas a hacer habitable el terreno y mejorar las condiciones de vida de las familias, las mingas constituyeron espacios de conformación de una colectividad organizada y contribuyen a la construcción de una atmósfera de solidaridad y responsabilidad frente al espacio compartido. Así, a través de estas prácticas de transformación y apropiación del lugar, también se contribuye a la construcción de una identidad en torno al espacio común, que va más allá de adscripciones étnicas y vínculos familiares particulares que dividen al barrio.

Además, se trata de prácticas que han contribuido a valorizarlo, sirviendo a la atracción de cada vez más familias en los solares embera y siona, principalmente, pero también en los de los inga de El Palmar y el sector uitoto. Con todo, Nuevo Amanecer continúa siendo un barrio de infraestructura precaria, en el que un aguacero fuerte puede borrar de golpe los esfuerzos en el relleno de los espacios anegados, la apertura de caminos y la construcción de viviendas, entre otros, realizados durante años. Esta fragilidad, que hace necesaria la constante intervención sobre el espacio, no se reduce a un plano material, sino que también es inherente al plano social a partir del cual su apropiación es posible (Appadurai, 2001). Esta fragilidad fue enfatizada por sus habitantes durante mi trabajo de campo, que tuvo lugar en un momento de tensión frente al sentido de la

colectividad, aguzado tras el surgimiento del cabildo siona, del que hablaré más adelante.



Figura 10. Viviendas de una calle habitada por familias siona.
Fuente: fotografía tomada por la autora, 2014

Los relatos sobre el proceso de levantamiento de una casa en Nuevo Amanecer por parte de sus actuales habitantes también son fuente importante de referentes de los procesos de apropiación y constitución de un sentido del lugar en el espacio de Nuevo Amanecer. Por lo general, se trata de procesos apoyados por una red de parientes y conocidos que se encuentran en distintos puntos entre el lugar de origen y el destino, que colaboran en las distintas etapas de consecución del terreno, los materiales y construcción de la vivienda. No todas estas historias son compartidas con soltura y emoción, en tanto algunas acusan situaciones de mucha incertidumbre y precariedad para sus protagonistas, así como de la acción violenta que ha causado sus desplazamientos. Un caso excepcional es el de Braulio López, el primer habitante de Nuevo Amanecer, quien contó:

Un vecino me dio una posada cuando llegamos a acá a Puerto Asís y ahí se quedó Pedro [su hijo, amenazado por la guerrilla] durante un año. Ahí me enteré que en la comunidad

daban estos lotes donde estamos, entonces ya me dieron este solar. Nosotros trajimos la madera de allá de Buena Vista y cada que veníamos a ver a Pedro traíamos un viajecito. O sea toda esta madera de la casa fue la que teníamos allá, que se desbarató y se trajo todo para acá. Teníamos un motorcito, un motorcito que cambié por cinco millones de pesos, y con eso ya nos vinimos del todo. Como yo tenía muchos amigos negociantes, ellos me trajeron todos los chécheres de ahí. Entonces ya nos vinimos, y los tres hijos, Giovanni, Ubeimar y Pedro hicieron esta casa donde estamos. Aquí no había ni caminos, había un caminito ahí de la entrada de Villa Docente, hasta allá no más, entonces no había por donde entrar la madera. De ahí nosotros hicimos un camino, rellenamos por ahí para entrar con unas mulas y así paramos este rancho, a lo puro verracazos (Entrevista Braulio).

La historia de Braulio, que evoca la imagen de un caracol que se mueve con su casa a cuestas, es elocuente al mostrar el carácter definitivo de su traslado desde el resguardo de Buena Vista, así como la práctica de levantar en el espacio de Nuevo Amanecer una vivienda con sus mismos materiales y características. Hace décadas constituidas como viviendas unifamiliares, las casas indígenas de los campos amazónicos acostumbran a estar elevadas uno o dos metros del piso, sostenidas sobre pilares de madera, permitiendo así la protección de la vivienda frente a las inundaciones estacionales. Replicado en la constitución de las viviendas de varias familias siona, esta modalidad de construcción se ha transformado en muchos casos, con el ritmo de la ocupación, en una casa de "material" (cemento y ladrillo), preferida por su durabilidad. Una construcción de este tipo también es valorada como reflejo de los logros de la inserción económica y social en Puerto Asís de sus ocupantes y revela, en el sentido de la producción espacial del barrio, la constitución de un horizonte de permanencia en el lugar.

3. El surgimiento de un cabildo

Poco después de su llegada a Nuevo Amanecer, las familias siona y embera "fundadoras" conformaron una Junta de Acción Comunal, una de las figuras

administrativas más extendidas en el país para la asociación de la población en zonas rurales o urbanas. Se trata de una forma de organización civil establecida por los vecinos de un barrio o vereda para la promoción comunitaria, de la que Braulio López, el primer residente de Nuevo Amanecer, también fue su primer presidente. Según varios relatos, desde su constitución la Junta comenzó sumar esfuerzos y recursos de sus miembros para solucionar las necesidades del naciente asentamiento, lo que se realizaba principalmente a través de la reunión de sus pobladores en mingas de trabajo semanales y mensuales en las que se adelantaron los primeros trabajos de desmonte y apertura de caminos, centrales para la apropiación del espacio recién recuperado. Sin embargo, la Junta de Nuevo Amanecer no duraría mucho. Reproduciendo la historia de metamorfosis de estas instancias que acompañó al proceso de reetnización de los años 1990 (Chaves y Zambrano, 2006), ésta se transformó en cabildo sólo dos años después de constituida, a partir de lo cual comenzaría una historia de escisiones y trámites legales que llevaría a la doble valencia de Nuevo Amanecer como barrio y cabildo siona.

A través de la resolución 0073 del 24 de junio de 2013, un sector siona de Nuevo Amanecer de personas originarias de Buena Vista, se constituyó oficialmente como cabildo indígena reconocido por del Ministerio del Interior. Este cabildo agrupa actualmente a 35 familias, la mayoría siona residentes en el barrio, que constituyen casi la mitad de su población de familias de sionas, emberas, ingas, huitotos y mestizos. A diferencia de la porción siona que conformó el cabildo Nuevo Amanecer, estos residentes aún se encuentran afiliados a sus cabildos y resguardos de origen. ¿Qué razones tuvieron los primeros para conformar su propio cabildo y convertirse en una "nueva entidad", independiente de la comunidad de origen a la que se adjudicó el terreno? ¿Cómo lo lograron? ¿Por qué los otros no lo hicieron?

Al indagar por las razones para cambiar de la figura organizativa de Junta a cabildo, la respuesta evocada por varios líderes locales rayaba en lo evidente: "es que pues siendo indios, ¿cómo va a ser dizque junta?" (entrevista Ligia Payoguaje). Sin duda, la creación de un cabildo constituye un recurso importante de organización colectiva de los miembros de los grupos indígenas en el país, a partir de lo cual pueden contar con una instancia autónoma de representación frente a diversas instituciones del Estado. Más aún, apropiado como un espacio de revitalización étnica por el movimiento indígena, los cabildos también constituyen la célula de su organización, a partir de la cual comunidades específicas se incluyen en organizaciones de carácter local y regional -como OCIMPA y OZIP- o étnico -como ACIPS-. En este sentido, lo cual la búsqueda activa de constituirse por parte de los indígenas reunidos en Nuevo Amanecer supone un paso lógico y legítimo de su organización colectiva.

Aún así, el proceso de constitución de un cabildo en Nuevo Amanecer no deja de revestir cierta perplejidad. En un marco de rechazo generalizado de demandas de cabildos indígenas conformados en los centros urbanos de Putumayo⁵⁴, ¿por qué embarcarse en un tortuoso camino de reconocimiento de la indigenidad urbana, cuyas garantías son inciertas? ¿por qué darle la espalda al proceso de conformación de Nuevo Amanecer, cuya apropiación se realizó casi como una extensión territorial frente a los cabildos y resguardos de origen?

Según los líderes del cabildo Nuevo Amanecer, las relaciones de la comunidad de origen con el nuevo asentamiento fueron, desde el principio, ambiguas. A pesar de constituir una porción del resguardo en las afueras de Puerto Asís, las familias llegadas a Nuevo Amanecer sintieron abandono y "falta de colaboración" para el mejoramiento de las condiciones del barrio por parte de la comunidad de Buena Vista. Molestos por la falta de apoyo para la adecuación de espacios que,

⁵⁴ Me refiero principalmente a las dificultades de acceso al reconocimiento por parte de los nuevos cabildos, a la nula titulación de predios y garantía de acceso a derechos territoriales de las acciones estatales, a la baja jerarquía que ocupan los cabildos en áreas urbanas en esta organización. Para ampliación, ver capítulo 1.

argumentaban, en últimas también podrían ser para el usufructo del resguardo, consideraban que estos últimos no estaban dando a la comunidad reasentada lo que les correspondía por su papel en la recuperación del espacio.

Este distanciamiento se convertiría en oposición frente al resguardo de origen a partir de desacuerdos frente a los derechos de los pobladores de Nuevo Amanecer de participar en las distribuciones de transferencias económicas estatales recibidas por el resguardo. En tanto el cálculo de las retribuciones económicas responde al número de población afiliada al resguardo, las familias de Nuevo Amanecer consideraban que merecían una parte de la asignación de los dineros. No obstante, argumentan que esto nunca sucedió y que, incluso, miembros de la directiva del cabildo de Buena Vista llegaron a insinuar que debían aportar dinero para permanecer afiliados al cabildo. Esto generaría aún más descontento, aquel que, en últimas, motivó la decisión de conformar el cabildo, como cuenta Nubia Maniguaje:

Cómo éramos mayoría de Buena Vistas entonces pedimos auxilio a los de Buena Vista, que cómo nos podían colaborar, que por lo menos para una casa comunal... Y no quisieron. Aquí quedamos huérfanos. Y entonces ya organizaron para el cabildo, primero municipal. Ahí entonces les dije: "Bueno, si vamos a hacer cabildo hagámoslo, pero consultemos". Consultamos con los de Buena Vista a ver si nos daban y no, nada, no les interesaba conservar acá... Entonces dijimos: "bueno, hagamos el cabildo".

Las tensiones resultantes del alejamiento espacial (pero no necesariamente social) del resguardo a partir de la nueva ubicación residencial en Nuevo Amanecer no fueron exclusivas para el caso de los originarios de Buena Vista. También en el caso de los embera de La Italia se dio un eventual conflicto con las personas del resguardo de origen, por "no colaborar", que no terminó en la escisión de las facciones una vez su impulsor, José Arias, ponderó la dificultad de constitución de un nuevo cabildo embera en Puerto Asís en menos de una década de constituido el resguardo, más aún teniendo en cuenta que se encuentra

ubicado en la periferia urbana. Conflictos similares, al parecer, abundan en otras regiones del país donde la articulación de los indígenas con la sociedad regional se presenta en nuevas formas sociales y espaciales de proximidad en los centros urbanos. Un aspecto frecuente de estos conflictos, no especificado para el caso de Nuevo Amanecer en los relatos de cabildo pero sí en debates que pude presenciar sobre su representatividad política como *siona*, es la deslegitimación desde los resguardos de su identidad étnica por su proximidad por el centro urbano, también señalada en los casos estudiados por Tobón en Leticia (2005), Sevilla en Popayán y Del Cairo y Rozo (2010) en Florencia e Inírida.

Volviendo al caso de Nuevo Amanecer, la iniciativa se convirtió sin titubear en una decisión. Según relatan sus miembros, fue anunciada en el marco de un congreso del pueblo siona realizado en Buena Vista en 2009. Como era de esperarse, ésta no fue bien recibida ni por el cabildo ni por la ACIPS, quienes además de oponerse -por lo menos en el inicio- les auguraron que no conseguirían ser reconocidos. Sin embargo y, ante la sorpresa de todos, Nuevo Amanecer obtuvo con facilidad el reconocimiento como comunidad indígena por parte de la alcaldía municipal de Puerto Asís, y también la aún más importante resolución de existencia legítima de parte del Ministerio del Interior con rapidez, en 2013, solo un año después de haber iniciado los trámites. El significado de este último hecho se aprecia mejor al considerar que el cabildo siona de Mocoa, sede de la asociación ACIPS, no ha conseguido esta última distinción después de casi una década de conformado.

La consecución del reconocimiento como cabildo es enfatizada por sus mayores promotores, Francisco Piaguaje y Miguel Payoguaje, como un importante logro, a través del cual se le "dio valor" a una "zona que antes no tenía valor de nada" (entrevista a Miguel Payoguaje). Como ellos mismos señalan, varios factores se conjugaron para darle la agilidad mencionada. Por una parte, su habilidad en el manejo de los marcos legales y prácticas burocráticas (incluidas aquellas que

apelan a la "amistad") para la constitución de las asociaciones indígenas, pues sortearon sin problemas el cumplimiento de sus requisitos y orientaron su solicitud para adecuarse a los criterios técnico-políticos del reconocimiento.⁵⁵ Así, tomaron la decisión de no presentarse como un cabildo multiétnico, figura rechazada por no adecuarse a los criterios esencialistas de singularidad cultural que rigen los códigos de indigenidad del estado, y acudieron a estrategias de camuflaje para sus miembros no siona, varios de ellos mestizos residentes en el casco urbano, con el fin de que su heterogeneidad interna no fuera motivo de impugnación (Chaves, 2003).

Además de ello, persuadieron a familias que todavía detentaban pertenencia al cabildo de Buena Vista a que se afiliaran al cabildo sin que tuvieran que perder los derechos adquiridos con el resguardo. Esto se logró a través de la recomposición de sus unidades familiares y sus respectivas afiliaciones en sus censos. Así por ejemplo, en el caso de Nancy Madroñero, quien llegó a Nuevo Amanecer en compañía de su esposo y sus tres hijas, se efectuó de la siguiente manera: mientras su esposo se mantuvo afiliado a Buena Vista con una de sus hijas, ella se registró en Nuevo Amanecer con una de sus hijas, mientras que la mayor de ellas, que hoy tiene una hija de cuatro años, aparece como una familia independiente en el censo de este último cabildo.

Por otra parte, hay que reconocer la importante función que el certificado de entrega del lote de la Diócesis a la OZIP tuvo en otorgar validez a su demanda. Este papel, arrugado por la humedad del clima amazónico, tiene la característica de hacer de los habitantes de Nuevo Amanecer transgresores -por su invasión a un predio privado- y, a la vez, interlocutores legítimos, esto último al conectar su ocupación con el aval de altas instancias de los poderes y la política indígena

⁵⁵ Como ya he señalado, desde la década de 1990 éstos no han dejado de complejizarse. *Grosso modo*, consisten en la elaboración de una solicitud formal, la realización de un censo de afiliados, la elaboración de un reglamento interno, el envío de un compendio con muestras de su "cultura distintiva", y de sus antecedentes de conformación, así como su paso por un estudio etnológico -comisionado por Asuntos Indígenas- que certifica que constituyen una comunidad indígena legítima. Ver Chaves (2003) y Sevilla (2007).

regional. Así lo entiende Francisco Piaguaje, uno de los mayores gestores de la obtención del reconocimiento, para quien "todo lo que la OZIP recibió legalmente fue lo que sirvió para crear el cabildo tan ligero" (entrevista a Francisco Piaguaje). Además de servir a la justificación de la creación de Nuevo Amanecer, el antecedente de la donación a la OZIP también carga la promesa de un fuerte trabajo de revitalización cultural, algo en lo que los líderes de Nuevo Amanecer se encuentran muy comprometidos con el manejo cultural del poderoso alucinógeno yajé. Finalmente, se debe reconocer la cuestión de la autoctonía siona en el territorio de Puerto Asís como un factor que ayudó a la rápida conformación del cabildo. En el panorama de identificaciones indígenas disputadas en Putumayo (ver capítulo 1), contar con el estatus que deriva de saber que su presencia en el departamento de Putumayo sea conocida desde tiempos coloniales y nunca haya sido cuestionada, no es algo menor. De hecho, como se verá en el capítulo siguiente, ambos aspectos también son centrales en su búsqueda de constituir su legitimidad en su nuevo panorama social y espacial.

Desde 2013, la figura del cabildo siona ha logrado imponerse sobre otras formas de caracterizar el espacio -como la concepción de Nuevo Amanecer como un barrio multiétnico- ante los ojos de los más variados agentes externos: instituciones estatales, ONG que trabajan con la población indígena de Putumayo, antropólogos o trabajadores sociales, entre otros. En general, los residentes del barrio han aceptado este hecho, e incluso ven con buenos ojos el trabajo de intermediación del cabildo en asuntos relacionados con la atención a las carencias y necesidades sociales comunes, como los avances en la legalización del predio y la consecución de servicios públicos, que discutiré en el siguiente apartado. Sin embargo, también es cierto que existe un conflicto latente, pues los demás habitantes no esconden su preocupación de que la estructura de autoridad y representación del cabildo Nuevo Amanecer pueda actuar en nombre de ellos, especialmente al momento de tratar con instituciones estatales, sin que los haga partícipes de los beneficios de sus gestiones. Aún más, algunas personas

describen que la falta de preocupación por las iniciativas comunes que acusó al barrio y que pude percibir en mi trabajo de campo era una de las consecuencias importantes del surgimiento del cabildo y de su liderazgo.

4. Nuevo Amanecer como un margen urbano

Hasta el momento, en este capítulo he dado cuenta de la diversidad de flujos que constituyeron Nuevo Amanecer y de las maneras a través de las cuales las familias e individuos indígenas allí asentados se han enfrentado a los desafíos políticos, sociales y materiales de construir un hogar en este entorno peri-urbano. Este recuento ha sido inspirado por el trabajo de Agier (2009; 2002), cuya utilidad para analizar la urbanización indígena amazónica radica en su propuesta de dirigir la atención hacia los procesos urbanización que tienen lugar en espacios marginales y que van formando lo que la gente, después, llama ciudad. Agier llama a estos espacios "márgenes urbanos", lugares que crecen en condiciones de incertidumbre y en los que la vida no está completamente estabilizada sobre el plano material o provista de la institucionalidad que generalmente se le atribuyen a la ciudad. Por encontrarse *al borde* de lo urbano, estos asentamientos informan sobre los procesos a través de los cuales individuos y grupos sociales construyen la ciudad en el ámbito material, cultural y político, negociando constantemente con los ordenes sociales responsables de la relegación urbana de la que son objeto. Para Agier, sus dinámicas constituyen objetos legítimos de una etnografía de la ciudad que, desde su propuesta teórico-metodológica, debe dejar de preguntarse qué es la ciudad -una pregunta por una esencia intangible y normativa-, y comenzar a analizar cómo se constituye como tal.⁵⁶

⁵⁶ Su propuesta se puede ubicar en la perspectiva teórica que postula la centralidad del papel de la sociedad y los individuos en la construcción de la ciudad y no al revés (Signorelli, 1999).

En sus sentidos físico y metafórico, el concepto de margen resulta adecuado para caracterizar las dinámicas de urbanización indígena de Nuevo Amanecer y, en particular, las tensiones y negociaciones en torno a la identificación urbana que la caracterizan. A pesar de los distintos procesos de intervención y apropiación material realizados con el fin de hacer habitable el espacio -apertura de caminos, limpieza de los terrenos y levantamiento de casas-, allí la vida continúa teniendo lugar en condiciones de marginalidad y precariedad. Éstas se manifiestan con fuerza en la persistente indefinición y el carácter ilegal de su asentamiento. "Toda antropología de los márgenes urbanos descubre su sentido dentro de una antropología de "los márgenes del Estado", escribió Agier (2002: 12), dirigiendo la atención a que su carácter de margen no puede entenderse únicamente en un sentido espacial, sino también político. Desde esta perspectiva, estos espacios extra-territoriales condensan una forma de existencia social marcada por diversas dominaciones y exclusiones económicas, políticas, étnicas y culturales, no desligadas del hecho de que constituyen periferias en las que el Estado está constantemente redefiniendo sus modos de gobernar y legislar (ver Das y Poole, 2008).

El concepto de margen, como otras categorías antropológicas contemporáneas construidas desde un sentido -no siempre espacial- de separación y diferencia, deriva su potencial analítico de permitir explorar la construcción y los límites de oposiciones como las de centro y periferia, legal e ilegal, urbano y rural, por nombrar algunas (Das y Poole, 2008; Harms et al., 2014). Más aún, por tratarse justamente de márgenes de su estabilidad discursiva, son también zonas de impredecibilidad, en las que la experiencia cotidiana de quienes viven en ellos oscila entre la exclusión y el empoderamiento (Harms, 2010; Tsing, 1994).

En este apartado, describiré la manera en que los habitantes de Nuevo Amanecer, desde su posición marginal, buscan interpelar a los distintos ordenes que los recluyen y mover sus fronteras hasta su espacio vital en el contexto de sus

demandas por la legalización del asentamiento y por la consecución de servicios públicos. A la vez, describiré la manera cómo el mismo proceso se encuentra marcado por la tensión entre la afiliación a formas de organización de las relaciones interétnicas influenciadas por el multiculturalismo y las posibilidades de acción social colectiva como barrio, lo que también constituye un aspecto central de su constitución como un margen urbano.

4.1. La conexión eléctrica

La primera vez que visité Nuevo Amanecer, en abril de 2014, no había servicio de energía eléctrica en el barrio que no emanara de plantas eléctricas de gasolina, la forma más común en las que las comunidades rurales del país se hacen del servicio en los lugares donde no llega el tendido eléctrico. Las plantas eléctricas son máquinas costosas, que gastan varios galones de gasolina por solo una hora de operación. Por tanto, su posesión y uso en Nuevo Amanecer, como en cualquier otro lugar donde son requeridas, estaba restringido a unos cuantos hogares con capacidad adquisitiva y limitado a ocasiones especiales o a un par de horas en la noche, en las que se veían las novelas y se cargaban los celulares.

Cuando regresé cinco meses después, en septiembre, ya había fluido eléctrico en todas las casas del barrio, resultado de la acción conjunta que los vecinos de Nuevo Amanecer y de El Paraíso, el barrio de colonos adyacente que se consolidó a lo largo de 2014, realizaron en junio para conectarse de manera ilegal al transformador ubicado en el barrio Villa Docente. La gestión de la conexión involucró a todos los residentes de ambos barrios, que en el caso de Nuevo Amanecer siguió su organización por cabildos. En el cabildo siona, los residentes de cada una de las viviendas tuvieron que aportar una cuota de 34.000 pesos, que junto con los demás aportes sirvió para cubrir los gastos de materiales y el pago a

un técnico de la empresa de energía que "se colgó" del transformador de Villa Docente y extendió el tendido a todas las casas.



Figura 11. Instalación eléctrica de una casa de Nuevo Amanecer. Nótese detrás la antena de televisión satelital. Fuente: fotografía tomada por la autora, 2014.

El fluido constante de energía eléctrica significó cambios pequeños pero importantes en la vida de los habitantes. En los hogares comenzaron a aparecer ollas eléctricas para hacer el arroz, refrigeradoras y lavadoras; también se volvió común escuchar a cualquier hora del día música a todo volumen o encontrar a las familias reunidas alrededor de la televisión. Ninguno de estos aparatos eran desconocidos para sus habitantes, pero desde entonces y, en poco tiempo, integrarlos a la cotidianidad de más hogares se convirtió en algo mucho más sencillo y, aparentemente, gratuito. Con todo, la conexión al servicio eléctrico que

mantenían los hogares de Nuevo Amanecer era sumamente precaria e inestable, algo que fui notando poco a poco. Las bombillas eléctricas en cada casa eran limitadas y daban poca luz, en especial cuando se encendían varias al tiempo (lo que, en ausencia de interruptores, se hacía enroscando el bombillo); en la noche, ningún refrigerador tenía agua fría, mucho menos hielo, pues no recibían la potencia suficiente para funcionar; los celulares y computadores cargaban sus baterías solo al cabo de muchas horas; y los grandes aparatos, como refrigeradoras y lavadoras compradas con esfuerzo y con el prospecto de hacer la vida más fácil, no se usaban, pues con la poca corriente que emanaba del transformador vecino era imposible usarlos o ello llevaba rápidamente a su daño.

Por cinco días de diciembre, el barrio se quedó de nuevo sin energía, mostrando las tensiones de la acción colectiva y la exclusiones a las que eran sujetos los habitantes de este "margen urbano" en sus demandas por mejores condiciones de vida. No se trató, por lo menos en principio, de una desconexión realizada porque la empresa de energía se dedicara a cazar conexiones ilegales, las cuales son bien frecuentes en Puerto Asís. Antes bien, fue una cuestión de mala suerte. Un viernes en la noche, a eso de las once, un camión que atravesaba el barrio Villa Docente rozó los cables de la energía y provocó un corto que averió el transformador. Al día siguiente, cuando los técnicos de la empresa de energía de Puerto Asís fueron a reparar el daño, se percataron de la conexión ilegal y procedieron a cortarla. Justo ese día había mucha gente en el barrio, por ser sábado, y el evento no pasó desapercibido. Los vecinos que vieron llegar a la empresa se apresuraron a llamar a más pobladores, con la idea de que juntos pudieran evitar el corte. Fue entonces cuando una veintena de personas, en su mayoría niños, rodearon a los dos técnicos, visiblemente asustados, y les reclamaron: "El gerente nunca nos da la cara", se quejaban algunos. Otros, estaban atentos a Claudia Madroñero, la gobernadora del cabildo Nuevo Amanecer, que en el momento del corte intentaba comunicarse con el personero, un funcionario de gobierno que actúa como defensor de derechos humanos y

veedor ciudadano, para que interviniera y defendiera su acceso al servicio.⁵⁷ De manera notable, en este episodio se pudo ver cómo la capacidad de representación y de movilización de conexiones políticas del barrio recaía sobre la figura del cabildo, cuyo accionar se debe ubicar en el marco de aquello que Chaterjee (2011) denominó "la política de los gobernados", que emerge como posibilidad en la red de relaciones entre personas mediada por su agencia en cuanto sujetos de políticas de la gubernamentalidad. Después de dos años en el cargo, su gobernadora ya era sumamente hábil en dirigir las demandas de atención de "la comunidad" de Nuevo Amanecer en programas de bienestar y apoyos a la superación de carencias sociales a un campo creciente de conexiones políticas -funcionarios de gobierno, representantes de partidos políticos, empresas privadas-, utilizando estratégicamente su identificación como un grupo de población indígena y no en pocas ocasiones del hecho de que pueden votar.

Al final los esfuerzos de la gobernadora y de los demás presentes fueron infructuosos. Uno de los empleados logró subirse al poste de luz de donde salía el cable hacia Nuevo Amanecer, mientras que el otro lo esperaba sin despegarse de su moto. En pocos minutos realizaron el corte, hecho que los vecinos de Nuevo Amanecer aceptaron sin dejar de señalar que, sencillamente, se volverían a conectar y que no aceptarían que se llevaran el cable y los materiales allí invertidos. "Eso es de nosotros", dijo uno de los hombres que se apresuró a recoger los cables y clavijas que caían desde la altura, antes de que llegara a ellos el empleado de la empresa. Al final del episodio, cuando los técnicos ya habían empacado todo y estaban listos para arrancar en la moto, doña Betty, una de las personas más enfurecidas por el hecho les dijo: "Y por aquí no vuelvan, que hay indios comegente". A ésta le siguió, pocos minutos después, una afirmación que condensa tanto el sentimiento exclusión y marginalidad histórica como la voluntad

⁵⁷ La personería es una institución de carácter municipal que según la ley actúa como defensor de derechos humanos y veedor ciudadano. Sin embargo, casi siempre es un puesto que ocupa una persona con aspiraciones políticas a la alcaldía, elegido por los miembros del concejo municipal y no por los ciudadanos.

de revertirlo: “Nos vamos a volver a pegar. Seremos indios pero tenemos derecho [al servicio]”.

En los días siguientes, la situación de la falta de energía eléctrica estuvo en el centro de muchas conversaciones. Mientras que algunos, especialmente los mayores, se mostraban aliviados de la tranquilidad se sentía y recordaban que así, en silencio, había transcurrido gran parte de su juventud, los niños y más jóvenes se veían desesperados por no tener acceso a las distracciones a las que se habían acostumbrado; otros proferían quejas sobre los vecinos, a quienes atribuían un alto consumo del servicio -que se comenzó a considerar como razón del daño ocurrido- o sobre su "falta de colaboración" en el momento de la desconexión, puesto que algunos no quisieron salir de sus casas o detenerse a apoyar a sus vecinos cuando pasaron por ahí, en dirección al centro. La queja, especialmente fuerte en el cabildo Nuevo Amanecer, era que los demás querían que siempre se ocuparan de los problemas. Fue entonces que la gobernadora decidió "castigar" al barrio y no mover un dedo para volver a conectar la energía, lo que motivó que fueran otros los que se organizaran y consiguieran que, al cabo de cuatro días, se realizar una nueva conexión por un precio de 200.000 pesos.

En el transcurso de estos días, quedó clara la necesidad del servicio para los vecinos de Nuevo Amanecer, así como el hecho de que, desde hace tiempo, venían demandando la conexión con la red eléctrica del municipio. Además de las historias de reuniones con representantes de la empresa de energía que nunca se concretaban, los habitantes de Nuevo Amanecer tenían pruebas de sus demandas de acceso al servicio en distintas cartas que reposaban en el archivo del cabildo. Dirigidas a la gerente de la Empresa de Energía del Bajo Putumayo y fechadas desde febrero de 2012, éstas rezaban:

Respetada doctora, por medio del presente le estamos solicitando los abajo firmantes y la comunidad en general, nos instalen el alumbrado público en nuestra comunidad, actualmente habitamos 50 familias beneficiarias a este servicio. Existe ya un comité de

energía en la comunidad para ejecución, veeduría y desarrollo de la misma, además ya contamos con un proyecto en manos, para una concertación al servicio.

Si dado esto no hay atención ni respuesta urgente, nos miramos en la obligación de una y otra forma ubicarnos y acogernos de cualquier lugar para nuestro servicio.

A pesar de su insistencia, esta y otras solicitudes para la instalación servicios públicos (acueducto, alcantarillado, vías) en Nuevo Amanecer eran rechazadas por las empresas proveedoras y por la alcaldía, según las cuales era imposible intervenir o realizar obras de infraestructura porque sus viviendas se encontraban en un predio privado. Frente a ello, los residentes del barrio convenían en la necesidad de avanzar en los trámites de legalización de la ocupación, con el fin de que se pudieran realizar estas obras, sin dejar de expresar su perplejidad porque ello no parecía ser una un obstáculo para proveer energía eléctrica y alumbrado público a un sector de casas de Villa Docente que también se encontraban dentro de los límites del lote que la curia debía legalizar.

4.2. Luchas y conflictos en torno a la legalización

Como señalé al inicio de este capítulo, los trámites para traspasar el terreno donado a la OZIP nunca se realizaron y por ello hoy los residentes de Nuevo Amanecer se encuentran ocupando un predio que pertenece a la iglesia de manera ilegal. La búsqueda de legalización de los predios de Nuevo Amanecer constituye una preocupación importante de sus habitantes en su deseo de tener acceso a mejores condiciones de vida y de evitar un posible despojo a manos de la iglesia, institución con la cual las relaciones pasaron, en el transcurso de 2014, del rechazo de la ocupación y la amenaza del desalojo a la promesa de la titulación del predio.

La búsqueda de la legalización también es uno de los ámbitos más activos de actuación del cabildo siona de Nuevo Amanecer, que ha asumido la representación de los intereses del barrio en las reuniones y encuentros realizados con los agentes externos involucrados: la alcaldía de Puerto Asís y la diócesis de Mocoa. Un recuento de esta actividad se encontraba en las actas del cabildo, en la que se registró con un detalle que no se equipara al de ninguna otra reunión el primer encuentro de los gobernadores indígenas con el alcalde para tratar el tema. Este encuentro tuvo lugar en mayo de 2014 en Nuevo Amanecer. Según la gobernadora del cabildo, fue el primer resultado del esfuerzo que los líderes de los distintos cabildos del barrio habían realizado desde inicios de 2013 para acercarse a la alcaldía y demandar la demanda de titulación del predio de manera colectiva, a nombre de la organización indígena OCIMPA.

En esta reunión participaron el alcalde de Puerto Asís y líderes del cabildo siona, y de los inga, nasa y embera residentes en el barrio, así como el presidente de la Asociación de Cabildos Siona (ACIPS), quien ofreció el apoyo de la organización para los trámites. El acta de esta reunión es referente de los rechazos de la administración municipal a realizar obras sin la existencia de la escritura, así como de la desconfianza de los miembros de otros grupos frente a la intervención de los siona que representaba la oferta de la ACIPS.

Los primeros días de septiembre, cuando estaba recién llegada a Puerto Asís, tuvo la oportunidad de participar en la que ha sido, hasta ahora, la más importante reunión de avance de la legalización del predio. Tuvo lugar en la casa de la parroquia de Puerto Asís y reunió a la gobernadora de Nuevo Amanecer, al alcalde y varios miembros de su gabinete, al párroco y a la abogada de la diócesis de Mocoa, a quienes los presentes llamaban "la canciller". La importancia de esta reunión radicó en que fue la primera vez que los representantes de la Diócesis, los "dueños de la tierra", se presentaban ante los indígenas. En esta reunión, la canciller y el párroco de Puerto Asís reiteraron su voluntad de ceder el lote a los

indígenas y de asumir los gastos topográficos necesarios para hacerlo (pero no los de escrituración), como parte de un interés más amplio por legalizar todas las propiedades que la iglesia detentaba en este sector. Éstas comprenden el lote de Nuevo Amanecer, el potrero adyacente utilizado por una asociación campesina, y una parte del barrio Villa Docente, donde se levanta una construcción de las monjas franciscanas, y dos colegios. Según la canciller, este proceso, conocido como "desenglobe", ya estaba en marcha y debían esperar en pocos días la visita de un topógrafo que llegaría a medir los linderos de su lote.

Esta muestra de buena voluntad fue seguida por un regaño por parte del párroco de Puerto Asís a la gobernadora, a quien le recordó que se habían apropiado del lote de manera ilegal, y le increpó no haber tenido claro, desde un inicio de sus acercamientos, a nombre de quien de los cabildos y organizaciones indígenas querían escriturar el lote. Con todo, de manera sorpresiva el párroco terminó su intervención asegurando que "hay voluntad", y felicitando a la gobernadora, por su empeño en que se lograrán los trámites y por su apertura a la negociación. "Es que es muy distinto con usted que con Miguel", el anterior gobernador, que "siempre viene con aires de pelea". Varios de los presentes asintieron: "Es que Miguel no se dejaba hablar". Claudia sonreía, pues se sentía un aire de resolución del problema de la tenencia de la tierra, que se confirmaría con los siguientes eventos: ese mismo día, los dueños de la tierra visitaron por primera vez el lote que ocupaban los indígenas, pero desde la esquina de la entrada del barrio y sin bajarse de su camioneta último modelo. Días después, llegó a Nuevo Amanecer el topógrafo de la curia, como habían prometido, con el fin de adelantar los planos para ver qué terreno correspondía a Nuevo Amanecer, y qué terrenos correspondían a los demás predios que debían desenglobar. La emoción fue grande pero efímera, pues cuando me fui en diciembre todavía no había pasado nada.

Antes de Claudia, Miguel había sido el encargado de solicitar a la parroquia la escrituración de Nuevo Amanecer. Recuerda con claridad uno de los primeros encuentros y choques, un miércoles de ceniza de 2011, en el que un sacerdote asistió al barrio celebrar la misa y se tocó el tema de la legalización. Según Miguel, en esta reunión el sacerdote fue intransigente, recordó el incumplimiento del compromiso de los indígenas con el destino del lote y amenazó con sacarlos del lugar. Entonces, Miguel cuenta, se enfureció:

Él dijo que si no salíamos, le iba a meter la ley, que con la ley se hacía todo. Entonces ahí fue donde me dio rabia a mí y yo le dije: "Padre, qué pena, pero si usted mete la ley, a sacarnos a la brava, el templo de ustedes también se va para el suelo. Nosotros no le vamos a pelear con armas ni con hacha ni con machetes, sino con el poder del espíritu de los abuelos, y diga que son los indios los que lo hicieron. (...) Este territorio no es de ustedes, es de nosotros porque los abuelos vivieron aquí. Y en estos días ha nacido un nieto de los abuelos y este nieto se va a hacer respetar. No le voy a dar un paso atrás".

Miguel se reía mientras contaba esta historia, señalando que "eso fue como una maldición [porque] no volvió más". "Y aquí estamos", sentenciaba con una sonrisa. En el contexto de demandas por la legalización de la ocupación ilegal, su voz constituye una de las pocas que hace referencia a la violenta historia de expropiación de los territorios indígenas por parte de la iglesia. De manera poco sorprendente, su reclamo genera rechazos entre la iglesia, donde ya se ha visto que la mayor recompensa en términos de la consecución de un acuerdo se han dado en casos en los que, como en la reunión con la canciller, se felicita la docilidad como medio para asumir esta demanda.

Entre tanto, a la mayor parte de los residentes de Nuevo Amanecer les preocupa no tener seguridad sobre sus predios, sobre los cuales se les exige la legalización para poder acceder a servicios públicos y préstamos y opciones crediticias del centro urbano. Sin embargo, no se referían a ellos sino en términos de su tenencia de "documentos de compra" y "certificaciones de entrega", papeles que daban fe

de la transacción con la cual se hicieron "propietarios". En una región de colonización reciente como el Bajo Putumayo, donde la propiedad de la tierra ha cambiado drásticamente en pocos años y se encuentra formalizada en niveles mínimos, este tipo de documentos cargan el carácter de escrituras legales y, por tanto, se les atribuye la misma validez en este clima de incertidumbre. Con todo, la falta de resolución de los trámites con la iglesia daba lugar a comentarios sobre las viviendas y los lotes de un tono pesimista. Para no poca gente, la falta de legalización significaba que sus esfuerzos para establecerse y mejorar las condiciones de su vivienda podrían haber sido sólo una pérdida de tiempo y de dinero.

Este panorama se complicaba todavía más por el hecho de que los líderes de los distintos cabildos planteaban que Nuevo Amanecer debía convertirse en una propiedad titulada a la organización, de naturaleza colectiva y bajo un régimen inalienable, como el régimen que aplica formalmente a los resguardos. Ello se debía a que, en la práctica, era común que las historias personales y familiares de adquisición de viviendas (siempre contadas con esfuerzo) hablaran de distintos tipos de transacciones y negociaciones, ventas, arrendamientos, ocupación de solares sin dueño conocido, posesión, y de la supuesta prohibición de estas transacciones por parte de dueños y líderes autoinstituidos. En Nuevo Amanecer se han generado múltiples interpretaciones sobre el tipo de propiedad de los solares y viviendas que allí se levantan, lo que se traduce en un conflicto latente frente a las formas de propiedad comunal que se promulgan como parte de la organización indígena del barrio, que resultan distintas a los usos que las personas dan a sus terrenos, y que a su vez sirve a que siga siendo una especie de margen urbano.

CAPÍTULO 4.

Inserción, diferenciación y dinámicas sociales en los márgenes urbanos

En la casa de Francisco Piaguaje, donde me hospedé en Nuevo Amanecer, la rutina diaria comenzaba, de lunes a viernes, a las cinco de la mañana. A esa hora toda la familia despertaba y la casa elevada de madera traída de Buena Vista, construida por Francisco y sus hijos, se mecía con los pasos apurados de los más jóvenes de la casa, que se alistaban para ir al colegio donde cursaban los últimos grados de primaria y bachillerato. Nubia, la madre y abuela de los niños, también se levantaba a preparar el desayuno, compuesto casi invariablemente por una porción generosa de arroz, un pequeño trozo de carne, yuca o plátano frito, y aguapanela o chúcula como parte de la sobremesa.⁵⁸ Magaly, su hija mayor, también se despertaba a esa hora para llegar a las siete de la mañana a su trabajo como empleada doméstica en una casa de familia de Puerto Asís. Llena de carreras y afanes para cumplir con los horarios estrictos de la escuela y el trabajo, la escena se completaba siempre con el trasfondo de la voz rasposa del locutor de la estación radial *Latina Estéreo*, que la familia sintonizaba en las mañanas para escuchar noticias de Putumayo y del país.

⁵⁸ La aguapanela es una bebida preparada a partir de agua y panela (piloncillo), de alto contenido energético, cuyo consumo se asocia principalmente a las clases populares urbanas y campesinas por su bajo costo. Por su parte, la chúcula es una bebida tradicional presente en la alimentación de varios grupos indígenas de la cuenca Amazónica, realizada a partir de la cocción de plátano macho en agua. No debe confundirse con la chúcula usada en zonas campesinas del área andina, una masa de harina de maíz, cacao y azúcar que se mezcla con agua o leche para hacer chocolate.

Desde las seis de la mañana, los caminos que desde las casas de Nuevo Amanecer conducen a la salida del barrio y, de ahí, al "centro", se llenaban de transeúntes, en su mayoría niños y adolescentes apurados por llegar a sus colegios. En menor medida, salían junto a ellos hombres y mujeres como Magaly, quienes tenían que atender una variedad de ocupaciones remuneradas en Puerto Asís o en sus áreas rurales, hacer diligencias en la oficina de alguna institución del centro de la ciudad o dirigirse allí para cobrar algún subsidio del estado. Hacia la una de la tarde, cuando acababa la jornada escolar en los colegios, el camino volvía a llenarse de gente: los niños y adolescentes volvían a casa, hambrientos y sudorosos después de caminar bajo el sol en una de las horas más calurosas del día, ya sin rastro de la pulcritud con la que habían salido en la mañana. Destinaban su tarde a reposar, a hacer las tareas y a reunirse con los demás chicos del barrio a jugar fútbol o voleibol. En las noches, se reunían en familia frente al televisor y veían las novelas hasta casi las 10 de la noche. Al día siguiente, si era día de escuela, todo comenzaba de nuevo; y así transcurría la rutina durante todo el año escolar, que a través de los desplazamientos espaciales de los más jóvenes conectaba al barrio con "el centro".

En el caso de los adultos, en cambio, su situación era más variable. Salvo excepciones que se discutirán más adelante, Nuevo Amanecer no ofrecía a sus pobladores fuentes de empleo ni tierras cultivables, por lo que la búsqueda de ingresos de sus residentes debía gravitar por fuera del espacio del barrio, bien sea en el casco urbano o en áreas rurales. Sin embargo, no existía para ellos una rutina fija que los llevara a fuentes de ingresos. Para la gran mayoría de los hombres y mujeres trabajadoras de Nuevo Amanecer, el trabajo que los llevaba fuera del barrio podía desaparecer la semana siguiente, estar sujeto a la necesidad y llamada de un patrón, implicar grandes traslados e, incluso, su ausencia por varios días del barrio, por estar ubicado en una finca o en otra ciudad. Estas condiciones tendían a dotar a la dinámica social y a la vida cotidiana en Nuevo Amanecer de un ritmo muy particular, pausado e informal, que enlazaba

de maneras novedosas -y no tanto- a sus pobladores con los resguardos de origen, las áreas rurales y el centro urbano.

En este capítulo examino las formas en que los miembros del cabildo Nuevo Amanecer se "ganaban la vida" y realizaban distintas actividades para la subsistencia y procuración de ingresos para sus hogares, entendiéndolas como una ventana privilegiada no solo para aproximarnos a las dinámicas sociales y espaciales de la urbanización indígena, sino también a los proyectos vitales que allí se moldeaban. En efecto, si bien la búsqueda de oportunidades económicas en el centro urbano no apareció como una motivación importante de la migración hacia Puerto Asís en los relatos de la mayoría de los indígenas entrevistados (ver capítulo 2), no podemos soslayar el hecho de que encontrar empleo o una fuente de ingresos constituye un paso fundamental del proceso de instalación y adaptación de las familias e individuos indígenas a su nuevo contexto. Entendidas desde una definición amplia de "lo económico", es decir, que no esté centrada en un ámbito particular de actividades, intencionalidades y racionalidades supuestas, sino en descubrir las formas y significados que alientan las prácticas de "ganarse la vida" y proyectarla hacia el futuro (Narotzky y Besnier, 2014), podemos dilucidar en estas prácticas las aspiraciones, necesidades, y constreñimientos que atraviesan la urbanización indígena.

Este capítulo está dividido en dos partes. En la primera, describo y analizo las principales formas de inserción al mercado laboral de Puerto Asís de miembros de los hogares del cabildo Nuevo Amanecer. Están basadas en la información recogida en el censo realizado para el cabildo y en distintas entrevistas formales e informales realizadas a sus miembros y a otros habitantes del barrio Nuevo Amanecer. En la segunda parte, analizo la incidencia que el cambio en la valoración de prácticas culturales indígenas y el surgimiento de nuevos escenarios de promoción de su diferencia cultural tiene en la ampliación manera en la cual miembros del cabildo se insertan en dinámicas económicas y sociales de la

ciudad.

1. El trabajo de los indígenas radicados en Puerto Asís

En Puerto Asís, como en los demás municipios del Bajo Putumayo, predomina como actividad económica el cultivo de hoja de coca y la comercialización de su pasta base. Presente hace casi cuatro décadas en la región, esta actividad desplazó a la agricultura tradicional y a la producción pecuaria, sólo destinadas al consumo local, y ha sido decisiva en el vertiginoso aumento demográfico en sus centros urbanos y áreas rurales (Ramírez, 2014). Desde los años 1980, el Bajo Putumayo se convirtió en un polo receptor de grupos de pobladores que llegan a la región a cultivar y raspar la hoja, transformar y comprar la pasta o a participar en las actividades legales generadas indirectamente por su auge económico. De igual modo, los años 1980 fueron el momento de llegada de distintos actores armados a la región, cuyas disputas por el control de la comercialización y transformación de la pasta base de coca han sido la base de la violencia de casi tres décadas que azota al Putumayo (Ferro et al., 1999; Jansson, 2006; Ramírez, 2001).

Además de articular económicamente al Bajo Putumayo y expandir las relaciones capitalistas a lo largo del territorio (Chaves, 2006), la economía cocalera ha intervenido decisivamente en la construcción de la región y en su articulación con el orden nacional. Según Torres (2011) el dinamismo demográfico y comercial producido por esta economía ilícita fue el que permitió a los pobladores de los centros de mercadeo de pasta de coca organizarse políticamente, primero como inspecciones de policía y luego, como municipios⁵⁹, contribuyendo a la construcción local del Estado y a la articulación de la región con la vida política

⁵⁹ No está de más recordar que "el gran Puerto Asís" se subdividió en varios municipios -Valle del Guamués (La Hormiga), Puerto Caicedo, Puerto Guzmán y San Miguel (La Dorada)- en la época de la coca.

nacional. Al mismo tiempo, la presencia de esta actividad ilegal y la de actores armados ha impulsado la construcción por parte del gobierno central de la representación de la región como una zona con presencia insuficiente de sus instituciones, reducto de guerrilleros y narcotraficantes que promueven la siembra de cultivos de uso ilícito. Así, a partir de la estigmatización y la marginalización, Putumayo se vincula al orden nacional como objeto de políticas de lucha contra el narcotráfico y la insurgencia, ambas respuestas del Estado para "reconquistar" esta zona (Ramírez, 2001).

Ramírez e Iglesias (2010) analizaron las políticas para reducir la producción de cultivos de uso ilícito en la Amazonia occidental desde la década de 1980, para concluir que las políticas de "desarrollo alternativo" han virado de una política dirigida a atacar los problemas de pobreza rural a una política de seguridad. En vez de considerar que la expansión de cultivos de uso ilícito está ligada con la pobreza y exclusión social e histórica de los campesinos y de los departamentos de la Amazonia occidental, la postura del Estado ha sido la de caracterizar a los productores como criminales asociados con posiciones políticas a favor de grupos armados al margen de la ley. Con ello, se justifica la aplicación de medidas represivas en las que políticas de "desarrollo alternativo" se ofrecen a la lógica del conflicto armado, al tiempo que se cede a las presiones para definir la política antinarcóticos provenientes del gobierno estadounidense, financiador del Plan Colombia.⁶⁰ De igual forma, la caracterización de los grupos guerrilleros del país como narcotraficantes ha sido fundamental para legitimar la violencia y el

⁶⁰ Durante el gobierno de gobierno del presidente Ernesto Samper (1994-1998) se intensificaron las fumigaciones a los cultivos como respuesta a la *descertificación* del gobierno colombiano por parte de los EEUU por su incumplimiento de los parámetros del *International Narcotics Act* de este país. La descertificación significaba la suspensión de recursos antidrogas estadounidenses, la supresión de preferencias arancelarias a las exportaciones del país, el veto de Estados Unidos ante el sistema financiero multilateral. Esta acción motivó las marchas cocaleras de 1996, analizadas por Ramírez en *Entre el Estado y la guerrilla* (2001). Como señalan Ramírez e Iglesias (2010), otra serie de presiones se derivaron. Esto coincidió con la aprobación del congreso estadounidense para utilizar recursos del Plan Colombia a la financiación militar. Según Ramírez (2014), el 75% de la inversión de recursos del Plan Colombia se ha destinado a la financiación de la fuerza pública y la militarización territorial, mientras que solo el 25% se ha destinado proyectos económicos y sociales.

terrorismo de estado, así como la intensificación del paramilitarismo (Ramírez, 2001).

A partir de julio de 2000, Putumayo se convirtió en epicentro del Plan Colombia por contener el 54% del área cultivada en coca del país (60.000 hectáreas), unos 30.000 pequeños productores -de una a cinco hectáreas- y una población flotante de 50.000 personas relacionadas con el cultivo y comercialización de la misma (Ramírez, 2002b). Desde entonces, la militarización y la erradicación forzada de cultivos de coca están a la orden del día. Quince años después, todavía el cielo se ve constantemente surcado por las avionetas responsables de la aspersión aérea de glifosato, un potente veneno cuyos efectos nocivos contra la salud solo fueron reconocidos por el gobierno colombiano en este año (*El Tiempo*, 2015).⁶¹ Además del veneno que cae del cielo, tiene lugar la estrategia de erradicación forzada realizada con grupos móviles de "erradicadores" que llegan a las veredas sembradas con coca acompañados por batallones de Fuerza Pública. Esta ofensiva fue respondida por la guerrilla de las FARC a partir de 2002 con la siembra de minas antipersona en la mayoría de los caminos veredales y embarcaderos utilizados por el Ejército, así como con el incremento del control social y territorial en las áreas bajo su dominio, lo que ha resultado en una grave situación para la población civil de las áreas rurales de los municipios del Bajo Putumayo (Centro de Memoria, 2012; Defensoría del Pueblo, 2013).

Al principio, la aplicación de estas agresivas estrategias de erradicación militarizada se vieron acompañadas de una reducción significativa del número de hectáreas sembradas en Putumayo, que alcanzó su nivel más bajo en el año 2004, cuando concentró solamente 4.800 Ha. Como señalan Ramírez e Iglesias

⁶¹ Con frecuencia, el glifosato se rocía indiscriminadamente sobre parcelas sin cultivos de uso ilícito, en territorios de resguardos indígenas y parques naturales, donde está prohibido. Esta política antidrogas ha sido responsables de varios desplazamientos masivos en varias regiones del país. A su vez, la aspersión de este veneno en la frontera con Ecuador causó afectaciones que motivaron que este gobierno interpusiera una demanda en la Corte Penal Internacional, retirada una vez el gobierno colombiano se comprometió a no fumigar dentro de los primeros diez kilómetros de la línea fronteriza.

(2010), el éxito en la reducción de cultivos de coca en el país se atribuyó rápidamente a las fumigaciones, sin analizar las circunstancias y otros factores de influencia que condujeron a ello, ni mucho menos tomar en cuenta las múltiples denuncias de fumigaciones indiscriminadas que han provocado desplazamientos forzados y problemas de salud en las poblaciones afectadas. Hasta hoy en día, las fumigaciones continúan y, como prueba de su ineficacia, se puede señalar que con todo y la persistencia de la erradicación forzosa y la aspersión aérea, el número de hectáreas sembradas en el departamento comenzó a aumentar gradualmente, hasta llegar a 13.000 en 2014, de las cuales Puerto Asís, con 4.400 hectáreas sembradas, detenta el primer lugar (UNODC, 2015).

*1.1. El trabajo "de siempre": la economía cocalera en la urbanización*⁶²

Esta breve contextualización de la economía cocalera en Putumayo tiene como objetivo mostrar su complejidad y explicar su persistencia en las trayectorias de la urbanización indígena objeto de este estudio. Permite comprender porqué la mirada de aquellos "indígenas urbanos" con quienes convivía y conversaba en Nuevo Amanecer se proyectaba de manera constante hacia las áreas rurales, en donde la economía cocalera continúa vigente y constituye una de las principales opciones económicas para sus pobladores. Así me lo hizo saber Leidy, una joven de diecinueve años de Nuevo Amanecer, cuando descarnadamente me contestó que ella trabajaba "en lo de siempre, en la coca".

Esta frase, lanzada sin mayores pretensiones, recoge con realismo la mirada de los jóvenes del Bajo Putumayo que, como en otras regiones de cultivos ilícitos en el país, no han visto en sus vidas otra opción económica favorable que no sea el cultivo de coca (Ferro et al., 1999). Esta frase, que escuché la primera vez que

⁶² Faltan datos para afirmar que lo que sigue a continuación esté referido únicamente a la experiencia indígena.

visité Puerto Asís, en abril de 2014, puso frente a mí una realidad que sólo había conocido por lecturas previas: la de la legitimidad del trabajo de producción y transformación de la hoja de coca en las zonas cocaleras. Para personas como Leidy, es difícil imaginar un futuro sin coca, actividad económica que, como ha sido ampliamente señalado por varios estudiosos, aumentó el nivel de vida de los campesinos y no se compara en rendimiento y rentabilidad a ningún otro producto comercial.⁶³ Así, aún hoy en día, años después de la última gran bonanza y del embate de la criminalización y la erradicación forzosa, las personas afirman abiertamente que la coca es la única posibilidad económica actual del campo putumayense, frente la cual no existen alternativas realistas (Ramírez, 2001).

Como otras jóvenes de Nuevo Amanecer, Leidy era madre soltera. Su hijo tenía dos años y vivía con su madre, su padre y sus hermanos menores en una pequeña casa de paredes de tabla de dos habitaciones de Nuevo Amanecer. Enfrentada con la responsabilidad de ser madre tan joven, Leidy asumía la vida "con arranque", como se le dice a las personas entusiastas. Afirmaba "en lo que sea", y se apoyaba en su madre para el cuidado de su hijo pequeño. Por temporadas se dirigía a fincas ubicadas en la vereda La Alea, donde ya era una persona *conocida*, a trabajar como *raspachín*. Raspachín es el nombre con el que se conoce a la persona encargada de cosechar o "raspar" la hoja de la planta cuando ya está lista. Junto con el mantenimiento de los cultivos, raspar la hoja constituye el oficio más difundido y demandado en las zonas de producción. Se trata de un trabajo que no requiere capital alguno ni conocimiento especializado⁶⁴, salvo la habilidad de desprender la hoja de la rama sin maltratarse y con rapidez, no solo para recolectar la mayor cantidad para recibir el pago sino para hacerlo a tiempo, antes de que "se pase". Además, es un oficio constantemente requerido,

⁶³ Esto no significa que no se reconozcan las penurias que implica su dedicación a esta actividad. Esto es especialmente patente cuando se relatan historias de su primer auge en los años 1980, conocido por la gente como "la época de coca", cuando los narcotraficantes imponían su ley armada y pagaban el trabajo con bazuco [crack] y "plomo". Los recuerdos de esta época escuchados en campo también contienen agradecimiento a las FARC por su papel en la regulación del negocio.

⁶⁴ Esto sí sucede con el trabajo de "químico", como llaman al encargado de producir la pasta base de coca a partir de la hoja.

pues el cultivo de coca es una actividad demandante y los cultivos de más de tres hectáreas ya requieren contratar trabajadores, hombres y mujeres jóvenes principalmente, para raspar y fumigar.

Como en el caso de Leidy, muchas personas que participan en la recolección de hoja de coca lo hacen cuando son "invitadas a una raspa" o llamadas por un conocido a participar en el procedimiento de emergencia frente a una fumigación, que consiste en podar la planta antes de que el veneno se absorba a través de las hojas. En todos los casos, lo hacen únicamente en lugares donde ya son conocidos o a través de redes establecidas por parientes y allegados de Puerto Asís. Participan en esta actividad hombres y mujeres, en su mayoría jóvenes, cuya preferencia por la actividad está dictada, según cuentan, porque que está bien remunerada. El pago de las labores se realiza por jornal o al destajo: en octubre de 2014, el jornal se pagaba a 40.000 pesos colombianos y la arroba recolectada a 6.000 pesos. Así, con todo y las oscilaciones del precio con respecto a los años de mayor auge, el trabajo con la coca sigue siendo mejor pagado que el jornal agrícola, que está entre los 20.000 y 25.000 pesos.

Existe otra modalidad de trabajo con cultivos de coca en las áreas rurales en las que participan los habitantes indígenas de Nuevo Amanecer, que tiene lugar cuando algún pariente detenta una porción de tierra rural en el lugar de origen que destina al cultivo de hoja de coca.⁶⁵ A diferencia del trabajo de bracero ya descrito, en esta modalidad el cultivo y la ganancia resultante de su venta son propias, así como la responsabilidad de su mantenimiento, de la contratación y el pago de empleados (si la extensión lo requiere), de la venta del producto a los "comisionistas", entre otros.⁶⁶ Requiere de la residencia permanente de uno o más

⁶⁵ Seis de ocho hogares que entrevisté al respecto me describieron la manera en la que trabajan con la coca. Sin embargo, sus formas de participación diferían de acuerdo a si algún miembro de su familia cercana o extensa detentaba o usufructuaba una porción de tierra rural, que destinaba al cultivo de hoja de coca.

⁶⁶ El comisionista es un agente central de la cadena de la producción de la coca, que conecta a los pequeños productores de hoja de coca y pasta base de cocaína con el "patrón duro", que puede estar afiliado a

miembros de la familia en veredas o resguardos de la zona rural y, por lo general, compromete también a los familiares radicados en el casco urbano.

En los casos observados y relatados de esta modalidad, se trata de familias en las que los hombres que se quedan "en la finca" mientras que sus esposas e hijas se dirigen a Puerto Asís con los más jóvenes del hogar, sus hijos, sobrinos y nietos, para "darles estudio" y para evitar el riesgo de su reclutamiento. En esta modalidad, los ingresos fluyen del área rural a la familia ubicada en el casco urbano, que adicionalmente recibe "remesa" de la finca (yuca, plátano, pescado y carne de monte), llevada en visitas periódicas o enviada con los motoristas de las líneas comerciales del transporte fluvial. Este es el caso de Marleny, una de las primeras mujeres que llegó a vivir en Nuevo Amanecer. Proveniente del resguardo de Buena Vista, Marleny se trasladó con sus dos nietos a Puerto Asís, y dejó a su esposo, hijo y nuera en la finca. Según comentó:

Ellos me mandan la yuca el plátano, el pollo, o él viene y me dejan dinero, y yo con eso me sostengo, así. Ya a veces calculan que ya se está acabando y me vienen y me ponen o me dejan aunque sean 200 o 300, y con eso yo taso, hasta que llegue el otro, y así mantengo. Pero yo no me espero en eso no más, yo vendo cualquier cosa, los congeladitos, la empanadita, y con eso me sostengo también.

Situaciones como la de Marleny son comunes entre la gente indígena del casco urbano, lo que permite pensar en el establecimiento de un modelo de doble residencia de la unidad familiar, en la que mantener una casa en Puerto Asís y otra en "la finca" constituye una estrategia para satisfacer las necesidades sociales de salud, educación y protección en el centro urbano, así como las del sustento en las zonas rurales. Más allá de su papel de "receptores" de ingresos que fluyen desde las áreas rurales, el trabajo de la coca puede comprometer a los familiares asentados en el centro urbano. Así por ejemplo, Marleny "bajaba"

narcotraficantes particulares, paramilitares o guerrilla. Su ambigüedad como patrón de los productores y cliente de los patrones duro fue estudiada por Jansson (2006).

ocasionalmente a la finca para ayudar con la cosecha, desempeñándose allí como cocinera de los trabajadores que llegaban a cosechar la hoja. Durante estas estancias, que duraban una o dos semanas, Marleny debía recurrir a sus redes de solidaridad en Puerto Asís para conseguir apoyo para el cuidado de los jóvenes a su cargo, porque no estaban en edad de quedarse solos. Con frecuencia, recurría a su hermana Clara, también residente de Nuevo Amanecer, quien como recompensa del apoyo brindado recibía algo de dinero y de la remesa con la que volvía de la finca.

En este contexto, el centro urbano de Puerto Asís y el lugar de origen pueden verse como parte de una misma "esfera socio-espacial de vida" (Cortés, 1998), en la que se inscriben distintos espacios -de origen, de destino e intermedios- entre los que existe una relación de complementariedad e interdependencia forjada como parte de las estrategias familiares de la migración puestas en marcha. Esta noción, útil para caracterizar los fenómenos migratorios como los de Nuevo Amanecer que no necesariamente se inscriben dentro de un proyecto de ruptura económica y sociocultural con el lugar de origen, dirige la atención al proceso dinámico a partir del cual los contornos de esta esfera se actualizan en el tiempo y en el espacio a partir de cambios en las vidas de los migrantes y de coyunturas económicas y políticas específicas. Así, sucede en la experiencia rural-urbana de Nuevo Amanecer asociada a la economía de la coca, en tanto el crecimiento de los hijos u otros cambios en la estructura del hogar pueden derivar en el abandono del centro urbano al que se ha llegado para continuar con sus proyectos educativos, pero también puede modificarse a partir de las disposiciones cambiantes de los actores del conflicto armado. En tanto se trata de territorios disputados por los actores armados, las posibilidades de agencia en la administración y usufructo de los mismos siempre estarán condicionados a su control y confrontación, que no en pocas ocasiones se manifiesta con restricciones a la movilidad espacial.

1.2. Diferenciaciones en la búsqueda de inserción en el mercado de trabajo

En general, la manera en la que la gente de Nuevo Amanecer accedía a recursos materiales para su subsistencia estaba caracterizada por la inestabilidad y la precariedad, tanto por su carácter informal como por su mala remuneración.⁶⁷ Así lo reconocían los jefes de hogar de varias familias de Nuevo Amanecer con quienes conversé, para quienes la mayor dificultad que enfrentaban en Nuevo Amanecer era la falta de oportunidades de trabajo y el hecho de que en Puerto Asís "todo es plata". Según sus comentarios, esto contrastaba con el tipo de vida que acostumbraban llevar en sus lugares de origen, donde era posible cultivar, pescar y cazar para comer, pero además, donde "siempre hay algo que hacer". Con esto último hacían referencia a uno de los aspectos más sorprendentes (y difíciles de comprender para mí) del ritmo de la vida cotidiana del barrio: la aparente inactividad que se percibía en los hogares cuando sus miembros se mantenían, a veces por semanas, en espera emplearse, según ellos, "en lo que fuera".

Pongo las palabras "inactividad" y "en lo que sea" entre comillas porque ambos términos son relativos. En el caso del primero, es importante reconocer que en ocasiones se considera como "inactividad" lo que es en realidad trabajo demandante efectivamente realizado, como es el caso del trabajo doméstico femenino no remunerado. En el caso de la segunda expresión, debe entenderse que al usarla muchas veces las personas se refieren a su capacidad de emplearse en varios oficios -cosa que efectivamente hacían- más que al hecho de tener igual disposición o disfrute al realizar cualquiera de ellos. Por otra parte, también debe considerarse el uso de la expresión "en lo que sea" teniendo en cuenta que las

⁶⁷ Como en otras ciudades periféricas del país, está caracterizada por un preocupante panorama de precariedad e informalidad laboral. Un reciente informe del Banco de la República (citado en Sánchez Silva 2012: 306) muestra que en las ciudades periféricas como Puerto Asís, ocho personas sobre diez laboran en la economía informal.

posibilidades de acceso a trabajos en Puerto Asís son diferenciales y, como se explicará más adelante, están atravesadas por las características del mercado de trabajo asisense, por la segmentación de los oficios según características de género, generación y calificación del individuo que desea trabajar y por la estructura del hogar al que pertenece y el lugar que ocupa en la conformación de la misma.⁶⁸

Para analizar la diversidad de actividades para la procuración de ingresos y la subsistencia a las que recurrían los habitantes de Nuevo Amanecer, podemos comenzar por distinguir entre aquellas que implicaban trabajos en zonas rurales y aquellas asociadas a los espacios urbanos. Por lo general, los trabajos en zonas rurales comprendían el jornaleo en cultivos cercanos, el trabajo en aserraderos cortando y cargando madera, en jornadas de limpieza de fincas y en quemas de carbón, principalmente. En el caso del trabajo agrícola por jornal, este podía estar orientado a la producción y/o mantenimiento de cultivos de alimentos o de sembradíos de hoja de coca con fines ilícitos, cuyas características generales abordé en el anterior apartado. Por ello, a continuación sólo me referiré al primer tipo.

La dedicación ocasional a trabajos rurales agrícolas de producción de alimentos convocaba únicamente a hombres adultos jefes de hogar, encargados del sostenimiento de una familia numerosa, compuesta por hijos y nietos que todavía se encontraban en edad escolar. Se trataba de hombres mayores, cuya vida había transcurrido mayoritariamente en el campo. Por ello, detentaban conocimiento y familiaridad con el trabajo agrícola, los ciclos ecológicos y climáticos y el manejo de herramientas como la motosierra y la guadaña, entre otros criterios de

⁶⁸ Esto último implica reconocer que en términos de lógicas y posibilidades de acceso a trabajos no es lo mismo, por ejemplo, ser el jefe responsable del hogar que el hijo recién egresado del colegio, de quien se espera que ingrese al mercado laboral, o una madre soltera joven a quien desde pequeña, se solicita ocuparse de las tareas domésticas. Igual de importancia tiene considerar el ciclo doméstico como un elemento central para la comprensión de la estructura y dinámica doméstica, sus diferentes formas de integración y de movilización económica de sus miembros, como lo mostró Bastos (2000) en su trabajo sobre la inserción laboral de indígenas en la ciudad de Guatemala.

competencia para adquirir estos empleos. En la mayoría de los casos, el aprendizaje de las disposiciones corporales y saberes técnicos de estos oficios se remonta a su juventud, época en la que enfatizan no existía la coca, pero ya se habían transformado sus formas de subsistencia vía la instalación en la región del extractivismo maderero, la producción agrícola orientada hacia el mercado y distintos regímenes de trabajo asalariado.

Por lo general, eran convocados a estos empleos a través de redes de parientes y conocidos indígenas y no indígenas, ubicados tanto en el centro urbano como en las áreas rurales. Se trata de redes antiguas, tejidas como resultado de su trasegar por distintos puntos del espacio regional del Bajo Putumayo. Con todo, los hombres siona de Nuevo Amanecer mantenían una relación ambigua con este régimen económico y, salvo en el caso de una familia, el trabajo asalariado agrícola no constituía la principal fuente de ingresos de los jefes de hogar. Llegué a ver cómo, aún en medio de situaciones económicas angustiantes y sin ninguna perspectiva de un ingreso próximo, las personas de Nuevo Amanecer rechazaban invitaciones para estos trabajos. Al respecto, aducían que la falta de autonomía y la sujeción a relaciones patronales del trabajo asalariado los aburrían, pero además, que se trataba de oficios demandantes y no siempre convenientes en términos de la relación entre esfuerzo-beneficio económico.

De manera similar, era posible percibir que los hombres y mujeres más jóvenes de Nuevo Amanecer, quienes se encontraban cursando los últimos años de su educación en Puerto Asís o recién los habían terminado, mostraban poco interés en seguir con las ocupaciones de carácter agrícola a las que ocasionalmente se dedicaban sus padres y abuelos. Algunos de ellos expresaban abiertamente su deseo de emplearse en el sector de ventas y servicios o de abrirse paso en algunos de los puestos que ha dejado la puesta en marcha de las políticas multiculturales en el Estado. En otros casos, esto se notaba a través de formas más sutiles, como en su calificación de estos oficios como "algo muy duro" y en

las burlas que proferían en espacios privados sobre la gente del campo que veían caminar por el centro de Puerto Asís, con su ropa vieja y "pasada de moda", que mostraba que "no son de aquí". En pocos casos, los jóvenes también manifestaron su interés por realizar alguna carrera técnica o universitaria, no sin reconocer sus escasas posibilidades de realizarla por los altos costos de la educación superior en Colombia y las dificultades de sostenerse en otra ciudad. En todos los casos referidos, se interesaban por empleos en los que su mayor nivel de escolaridad es un aliciente y un requisito, deseos que podemos ubicar en la órbita de lo que podríamos denominar empleos y ocupaciones urbanas. Se trata de una caracterización discutible si se intentara aplicar en otros espacios urbanos, pero aplica para el contexto de Puerto Asís en la medida en que su casco urbano se caracteriza por ser un nodo comercial y de desarrollo de la sociedad mestiza, donde no existen industrias y la oferta de empleos se concentra en los sectores de servicios, construcción e infraestructura.

Ahora bien, todavía no existe en Nuevo Amanecer una generación para la cual las referencias y habilidades de la vida en el resguardo y del trabajo del campo sean algo remoto. Por lo tanto, no se trata de que la falta de contacto de la mayoría de jóvenes con la herencia familiar de trabajo rural durante años recientes haya jugado un papel importante en su falta de interés y de calificación para estos oficios. Antes bien, la explicación a este desinterés puede estar ligada a un fenómeno más amplio de puesta en relación y valoración de dos perspectivas de vida, la "indígena" y la "urbana", que antecede y nutre de perspectivas y aspiraciones a la migración e instalación en el centro urbano. Debemos reconocer, con Camus (2008), que la presencia en el centro urbano de los jóvenes indígenas implica que éstos entren a formar parte de socializaciones más amplias, incluso supeditando lo étnico a lo generacional, a partir de las cuales se sedimentan cambios de expectativas de vida. En algunos casos, los deseos de estos cambios manifiestan valoraciones extremadamente negativas de la vida previa, contenidas en afirmaciones como la de Marcela, quien me comentó:

Pues mis hijos aquí en el pueblo ya están más civilizados que uno tenerlos en el campo. En el campo mis hijos eran tímidos. Ellos casi no hablaban con nadie, eran como de nervios, y ya llegaron acá, entraron al colegio y ya hablan hasta por las orejas. Ya relacionan con cualquier persona.

Como ya señalé al hablar de la búsqueda de educación como una de las motivaciones más importantes para la migración indígena a Puerto Asís (ver capítulo 2), se trata de un cambio activamente alentado y deseado por sus padres, quienes ven allí la posibilidad de que sus hijos "no sufran tanto como uno". Como han señalado varios autores trabajando temas de juventud, educación y política en la región amazónica, detrás de esta usual y legítima preocupación de los padres por el destino de las generaciones futuras también se encuentra un "mito del progreso", asociado al ámbito de la educación formal y el asiento en la ciudad, que llegan a ser entendidos como espacios de *redención* para acceder al "mundo blanco"⁶⁹ (Echeverri, 2008, Espinosa, 2012).

A pesar de estos deseos de progreso, el acceso a empleos formales o a la educación superior en Nuevo Amanecer tendía a ser bastante limitado. Para finales de 2014, sólo el profesor siona del barrio y Magaly, la hija de Francisco Piaguaje de quien hablé al inicio, contaban con un empleo estable y no autogenerado; de los diez jóvenes graduados en los cinco años anteriores, sólo uno había logrado inscribirse en un programa de educación técnica a distancia en una universidad privada recién creada en Puerto Asís. Éste, junto con los demás hombres jóvenes del barrio, se empleaba ocasionalmente en la construcción y en el mototaxismo. No obstante, ni siquiera acceder a estos trabajos constituía una tarea sencilla, pues para hacerlo debían contar con una calificación (un curso de construcción y saber conducir) y en el caso del mototaxismo, una de las formas

⁶⁹ Echeverri desarrolló su reflexión en torno a una anécdota muy dicente: el comentario de una mujer indígena del resguardo Predio Putumayo -ubicado unos cientos de kilómetros desendiendo el río desde Puerto Asís-, quien hablando de sus hijas dijo: "A la mayor no le gusta la escuela, es muy perezosa, ésa va a ser la chagrera; en cambio a la menor le gusta mucho leer y siempre le pregunta al papá las palabras que no entiende, ésa va a ser la secretaria" (2008: 135).

más comunes de auto-empleo en Puerto Asís, es imprescindible contar con una moto (o con acceso a una), cuyo precio oscila entre un millón quinientos mil pesos y tres millones.

En el caso específico de las mujeres, la mayoría de ellas compartían el destino de muchas migrantes rurales en América Latina y se empleaban en el servicio doméstico (Durin, 2010). En el capítulo dos señalé la preeminencia y carácter histórico del servicio doméstico en impulsar una migración de mujeres indígenas a Puerto Asís. Actualmente, su vinculación laboral a distintas casas de familia sigue la ruta de "recomendaciones" de antiguos padrinos, aunque también se ha visto extendida por las que pueden otorgar los profesionales no indígenas interesados en el trabajo del cabildo y en las redes de la curación con yagé, sobre las que hablaré más adelante. La modalidad dominante de contratación era la del trabajo por día, lo que daba lugar a condiciones de empleo muy variables. Según el arreglo realizado con sus empleadores, las mujeres podían trabajar de una a cinco veces por semana. Igual de variados eran los montos de sus salarios, que en el caso más favorable que conocí llegó a ser de 300.000 pesos al mes por cinco días de trabajo cada semana -pero que no es ni la mitad del salario mínimo legal en el país- y en el más vergonzoso de 20.000 al mes por cuatro días de limpieza los sábados, es decir 5000 pesos diarios. Frente a condiciones como estas, para varias mujeres jóvenes el empleo doméstico era una opción deseable siempre y cuando estuviera bien pago y no implicara trabajar en la cocina, por lo demandante de este oficio.

Además del servicio doméstico, las mujeres trabajadoras de Nuevo Amanecer se dedicaban a la venta de ropa y productos de belleza por catálogo, a la venta ambulante de comida, a la atención en ventas y en bodega de locales comerciales de Puerto Asís y al trabajo como meseras y cocineras en restaurantes del centro. De este modo, las mujeres de Nuevo Amanecer accedían a trabajos en los que se reproducen roles históricamente entendidos como femeninos, como son los de la

cocina, los cuidados personales y del hogar, o en donde se aprecia tacto y una buena presentación, como en el caso de las ventas. Sus opciones laborales tendían a ser mucho más amplias que las de sus contrapartes masculinos, debido a la naturalización de roles de género y que ellas mismas veían como una oportunidad de aportar a sus hogares. No obstante, como en el caso del servicio doméstico, su acceso a otros trabajos se reveló sumamente precario, mal pago y por días o por horas según el llamado de un patrón a cubrir turnos faltantes.

Un factor importante de diferenciación en el caso de acceso de las mujeres a distintos empleos era el tipo de hogar conformado y su rol dentro del mismo. En la mayoría de los hogares de familias nucleares y extensas de Nuevo Amanecer, las mujeres casadas no se dedicaban a trabajos que las alejaran demasiado de las labores domésticas y de procuración de servicios a la familia. En cambio, esto no era un gran problema para mujeres solteras, incluidas las madres solteras, quienes tendían a ocuparse fuera del hogar en los oficios ya señalados dejando a sus hijos al cuidado de sus hermanas o madres que también viven en el barrio. En el caso de ambos grupos, su actividad en el hogar podía ser complementada ocasionalmente con ingresos de la venta de productos por catálogo y de la instalación de una pequeña tienda en su casa, en la que vendían productos de consumo básico como aceite, sal, jabón, café, agua y refrescos refrigerados, dulces y galletas, entre otros.

Al preguntar a algunas mujeres de Nuevo Amanecer sobre los cambios en sus actividades económicas a raíz de su migración a Puerto Asís, varias de ellas comentaron en que en la finca o vereda de origen también salían a vender o tenían una tienda. Doña Clara, por ejemplo, me comentó que allá también tenía su tienda y desde hace años aprovechaba a vender congelados en la escuela de Granada de donde era originaria; Nancy, vecina de donde me hospedaba, también me comentó orgullosa de su tienda en el borde de su vereda, bien surtida y con un próspero negocio de venta de minutos a celular. Por tanto, una parte importante

de sus actividades para procurar ingresos en Nuevo Amanecer eran las mismas en el lugar de origen, matizando la diferenciación entre oficios urbanos y rurales. No obstante, todas ellas remarcaban la importante diferencia de la falta de autonomía alimentaria frente al lugar de origen. Allí tenían facilidad para cultivar plátano y maíz, o "por lo menos unos colinos [de plátano] para la familia", como lo puso Rosa, una mujer que abiertamente me expresó su disgusto por una actividad tan trabajosa como sembrar. En los casos de dos familias, esta ausencia había sido subsanada por dos mujeres de Nuevo Amanecer, que adecuaron una porción pequeña de su parcela para sembrar o tener unas cuantas gallinas, siendo esta última una opción que tendía a generarles problemas y desconfianza de los vecinos.



Figura 12. Claudia trabajando en pequeño sembradío de piña en un lote vacío. Fuente: fotografía tomada por la autora, 2014.

1.3. Apuntes sobre las conexiones urbano-rurales

En el anterior apartado mostré cómo las características de género, generación y, en menor medida, calificación, se expresan en posibilidades diferenciales de la inserción laboral en los empleos y actividades remuneradas en Puerto Asís, predominantemente informales. También enfatiqué la inestabilidad y precariedad de estas ocupaciones, relacionadas con las características de su mercado laboral urbano. Los inestables ritmos laborales determinan una serie de presencias y ausencias de las familias y sus integrantes en el espacio de Nuevo Amanecer, aquello que llamé al inicio su ritmo particular. La existencia de formas de asegurar la subsistencia asociadas a un espacio rural -como en el mantenimiento de plantas y aves de corral en algunos espacios del barrio- y la constante preocupación de estos "indígenas urbanos" por las actividades, tanto pasadas como presentes, de resguardos y de áreas rurales (donde se encuentran todavía parientes, organizaciones y procesos organizativos indígenas, y el cultivo de coca del que muchas familias derivan su subsistencia) hacían que la dinámica social y los ritmos de la vida cotidiana en Nuevo Amanecer dieran todo menos la impresión de estar completamente inscritos en la lógica y las oportunidades de aquello que generalmente asociamos al ámbito de lo "urbano".

Más que una anomalía, esta situación remite a los principales planteamientos de la literatura emergente sobre la urbanización indígena reciente en Amazonia. Según esta, el mantenimiento y transformación de vínculos rural-urbano con la urbanización constituye su rasgo característico, que la diferencia de las trayectorias urbanas de migrantes campesinos cuyo abandono de los espacios rurales está relacionado con la desagrarización del campo y/o la violencia. Remitiendo a caracterizaciones sobre la pluriactividad y movilidad de los habitantes amazónicos (Alexiades, 2009; Cleary, 1993; Nugent, 1993), los estudios sobre el tema -realizados principalmente en Perú y Brasil- han reflexionado sobre el carácter de los vínculos entre espacios urbanos y rurales en

la Amazonia, prestando especial atención a aspectos como la adaptabilidad de los sistemas indígenas de uso de recursos naturales frente a la urbanización (Lasmar y Eloy, 2012; Tristch et al., 2014; Padoch et al. 2012) y la capacidad de los mismos sujetos para involucrar aspectos "urbanos" y "rurales" en la conformación de estrategias de subsistencia, sin que los primeros se vean como incompatibles con reivindicaciones de la pertenencia indígena y comunitaria (Peluso, 2015).

Para el caso de Puerto Asís, seguimos en mora de investigaciones multi-situadas que den cuenta de las características y alcances de este tipo de relaciones, cuyo reto consistirá en explicar cómo éstas contribuyen a forjar destinos urbanos que están inextricablemente ligados a las estrategias y posicionamientos económicos e identitarios de quienes "se quedan". Frente a este reto, coincido con Sánchez Silva (2012) en pensar que va más allá de buscar indicios de la pervivencia en la ciudad de una "lógica comunitaria" de origen o, por el contrario, de comulgar con la teleología modernista que ve en la movilidad espacial pérdidas culturales y distancias sociales frente a los referentes de origen, dos polos dominantes en el estudio de la migración indígena en América Latina. Antes bien, con el fin de dar cuenta de la existencia de lógicas mucho más divergentes y heterogéneas en el proceso migratorio, resulta necesario volver la mirada hacia lo local y a los marcos de experiencia y sentido de los actores, como también propone Sánchez Silva (2014).

A continuación, realizaré una aproximación a estas dinámicas, guiada por la idea de que la experiencia indígena urbana de Nuevo Amanecer puede ser provechosamente abordada si consideramos lo local como resultado de los procesos de producción de la diferencia y de construcción cultural como "comunidad" que tienen lugar en el marco de su participación específica en un sistema de espacios que se encuentran cultural, social y económicamente interconectados (Gupta y Ferguson, 2008). Mi foco de indagación de este plano de lo local será un aspecto ya señalado en este trabajo: el papel decisivo de la

construcción de discursos que enfatizan la diferencia cultural y étnica como forma de visibilizar a la población indígena en centros urbanos.

2. La puesta en escena de la cultura en la experiencia indígena urbana

En julio de 2014, Manuel, uno de los hijos de Francisco Piaguaje, participó en un taller de producción de notas periodísticas radiales para los residentes del casco urbano que fue realizado en el colegio Alvernia, en el centro de Puerto Asís.⁷⁰ El taller fue dictado por funcionarios de la Unidad Administrativa para la Consolidación Territorial, un programa estatal para la "recuperación social del territorio" en regiones con cultivos ilícitos y con "débil presencia institucional", es decir, dominio de grupos armados ilegales y cultivos ilícitos. Tenía como objetivo que los participantes se involucraran en la producción de noticias sobre "jóvenes e historias positivas" de Puerto Asís, que serían compartidas en las redes sociales de la Unidad. A éste asistieron alrededor de cien personas, entre ellos algunos jóvenes de Nuevo Amanecer, grupos de estudiantes y profesores de varias instituciones educativas del municipio (Alvernia, Ciudad de Asís, Santa Teresa), periodistas locales, y representantes de organizaciones de población desplazada del casco urbano (ACNUR y el Centro Comunitario del Barrio Villa Rosa).

Como parte de los ejercicios del taller, cada participante tenía que escribir una noticia y después reunirse en grupo para hacer una corta emisión radial. Cuando llegó el turno de Manuel Piaguaje, quien resultó ser uno de los más activos participantes, presentó una noticia titulada "Nuevo Amanecer: un barrio que no tiene servicios públicos porque el alcalde no le pone atención". Después, durante el ejercicio de producción de la nota radial, asumió el papel del "Taita Manuel" y,

⁷⁰ Esta historia fue compartida por Diana Gómez.

con voz profunda, habló de Nuevo Amanecer como “un barrio donde viven indígenas”, e invitó a los oyentes al gran evento del fin de semana “una brigada de UMIYAC [Unión de Médicos Indígenas Yajeceros de Colombia] en el que podrán conocer la cura espiritual con nuestra medicina tradicional”.

Retomo esta historia porque refleja la manera en la que las identificaciones operan en múltiples niveles de interacción y, en este caso particular, remiten a la realización de dos proyectos que, aunque aparentemente distanciados, están orientados a lo mismo: hacerse un lugar en la ciudad. El primer evento remite a un tema ya abordado en el anterior capítulo, la identificación del espacio barrial y la demanda de atención a sus carencias sociales. El segundo, en cambio, es inédito. La misma identificación como barrio se usó, de manera estratégica, para interpelar al orden social urbano como indígenas a través de un fraseo y entonación que contenían una extraña mezcla entre lo familiar y lo remoto: con su intervención, Manuel estaba poniendo a Nuevo Amanecer "en el mapa" como un barrio de Puerto Asís como cualquier otro, pero habitado *indígenas*, cuya *medicina tradicional* se ofrece para la cura de cualquier interesado.

El evento al que convocaba Manuel, la brigada de UMIYAC, constituía en un toma de yajé en la que participaron una veintena de taitas de la organización, sus familiares y seguidores, y distintos visitantes de Puerto Asís. Al momento de mi llegada a Puerto Asís, dos meses después, el evento todavía era recordada por la gran afluencia de personas y el significado de su realización para el barrio/cabildo de Nuevo Amanecer, desde entonces inscrito oficialmente en el circuito de lugares visitados por la brigada para reafirmar la política cultural indígena basada en el uso del yajé. El evento en mención y el llamado que hiciera el "Taita Manuel" también constituyen un epítome de la experiencia indígena actual en Putumayo, en la que se conjuga el cada vez más frecuente uso de manifestaciones de especificidad cultural como forma de responder a los criterios esencialistas de singularidad cultural que rigen los códigos de reconocimiento del estado y, a la

vez, articular estrategias identitarias, políticas y económicas de ampliación de redes de relacionamiento y solidaridad, que vinculan a sus participantes con variados sectores sociales y a estilos de vida en el centro urbano y fuera de él.

Considero que este es un aspecto central de lo que Sánchez Silva (2012) llamó "la migración en el giro multicultural" y su lógica de inserción diferencial, dentro de la cual, "la lucha ya no es por aceptar o negar la presencia indígena en espacios urbanos, sino por apropiarse de los campos de visibilidad establecidos como legítimos de acuerdo con una cierta imagen de las poblaciones autóctonas aceptada en el imaginario de la sociedad urbana" (p. 25). Para mostrar cómo esta lógica de inserción diferencial opera y moldea la experiencia indígena urbana de Nuevo Amanecer, me centraré dos de sus escenarios más visibles: las tomas urbanas de yajé y la intervención de programas de política social estatal que incorporan un enfoque diferencial. Examinaré el lugar que éstos ocupan en los procesos de inserción indígena, la manera en que movilizan una determinada definición e imagen de lo indígena y la forma en que contribuyen a la cristalización de la diferenciación del espacio urbano a partir de la identificación indígena de sus habitantes. Comenzaré por explicar brevemente en qué consisten las tomas de yajé.

2.1. Los cambios de la experiencia del chamanismo

La toma de yajé consiste en una sesión nocturna de consumo colectivo guiada por un especialista ritual (llamado localmente taita) de un brebaje espeso y amargo, producto de la decocción de la liana del yajé (*Banisteriopsis caapi*) y hojas de chacruna (*Psychotria viridis*). Su ingesta se realiza con fines curativos y adivinatorios, para "ver mejor" y "pedir consejo", como dicen los propios indígenas en Putumayo, refiriéndose al hecho de que a través de "el remedio" buscan

averiguar e influir sobre el estado de relaciones interpersonales, conflictos, enfermedades, accidentes, arreglos comerciales, y cuestiones de seguridad y bienestar del hogar y de la comunidad que, según dicen algunos, también ha ayudado a la protección frente a los actores armados.

Tradicionalmente, el chamanismo ayahuasquero ha sido un campo de circulación de prácticas, conocimientos e individuos de distintos orígenes geográficos y sociales. Es bien conocida la existencia de un complejo interétnico del yajé, de origen prehispánico, en el que participaban grupos del pie de monte y la selva baja -sionas, secoyas y coreguajes y cofán-, con grupos de montaña -ingas y kamsá- (Langdon, 1981), así como el papel histórico del chamanismo y la medicina tradicional indígena en la mediación de las relaciones entre indígenas y no indígenas o, como lo mostró el trabajo de Taussig (2012), entre colonizados y colonizadores (Pinzón, Garay y Ariza, 2004; Ramírez, 1996). No es momento de repasar esta larga historia, más allá de anotar dos aspectos de la misma. Primero, que el chamanismo constituye terreno dinámico articulación de conocimientos prácticas y expresiones provenientes de diversas tradiciones, terreno de la magia y el curanderismo popular. Por ello, como advirtió Ramírez (1996) para tener una mejor comprensión del mismo no debemos buscar rastros del contenido tradicional indígena y sus especificidades culturales y, con ello, reificar nociones de autenticidad y la dicotomía tradicional/moderno. Antes bien, debemos ver en el chamanismo un terreno para la actualización de la experiencia indígena y sus construcciones identitarias, atravesadas por lo que Taussig (2012) llamó "la dialéctica del yo y el otro", en el que la proyección de fantasías sobre el otro moldea también sus prácticas culturales y las dota de usos y significados.

Segundo, que una nueva imagen del chamanismo se ha diseminado por el mundo desde la década de 1980 y ésta ha implicado grandes transformaciones y reconfiguraciones de las prácticas y conocimientos chamánicos y de sus cultores, cada vez más variados. Como señalan Losonczy y Mesturini (2010) el

chamanismo contemporáneo constituye un "paisaje multi-polar", caracterizado por la circulación transnacional de personas, objetos y representaciones de distintos referentes chamánicos. Varios autores interesados en la experiencia actual del chamanismo han resaltado su rostro cada vez más urbano, haciendo referencia a dos cosas. Por un lado, a los cada vez más frecuentes desplazamientos de larga distancia de especialistas rituales yajeceros, indígenas y no indígenas, para realizar encuentros de consumo de yajé en escenarios urbanos de ciudades latinoamericanas, europeas y estadounidenses; por otro, a la existencia cada vez mayor de practicantes no indígenas, de origen urbano y de clase media y alta, muchos de los cuales se convierten en cultores neochamánicos orientados a la atención de un público también urbano (Caicedo, 2014; Losoncy y Mesturini, 2010). En este contexto, la legitimidad y eficacia simbólica y ritual deriva de varias fuentes, entre las que existen asociaciones -siempre variables- con "lo indígena" y con discursos patrimonializantes de la cultura, referencias al movimiento ecologista, a tratamientos médicos alternativos y a un conjunto heterogéneo fantasías *new age*, entre otros, todas las cuales se confabulan para que sus los usos y significados del ritual se reconfiguren en diferentes escalas, y para que también ciertos sentidos del mismo, como los inicialmente señalados, queden generalmente reservados a audiencias más íntimas.

Ahora bien, las redes en las se insertan los taitas de Nuevo Amanecer, aquellas a las que apelaba el "Taita Manuel" con su intervención, son mucho más modestas y limitadas. No obstante, abrevan de estas fuentes y las alimentan. Como señaló Langdon (2007), la revitalización del chamanismo siona, cuyo epicentro fue Puerto Asís, data de finales de los años 1980 y debe mucho a la acción de una figura excepcional -el taita Pacho Piaguaje, padre de Francisco y abuelo de Manuel, fallecido en 2007- y al crecimiento del mercado global del chamanismo y del interés de variados agentes externos -biólogos, antropólogos, periodistas y

participantes de los movimientos indígenas, ONGs⁷¹- por la valoración de esta práctica como medicina tradicional. Como señala Caicedo (2010) el consumo de yajé sólo se encontraba incorporado en la cultura popular colombiana circunscrito a representaciones como "supersticiones baratas" y "hechicería y brujería de indio". Sin embargo, para comienzos del nuevo milenio, esta práctica alcanzó un espacio de visibilidad y legitimidad difícilmente conseguido por otra práctica de origen indígena en el país.



Figura 13. Mural del Taita Pacho Piaguaje en el centro de Puerto Asís. Fuente: fotografía tomada por Fernando López Vega, 2014.

Concretamente, la figura de Pacho Piaguaje ocupó un central en la diseminación reciente del chamanismo siona y en la legitimación de su expresión en escenarios

⁷¹ Como por ejemplo la ONG Amazon Conservation Team -ACT, que junto con el Instituto de Etnobiología inició el proyecto de recuperación de la medicina tradicional yajecera y al encuentro de taitas en 1999 que dio origen a UMIYAC y que todavía financia gran parte de sus actividades.

urbanos. Pacho Piaguaje fue parte de una generación pionera de taitas yajeceros de Putumayo que emprendió viajes hacia las ciudades a ofrecer yajé con el aval de especialistas no indígenas (a quienes también entrenó), figurar en los medios de comunicación y actuar como informante de muchos trabajos recientes sobre el yajé (Caicedo, 2010). El reconocimiento del taita Pacho como el "más grande y respetado chamán siona" (UMIYAC, 1999 citado en Langdon, 2007) así lo muestra, tanto como el mural que honra su memoria en una de las calles centrales de Puerto Asís, y que quizás constituye el único registro público que exalta una figura indígena en este centro urbano.

2.2. Constitución de redes urbanas en tomas de remedio de Nuevo Amanecer

Como señala Caicedo (2010, 2014), poco a poco la participación en los nuevos escenarios del yajé fue convirtiéndose en una importante fuente de ingresos y de estatus para los taitas yajeceros. Articulada a su utilización en el marco de reivindicaciones identitarias, éstos han alimentado un flujo reciente de gente indígena a las ciudades que allí se asienta para probar suerte como chamanes. El caso de Nuevo Amanecer es un referente de ello. Aprovechando el ascendente del taita Pacho, su hijo Francisco siguió su camino y reconoce en el yajé una fuente importante para su posicionamiento económico y social frente al centro urbano. Como señaló:

Me vine acá [a Nuevo Amanecer] y los primeros días me sentía mal, porque la gente no me distinguía. Estaba sin trabajo. Entonces ya, me dieron trabajo acá de chagrero pero tampoco no me gustaba. [Es que] uno estar esclavizado todos los días, mojarse, no... Y entonces ya fuimos tomando remedio [yajé] y entonces ya la gente vinieron a seguir tomando y ahí ya fuimos parándonos.

Aunque la actividad de los taitas yajeceros se desenvuelve en varios escenarios más allá de los estrictamente locales⁷², en lo que sigue me referiré a la manera la cual la experiencia yajecera en Nuevo Amanecer ha permitido a la constitución de redes que abarcan al centro urbano de Puerto Asís. El barrio contaba con tres hombres que oficiaban como taitas. Dos de ellos eran hombres mayores de sesenta años, criados en la cultura del yajé y de los pocos hablantes de siona del asentamiento. El tercero era un hombre mucho más joven, de treinta y cinco años, casado con una hija del primero. No era siona pero a partir de décadas de relacionamiento en su lugar de origen con esta población y de haber contraído matrimonio con un miembro de un linaje importante de los siona, se le consideraba como tal.

En los tres casos, habían logrado convertirse en verdaderos chamanes sin haber seguido el entrenamiento "tradicional" ni, mucho menos, contar con seguidores entre la gente de Nuevo Amanecer. Para varios habitantes mayores del barrio, los nuevos taitas eran tomadores de yajé que no alcanzaban el conocimiento y poder chamánico de los antiguos, que ya nadie igualaba; los jóvenes, en cambio, no podrían saber, pues entre ellos reinaba la apatía por la actividad, el temor frente a la posibilidad de una mala experiencia y el disgusto por el sabor amargo del brebaje y sus efectos corporales.

Por todo ello, la audiencia principal de estos taitas estaba constituida por gente mestiza de sectores populares de Puerto Asís, quienes se habían acercado a la medicina indígena en busca de una cura para sus infortunios, sanación a sus dolencias físicas o sencillamente una limpieza corporal. Tomando como punto de referencia el espacio geográfico de Nuevo Amanecer, podemos decir que la

⁷² Para el caso concreto de los siona, las tomas de yajé también se desarrollan, según distintas posibilidades en resguardos y áreas rurales, convocadas por diversos taitas y para distintos públicos, entre los que se encuentran cultores del yajé nacionales y foráneos, instituciones no gubernamentales financiadas por los Estados Unidos, la federación médica indígena UMIYAC, e incluso, en espacios de negociación institucional de la consulta previa para la explotación petrolera. Este último ámbito es el tema de la tesis de doctoral que Pedro Musalem realiza bajo la orientación de Jean Langdon en la UFSC (Brasil).

actividad de los taitas en torno a actividades relacionadas con la curación y la promoción de sus saberes se desarrollaba en dos sentidos, hacia afuera y hacia adentro. Con el primero, me refiero a formas de circulación para la participación en encuentros, atención de pacientes, elaboración de remedios y visita a practicantes que llevaban a los taitas fuera de Nuevo Amanecer, a lugares tan lejanos como Quito y Bogotá, pero que por lo general se reducían a distancias menores que la que se abarca yendo al otro extremo de Puerto Asís. Con el segundo, hago alusión a las visitas recurrentes de distintas personas al barrio para buscar la atención de los taitas y participar en las ceremonias de yajé que realizaban en Nuevo Amanecer una vez por semana, los sábados. Como en la convocatoria que hiciera el "Taita Manuel", la invitación para participar en estas tomas era abierta, tanto para miembros del barrio y el cabildo como para vecinos de otros barrios de Puerto Asís.

Durante el trabajo de campo tuve la oportunidad de participar en varias de estas ceremonias, que convocaban a un grupo heterogéneo de personas que, o bien habían estrechado vínculos con los siona a través de la curación o eran recién conocidos. Las tomas de yajé se realizaban en el solar o "piso" de la casa de alguno de los tres taitas, según su propio interés de convocar a la ceremonia por haber preparado el yajé o estar en espera de la visita de algunos seguidores. Con frecuencia, las personas mayores del cabildo reprochaban su realización en estos espacios, que contravenían la normas culturales de protección de la contaminación -principalmente por sustancias corporales femeninas- asociadas al debilitamiento del poder chamánico y a la posibilidad de que por ello se desataran enfermedades (Langdon, 1996). Los mismos taitas de Nuevo Amanecer expresaban su preocupación por ello y no en pocas ocasiones ponían como una prioridad para el barrio la constitución de una "casa de yajé", orientada al solo propósito de realizar las ceremonias. No obstante, estas condiciones no parecían restarles legitimidad ni eficacia a las tomas de yajé, que frente a la falta de un

espacio exclusivo se continuaban realizando sin problema en la planta baja de las viviendas.

Los participantes en estas ceremonias conformaban dos grupos. El primero estaba compuesto por vecinos de sectores populares de Puerto Asís que, como ya señalé, buscaban en el yajé una cura espiritual o sanación a sus dolencias físicas. Este era el grupo más numeroso. El segundo grupo estaba conformado por hombres y mujeres jóvenes, de mayor estatus social, algunos de los cuales trabajaban como funcionarios de programas estatales o como docentes en los colegios de la ciudad, cuyo acercamiento al yajé estaba mediado por su proximidad con corrientes *new age* de la valoración del "conocimiento ancestral indígena" y el uso de distintas "plantas sagradas". En un tercer grupo podríamos ubicar una compañía esporádica: mochileros suramericanos detenidos en Puerto Asís en su tránsito desde o hacia Ecuador, que habían llegado allí sin saber muy bien donde llegaron a parar. Durante mi trabajo de campo conocí tres de estos visitantes, que habían escuchado de los taitas de Nuevo Amanecer por la recomendación de un antiguo visitante, conocido en un hostel. Puerto Asís no se inscribe en los circuitos del etnoturismo amazónico, por lo que su llegada todavía tiene un carácter excepcional.

Los participantes de los dos últimos grupos asistían a las ceremonias con un sentido bastante distinto al que caracterizaba en el relacionamiento de los de primer grupo. Los mismos taitas lo reconocían al referirse, no sin un tono de burla, a sus odas y cantos a la "madre tierra", perturbadoras de la dinámica más pausada y solemne de la ceremonia y las pláticas que desarrollan dentro de ella con audiencias más íntimas y cercanas. Aún así, era posible en ambos personajes que asistían regularmente. Se trataba de hombres y mujeres residentes de Puerto Asís que se habían convertido en amigos de los taitas siona, unidos por el lazo del yajé y, en algunas ocasiones, por la figura del compadrazgo por lo que habían asumido cierta responsabilidad por sus hijos. Al participar en la ceremonia, ellos

no acostumbraban a pagar (como si lo hacían los visitantes excepcionales o primerizos) sino que ésta constituía la continuación de una larga visita, en la que refrendaban compromisos y promesas de intercambios y favores con sus anfitriones. En gran medida, éstos estaban orientados a ayudarles a desenvolverse de la mejor manera posible para captar los recursos sociales y económicos en la ciudad. Así, las tomas de yajé eran escenarios utilizados para movilizar redes sociales para conseguir un trabajo, solicitar un préstamo económico, discutir sobre los proyectos culturales e institucionales y pedir ayuda y consejo, entre otros intercambios que podían servir para los proyectos vitales de los taitas de Nuevo Amanecer, su búsqueda de reconocimiento social y de ampliación de redes de relaciones con agentes del centro urbano.

Desafortunadamente, no pude seguir de cerca las rutinas de atención de pacientes, sus costos y tratamientos, incluso cuando se realizaban en tomas de yajé en el barrio. Mi falta de preparación teórica y metodológica al respecto fue sin duda un obstáculo, que se sumó al hecho de que este es, en sí mismo un tema en el que reina una gran desconfianza por parte de los especialistas indígenas. Con todo, su importancia como campo de imbricación de alternativas económicas, de reconocimiento social y de ampliación de redes de solidaridad "hacia fuera". Más allá del desprestigio de los chamanes en algunos círculos íntimos de Nuevo Amanecer conformados por personas del cabildo, el conocimiento chamánico operaba como un diacrítico funcional al relacionamiento con personas e instituciones del centro urbano. En gran medida, los principales beneficios de esta forma de reconocimiento económico y social se reportaban a los familiares y allegados de los taitas. No obstante, el aura que emanaba de su actividad y reconocimiento por distintos agentes sociales dentro y fuera del centro urbano llegaba a irradiar sobre los demás miembros del cabildo y habitantes del barrio, más aún porque la promoción de la diferencia étnica y cultural se ha convertido en la forma privilegiada de integración de los grupos indígenas a los marcos de la atención institucional del Estado. Esta situación da lugar al deslizamiento de

acciones de afirmación cultural que involucraban a los taitas en escenarios inesperados, como en el caso de los eventos formulados por el programa Familias en Acción, que describiré a continuación.

2.3. *La afirmación cultural en la política social asistencial: "Familias en Acción"*

Como saben quienes se hayan dedicado a investigar el tema de las finanzas familiares en sectores populares, uno de los aspectos más difíciles de indagar es la respuesta a una pregunta en apariencia simple: "¿cuánto gana?". Me encontré con esta dificultad en Nuevo Amanecer, en donde además de respuestas evasivas, las personas también tenían dificultad de dar una cifra con certeza, dada la precariedad y dificultad de la consecución de ingresos ya descrita. Según pude observar, sólo un rubro, de cuya llegada no se dudaba, se había instalado desde hace varios años en la cotidianidad de la mayoría de las familias. Se trataba del subsidio del programa de gobierno Familias en Acción, en el que el se encuentran afiliadas 36 familias de Nuevo Amanecer.⁷³

Familias en Acción es un programa de transferencias económicas condicionadas (también conocidos como TC) creado en Colombia en el año 2000. Desde 2002 llegó a Puerto Asís, que fue escogido como uno de los municipios piloto para su aplicación en el país. Como otros programas de TC, la modalidad dominante de la política de asistencia social en el mundo desde la década de 1990, Familias en Acción es una política altamente focalizada, que condiciona la entrega de transferencias monetarias al cumplimiento de compromisos en materia de salud y educación de sus beneficiarios, madres de familia conocidas en el programa como "madres titulares". El programa otorga mensualmente a cada "madre titular"

⁷³ Este es el número de unidades familiares reportadas por el encargado del programa Familias en Acción. Notará el lector que esta cifra supera el número de familias de Nuevo Amanecer, reportada en 35. Esta diferencia se explica porque la composición de las unidades familiares inscritas no necesariamente se corresponde con la registrada en el censo del cabildo.

inscrita montos que van desde 15.000 a 55.000 pesos por cada hijo que asista a la escuela (según su edad y grado) y 70.000 pesos a los hogares con niños menores de siete años, bajo el requisito de que cumplan con controles de salud trimestrales. Un compromiso adicional de las madres beneficiarias es participar en los encuentros y talleres del programa, conocidos como "encuentros de cuidado".

Según su diseño original, Familias en Acción solo tendría una duración de tres años y estaría circunscrito a municipios de menos de 100.000 habitantes, que contaran con altos índices de pobreza y vulnerabilidad. Sin embargo, el programa se expandió a todas las ciudades del país y, actualmente, no tiene un horizonte temporal definido. Durante los primeros años de operación, Familias en Acción fue financiado por el rubro de "Recuperación económica y social" del Plan Colombia y administrado por Acción Social, también encargada de la atención de la población en situación de desplazamiento en el país.⁷⁴ Con la desaparición de Acción Social en 2009, la administración de estas políticas quedó a cargo del Departamento de la Prosperidad Social (DPS), al que ambas siguen adscritas. Por esta razón, el programa Familias en Acción estuvo, por lo menos en sus inicios, estrechamente relacionado con el desarrollo de políticas contrainsurgentes y antinarcóticos en la región, lo que constituye un aspecto que lo distingue de otros TC en el mundo, no suficientemente analizado en la literatura sobre el tema.⁷⁵

Esta relación se hace evidente en regiones como Putumayo, donde las posibilidades de ejecución del programa se encuentran limitadas por la guerrilla, que prohíbe la participación de la población que se encuentra en sus zonas de dominio territorial y político. Así sucedió con "Familias Guardabosques", un programa que absorbió Familias en Acción, inscrito en el componente del

⁷⁴ Acción Social era la agencia para la Cooperación Social de la Presidencia de la República, que canalizaba recursos de cooperación internacional.

⁷⁵ Esta literatura se caracteriza por preguntarse por las "externalidades del programa", es decir, su impacto en cuestiones como la calidad educativa o los índices de criminalidad. Otro eje de esta literatura crítica los esquemas de dependencia que reproduce y su foco en las mujeres como eje central de su formulación y aplicación, que reproduce la tradicional división sexual de roles en el grupo familiar y excluye a los padres de la participación y responsabilidad en el programa (Puyana, 2008).

programa de Prevención de Cultivos Ilícitos de la Seguridad Democrática. Este operó en la región entre 2003 y 2009 mediante el pago de un subsidio monetario mensual por tres años, condicionado al compromiso de las familias rurales de desarrollar estrategias que aseguraran la vocación no agrícola de los ecosistemas "amenazados por la expansión de cultivos de uso ilícito". Los beneficiarios de este programa eran considerados por el gobierno como sus representantes, cuya participación iba asociada a una posición a favor del gobierno y en contra de los llamados grupos terroristas, paramilitares y guerrilla. Esta consideración terminó por convertir a las familias guardabosques y a funcionarios del programa en blanco de amenazas, asesinatos y secuestros por parte de los grupos armados (Ramírez e Iglesias, 2010). Algo similar sucede con los beneficiarios y representantes Familias en Acción, quienes para participar en el programa tienen que sortear el cerco impuesto por la guerrilla y afrontar la amenaza del desplazamiento si son descubiertos. Como resultado de ello, el programa funciona predominantemente con las familias del casco urbano de Puerto Asís.

Actualmente, Familias en Acción posee cobertura total para los indígenas del municipio inscritos en los censos de los cabildos reconocidos (tanto de las áreas urbanas como rurales) y para todas las personas inscritas en el registro de población desplazada de la Unidad de Atención de Víctimas.⁷⁶ La atención a los cabildos indígenas se rige por un esquema de operación desarrollado en 2007, que ha sido celebrado en los círculos de TC como una adecuación pionera a las especificidades de los grupos étnicos (Gutiérrez, Hernández y Rubio, 2012). Entre los cambios más significativos del programa indígena frente a su versión original se encuentra la creación de un cargo denominado "enlace indígena", escogido por una asamblea indígena -otra instancia creada- para la operación del programa con

⁷⁶ Los datos de los inscritos son confidenciales. No obstante, en entrevista con el encargado del programa, éste reportó que en 2014 se encontraban 8567 familias inscritas, de las cuales 282 pertenecen a cabildos indígenas. Otra forma de cómputo presentada es la del número de "madres líderes" que actúan como representantes de las "madres titulares" de un cabildo, barrio o vereda. En total, están registradas once madres líderes de cabildos indígenas, y ciento treinta no indígenas de distintos barrios y veredas.

las comunidades, y el reemplazo de los "encuentros de cuidado" trimestrales por "encuentros culturales", de manera que se respeten las especificidades culturales de los indígenas (Acción Social, s.f.).

Como resultado de estas disposiciones, el programa no sólo resultaba ser una de las fuentes de ingresos más importantes y constantes para las familias de Nuevo Amanecer, que lo usaban para la compra de útiles escolares, ropa, alimentos, víveres para su tienda o venta callejera, entre otros, sino también un eje central de la intervención en torno a elementos culturales indígenas en la ciudad. Durante el trabajo de campo tuve la oportunidad de asistir a dos eventos organizados por Familias en Acción. El primero de ellos, realizado en Nuevo Amanecer, era un taller sobre salud mental organizado en el marco del Plan Nacional de Intervenciones Colectivas, mientras que el segundo, que se llevó a cabo en la casa-cabildo de los pasto en el barrio La Montañita, fue una asamblea de los miembros indígenas del programa Familias en Acción. Cada evento tenía actividades previstas según los intereses que obligaban a su formulación, es decir, hablar sobre enfermedades y socializar cifras del programa respectivamente, pero el aspecto más importante de ambos fue su carácter de encuentro cultural, que ocupó casi toda la programación. En efecto, para las personas de Nuevo Amanecer no eran más que otro "encuentro de integración de comunidades" o "encuentro etno-cultural", organizado por Familias en Acción, al que tenían la obligación de asistir y participar con muestras culturales.

En el evento de salud mental de Nuevo Amanecer participaron sionas, emberas, nasas y mestizos del barrio, así como más familias indígenas de varios cabildos que residían en la ciudad. El encuentro tuvo lugar en el kiosco del barrio, que generalmente sirve como escuela y sitio de reunión para el cabildo, alrededor del cual se dispusieron más de cien sillas para acomodar a los asistentes. Al final, estas fueron insuficientes. Allí se reunieron todas las familias siona de Nuevo Amanecer, vestidas con sus trajes "tradicionales", la cusma y la follera, como es

común en los eventos en los que tienen que mostrarse “como indígenas” frente a agentes institucionales externos. Según comentaron los participantes, la afluencia al evento estaba asegurada por la amenaza que corrió, en forma de rumor, del posible retiro del programa a quienes faltaran al evento.

Además de ellos, asistió al evento un grupo en representación de la organización de afrocolombianos del municipio y varios habitantes, indígenas y no indígenas, del barrio Villa Rosa, ubicado al otro extremo de la ciudad. Los habitantes de este barrio mantienen desde hace cuatro años un proceso de fortalecimiento en su carácter de población víctima del conflicto armado apoyado por ACNUR y la ONG Opción Legal. Junto a estos últimos llegaron al barrio funcionarios de entidades estatales que trabajan con población víctima del conflicto armado, que llenaron el espacio con la publicidad sus programas institucionales.

El evento de Nuevo Amanecer tuvo una programación poco ortodoxa para ser un evento institucional de salud. No hubo himnos ni grandes discursos inaugurales de funcionarios. Al inicio, fue amenizado por la música que salía de dos grandes bocinas, prestadas por uno de los habitantes del barrio, que reproducía música tradicional siona grabada por la antropóloga Jean Langdon en los años 1970, que recién habían adquirido por la vía de su discípulo Pedro Musalem. Con un par de horas de retraso, el evento inició con la bienvenida de los organizadores y de la anfitriona, la gobernadora del cabildo Nuevo Amanecer, en la que recordó a los asistentes mostrar respeto por las muestras culturales indígenas que iban a ser presentadas. Inmediatamente después de este acto de inauguración, siguió la intervención de los tres taitas siona del Nuevo Amanecer, quienes ofrecieron una “ceremonia de sanación” para los interesados. Por alrededor de treinta minutos y a la vista de todos, ventearon y succionaron los males de nueve voluntarios no indígenas del barrio Villa Rosa que los acompañaron en el kiosco.

Después de la ceremonia de sanación, el espacio fue utilizado para tres actos más de los siona, a cargo de los profesores y los niños de la escuela del barrio. En todos ellos, las niñas y niños del cabildo mostraron los resultados de una reflexión sobre "lo que significa ser siona", guiada por los mayores, en la que recurrieron a los símbolos institucionalizados de esta identidad por su organización política: la copa donde se toma el yajé, el bejuco y las hojas de chacruna, la corona de plumas que porta el taita, y la cusma y la "bandera" de los siona. Posteriormente, el kiosko fue utilizado para las muestras culturales de los demás asistentes: una danza de una pareja nasa realizada al ritmo de un bambuco, una presentación musical de los embera, cantada en lengua, una coreografía del "Ras tas tas" -una canción de moda después del mundial de fútbol- de las mujeres del grupo afrocolombiano y una obra de teatro de los invitados del barrio Villa Rosa, que trató sobre el abuso sexual entre adolescentes.

Veinte días después, la asamblea municipal en la casa-cabildo de los pasto en el barrio Montañita siguió un curso similar, salvo por la ausencia de invitados no indígenas y de gobernadores y madres líderes indígenas de las áreas rurales que, aunque habían sido invitados, declinaron dada la amenaza de la guerrilla a los participantes. Después de una breve exposición institucional sobre la cobertura y datos de participación en el programa, la programación estuvo copada por distintos actos culturales de los asistentes. En este encuentro, los esfuerzos más importantes estaban de nuevo relacionados con las presiones de separar el día para el evento y organizar a las personas para "mostrar algo" ante los demás. Ello era cierto tanto para los "anfitriones" de esta ocasión, los pasto, como para los participantes siona de Nuevo Amanecer a quienes acompañé al evento, que por la ausencia de otros cabildos asumieron la representación de todo el "pueblo siona" del municipio.

En una entrevista realizada posteriormente, el "enlace indígena" encargado de estos eventos me explicó que la razón por la cual era tan importante su carácter

de “encuentro cultural” era porque la directriz del programa Familias en Acción orientado a indígenas es que éste “ayude a que no pierdan sus usos y costumbres”. No se trataba de una directriz de la política diferencial orientada únicamente a las familias indígenas asentadas en el casco urbano; tampoco parecía basarse en la idea de que el desplazamiento espacial significara la pérdida de los llamados "usos y costumbres". Antes bien, el programa no distinguía entre las distintas condiciones en las que se podían encontrar sus beneficiarios indígenas y, en todos los casos, los “encuentros de bienestar” y “encuentros de cuidado” tenían el mismo carácter de reuniones culturales en los que se debían preparar comidas tradicionales y recrear danzas, historias y mitos.

La aparentemente sensibilidad hacia las diferencias culturales reflejada por esta orientación de la política estatal es resultado directo de las demandas por el reconocimiento y la atención diferencial de las poblaciones a partir de sus pertenencias étnicas y culturales, movilizadas por líderes y representantes indígenas, sus colaboradores, organizaciones no gubernamentales y agentes del Estado. Sin embargo, en escenarios como estos dejan claro que el destino de estas demandas ha sido su viraje a una forma de incorporación de la población indígena a través de la promoción de su diferencia étnica desde una perspectiva culturalista y esencialista de lo indígena (Del Cairo, 2011; Gros, 2000; ver Martínez-Novio, 2011 para los casos de México y Ecuador). Se trata de una movilización de "lo cultural" que, como en otras partes de América Latina, no toman en cuenta las necesidades de la población recientemente urbanizada, como la apertura de escenarios de capacitación laboral (Durin, 2010).

Si la movilización de "lo cultural" por parte del Estado perfila el camino más "visible" de la gente indígena en Puerto Asís, vale la pena reflexionar sobre las respuestas de los agentes sujetos a estas políticas, en especial a las que remiten a su ubicación como sujetos étnicos residentes en la ciudad. Por una parte, cabe resaltar que el primero de estos eventos resultó funcional para los esfuerzos de

apropiación discursiva del barrio Nuevo Amanecer como “territorio étnico siona” por parte de los miembros del cabildo. Como señalé en el capítulo anterior, sus miembros eran insistentes en demandar a instituciones públicas y programas estatales el relacionamiento con el cabildo, lo que consiguieron en la planeación del evento de Familias en Acción. Es a través de esfuerzos de este tipo como el cabildo siona logra posicionarse como representante del único barrio indígena de Puerto Asís, que hacia fuera tiende a proyectarse como monoétnico, y de hacer del mismo un punto importante dentro del circuito de lugares “de los indígenas” en la ciudad.

Realizados con pocas semanas de diferencia entre sí, los eventos descritos también dejan ver la manera en la cual la agenda de los indígenas de Nuevo Amanecer se ve copada de actividades en los que deben poner de presente su diferencia cultural para un público externo. Más allá de la dimensión performativa de la cultura para el consumo de otros, se debe anotar que se trata de una agenda constante de reuniones y actividades en las que es necesaria la inversión de trabajo, tanto en las puestas en escena como en la organización de los eventos. Esto incluye la preparación de alimentos, la limpieza del sitio de reunión, la convocatoria y atención de los asistentes, entre otros trabajos cuya responsabilidad recae exclusivamente sobre las mujeres del barrio y del cabildo. Existe, entre ellas, una tensión derivada del rechazo que sienten frente a su carácter de obligación -por demás para recibir un subsidio- y el papel central de estas actividades para proyectarse hacia otros, pero además, mantener cohesión interna y participar en un evento que sirve para reinventar y recordar tradiciones, algo que resulta tan importante para varios de los indígenas que participan en ellos como para quienes los formulan. El trabajo femenino resulta central además en el mismo campo de la política, dirigida específicamente hacia las mujeres indígenas y a su papel como productoras y reproductoras de la cultura. No sobra decir que este foco llama poderosamente la atención en un contexto en el que los saberes masculinos asociados con el uso del yajé han recibido más atención por

parte de la red de actores interesados en la supervivencia cultural y el destino de la gente siona, como mostré en el anterior apartado.

En síntesis, estos eventos de imbricación de la política social y cultural del estado dejan ver el reducido margen con el que cuentan los indígenas para reclamar atención del gobierno. El camino que se ha estructurado en las últimas décadas de intervenciones en torno a la “cultura” no dejará de estar cargado de sus propias jerarquizaciones, lógicas excluyentes y silenciamientos de la experiencia indígena urbana. Actualmente, el valor de la cultura como recurso socialmente estratégico está cada vez más presente en la conciencia discursiva de los sujetos. Siguiendo la reflexión de Briones: “la cultura no se limita a lo que la gente hace y cómo lo hace, ni a la dimensión política de la producción de prácticas y significados alternativos. Antes bien, es un proceso social de significación que, en su mismo hacerse, va generando su propia metacultura” (1998: 7). Reconocer la dimensión “meta-cultural” de la cultura permite dirigir la atención sobre las maneras en las que la producción cultural interviene en la construcción de hegemonía o en la emergencia de significados alternativos, proceso que para Briones no se realiza tanto a mediante la homogeneización o heterogeneización de prácticas, sino en a través de la generalización de supuestos sobre lo que debe considerarse semejante y diferente, y sobre las consecuencias que “semejanzas” y “diferencias” tanto “naturales” como “culturales” comportan socialmente.

Reflexiones finales

Tomando como objeto central de indagación el tema de la presencia indígena en la ciudad, en esta tesis interrogo las interpretaciones convencionales de la ubicación estable y continua de los indígenas en un territorio fijo, sus arreglos legales y las respuestas locales frente a los mismos. Al tiempo, me aproximó a las dinámicas de migración y asentamiento indígena en el centro urbano, dando cuenta de su dimensión histórica y de sus condiciones actuales, así como de los recursos y estrategias a los que apelan para salir adelante frente a ellas. En conjunto, los distintos capítulos de esta tesis constituyen diversas entradas sobre un mismo tema y problema: la diversidad que comporta la figura del "indígena urbano" y la manera en la que esta figura revela una tensión central de la experiencia indígena actual que, para recuperar las elocuentes palabras de De la Cadena y Starn, podemos caracterizar como "la tensa dinámica de ser clasificados por otros y los intentos de definirse a sí mismos dentro y en contra de un denso entramado de símbolos, fantasías y significados de la indigenidad" (2010: 5).

Debo aclarar que en ningún momento esta tesis ha pretendido ser un recuento exhaustivo de la presencia y experiencia indígena urbana en la localidad de estudio, Puerto Asís. Como he señalado, la urbanización indígena es un fenómeno complejo, con variadas manifestaciones que crean un agregado diverso de situaciones, posibilidades y constreñimientos. Basta sólo con pensar en la diversidad de forma de urbanización que corresponden a los catorce colectivos (y sus miembros) que se identifican y reconocen como indígenas en Puerto Asís.

Comporta, por tanto, una serie de desafíos epistemológicos, teóricos y metodológicos (Alexiades y Peluso 2015), frente a los cuales el camino tomado en esta investigación resultó, en cierto sentido, convencional: una etnografía centrada en Nuevo Amanecer, lugar de residencia de los miembros de uno de los cuatro cabildos identificados como "urbanos" de Puerto Asís.

Mi foco sobre Nuevo Amanecer respondió a dos factores. Por una parte, a mi interés de inscribir esta investigación en los debates sobre la figura del "cabildo urbano" frente a las políticas del reconocimiento multicultural. Por otra, a una serie de obstáculos y limitaciones que enfrenté durante el desarrollo de mi trabajo de campo, que por demás constituyó mi primer acercamiento a la región del Bajo Putumayo. Considero haber señalado sus incidencias oportunamente a lo largo de este texto, por lo que no volveré sobre ellas aquí. Opto entonces por volver sobre los dos ejes de análisis que guiaron esta investigación y las reflexiones, proyecciones y preguntas que esta aproximación a la vida de los indígenas de Nuevo Amanecer nos sugieren sobre ellos:

1) Indigenidad y reconocimiento multicultural en el centro urbano

Las dinámicas de urbanización indígena examinadas en esta tesis ofrecen una perspectiva interesante para reflexionar sobre diversos rostros de la experiencia indígena urbana en Puerto Asís, en el Bajo Putumayo. Nuevo Amanecer resultó ser mucho más que un "cabildo urbano". Como mostré, se trata de un barrio que articula la residencia congregada de varios colectivos indígenas y, con ello, su heterogeneidad de agendas y horizontes políticos. Éstas se han constituidos dentro de y como respuesta a la circulación del discurso y las políticas de la indigenidad, cuyo carácter ha sido cambiante tanto en el tiempo como en el espacio.

Al historizar las relaciones entre los indígenas siona y el centro urbano de Puerto Asís en el segundo capítulo, mostré la manera en que la migración y la forma en que era conceptualizada han comportado sentidos distintos a lo largo del tiempo. Si anteriormente el referente de la migración de mujeres siona hacia el centro urbano era entendido como un abandono definitivo de la comunidad hacia la asimilación en la sociedad mestiza y denotaba la negación de la identidad indígena, actualmente las referencias a la adscripción a un colectivo étnico después de la migración al centro urbano están a la orden del día. Más aún, en el elocuente caso del cabildo siona de Nuevo Amanecer, la oportunidad de adscripción a sus categorías legales son activamente buscadas.

Para comprender esta transformación debemos remitirnos a los cambios en los proyectos de nación en los que estas formas de movilidad espacial e identitaria se desarrollaban, en los que el lugar de los indígenas era contrastado. Como señaló Chaves (2006), la promulgación constitucional de 1991 y su estela de derechos asociados impactó al departamento de Putumayo con una ola de demandas de reconocimiento indígena en áreas rurales y urbanas, patente hasta ahora. Estas demandas, además de reorganizar la composición demográfica del departamento e imprimir nuevas condiciones a las dinámicas interétnicas, deben ser comprendidas como parte integral del proceso de instauración de un "campo de interlocución" específico (Grimson, 2010) del multiculturalismo, dentro del cual ciertos modos de identificación, como la figura del cabildo monoétnico y territorializado, se instituyen como ámbitos legítimos para la articulación y enunciación de demandas y reivindicaciones indígenas.

El caso del cabildo Nuevo Amanecer refiere a la apropiación de estos marcos del multiculturalismo etnicista y a la importancia del aval de constituir una "comunidad indígena legítima" frente al Estado colombiano en el proceso de inserción en la ciudad. Al presentar la historia de constitución de Nuevo Amanecer, retraté la manera en la que los procesos de invención y constitución de este espacio barrial,

así como los múltiples esfuerzos por edificar un espacio y realizar demandas por el reconocimiento de su ocupación, de carácter ilegal, se han articulado alrededor de categorías de adscripción étnica y de la figura del cabildo. Sin duda, ello ha proporcionado importantes elementos para la organización del grupo de ocupantes de Nuevo Amanecer. Más aún, su identificación como un grupo de población étnica y culturalmente diferenciada ha facilitado las negociaciones a través de las cuales se reivindica la legalización de su ocupación residencial en este espacio peri-urbano.

El caso del reconocimiento del cabildo de Nuevo Amanecer es reflejo de ciertos cambios inducidos por los reconocimientos multiculturales de la constitución y permite el posicionamiento indígena en la negociación de la legalización de su forma de instalación en el centro urbano, pero también invita a poner en perspectiva sus alcances y examinar más a fondo su carácter restrictivo. Abordé este carácter a partir de la noción de "espacialización de la diferencia" de Bocarejo (2011, 2008), que apunta a que la práctica social y política del multiculturalismo vincula el reconocimiento de la diferencia étnica a la correspondencia entre *un* grupo indígena y *un* territorio rural legalmente definidos por el Estado. Como señalé, la tendencia hacia la negación del reconocimiento de grupos de población indígena que no se encuentran asentados en territorios rurales sino en ciudades que deriva de esta premisa ha tenido consecuencias en las articulaciones políticas e identitarias de los grupos indígenas de todo el país. En el caso analizado, esta lógica de organización y administración de la diferencia se expresó en la compulsión hacia la creación de un cabildo monoétnico tras la migración al centro urbano y en el surgimiento de tensiones entre los migrantes y los indígenas "del resguardo", que según la literatura emergente sobre urbanización indígena amazónica reseñada en el capítulo tres, ha sido constitutiva de las relaciones que hombres y mujeres indígenas establecen con lo urbano (Sánchez Silva, 2012; Tobón, 2005).

Vista desde el ámbito de los procesos organizativos indígenas, esta tensión se desarrolló en arreglos de mantenimiento o constitución de instancias de representación de los distintos colectivos asentados en el barrio. Distintos para cada grupo, éstos articulaban sus perspectivas respecto a la relación que, como resultado de la migración y el asentamiento en el centro urbano, debía mantenerse entre el lugar de origen y el actual. Como señalé, no realicé una investigación multilocalizada que me permitiera abordar las voces del "aquí" y el "allá", y específicamente en el caso del cabildo siona, conocer las condiciones y las personas de los lugares de origen, entender el rechazo y "abandono" sentido por unos y otros, ni dilucidar las pugnas existentes a partir de la articulación disímil con el centro urbano que representaban.

Con todo, la experiencia centrada en Nuevo Amanecer permite afirmar algunos aspectos de la organización de la experiencia indígena urbana. Contrastada con las variadas experiencias de reivindicación de colectivos indígenas de Puerto Asís señaladas en el inicio de esta tesis, el reconocimiento del cabildo siona de Nuevo Amanecer sorprendió por su carácter expedito y, al parecer, poco cuestionado por los agentes encargados de esta sanción legal. Esta experiencia remite a postular que en Puerto Asís la indigenidad no constituye una categoría homogénea y que no todo grupo de población indígena radicado en el centro urbano tiene la misma capacidad de operar exitosamente demandas de reconocimiento de la pertenencia indígena. Antes bien, los distintos grupos e individuos que se reconocen como parte de ésta se encuentran localizados diferencialmente en las escalas de valoración de criterios como la autoctonía, la ancestralidad o la singularidad cultural, que inciden en sus luchas por conquistar o mantener espacios de representación. Así, sus distintas trayectorias y recursos en juego frente a la lógica de reconocimiento se ponderan al momento de hacer visible su lugar en el centro urbano y articular demandas con base en la pertenencia étnica. En este sentido, la cuestión del "indígena urbano" también se construye como problema a partir del entrecruzamiento de distintas jerarquías identitarias, como las llamó Chaves

(2003), además del papel que en ellas reporta una determinada ubicación espacial rural o urbana.

En conjunto, estas condiciones también nos hablan de los límites de los proyectos colectivos posibles: la afirmación de un colectivo indígena diverso, multilocalizado y/o multiétnico en el espacio social de Nuevo Amanecer, alimentado por las distintas experiencias y perspectivas vitales que se encuentran reunidas en el espacio del barrio mayoritariamente indígena. A su vez, el resultado más visible de estas condiciones es la emergencia de un nuevo actor indígena en el centro urbano, el cabildo siona de Nuevo Amanecer, voz de un grupo étnico con arraigo en el territorio que, hasta hace muy poco, no había aparecido como un actor político en las cabeceras urbanas del Bajo Putumayo. Como señalé, en las décadas de 1990 y 2000, éstas estuvieron marcadas por el panorama generado por las reivindicaciones indígenas -en ocasiones específicamente urbanas- articuladas por grupos indígenas reetnizados, cuyas demandas parecían tener el potencial de generar nuevos proyectos políticos, cuestionar las construcciones espaciales estatales, y redefinir los términos de la territorialidad y los regímenes de representación propuestos (Chaves, 2010).

Frente a este panorama, la novedad de la voz siona del cabildo de Nuevo Amanecer también se da en los términos en los que sus líderes rechazan la caracterización urbana. En el entronque de escalas espaciales, Puerto Asís apareció como un escenario en el que no se sienten los vientos renovadores de los impulsos a la cuestión de los "indígenas urbanos" que se experimentan en lugares como Bogotá y Leticia (Sánchez Silva, 2012; Zambrano 2011). En el primer capítulo, sugerí que este posicionamiento del cabildo siona de Nuevo Amanecer, que comparte con los demás "cabildos urbanos" de Puerto Asís, puede interpretarse como parte de las apuestas por el acceso a derechos territoriales, desarrolladas en un terreno disputado en el que el reconocimiento de la urbanidad indígena puede equivaler a su deslegitimación, pero además, en el que el territorio

se encuentra bajo la mira de intereses extractivistas, históricamente causantes de despojos.

Interesada por leer el rechazo de la categoría del "indígena urbano" como algo más que un posicionamiento de carácter instrumental, en los siguientes capítulos realicé un recuento de la compleja existencia urbano-rural de este colectivo indígena. Ésta se manifiesta en la movilidad histórica hacia el centro urbano, que desde su constitución ha hecho parte integral de la experiencia indígena, y en el campo de las estrategias y actividades para la reproducción material y social de los hogares analizadas en el cuarto capítulo. El recuento de estas trayectorias invita a superar visiones dicotómicas y excluyentes de lo rural y lo urbano, y poner en el centro del análisis de la urbanización indígena amazónica no solo su articulación, sino también, los procesos de constitución y construcción simbólica y material de estos espacios, lo que tiene lugar en la puesta en marcha de variadas estrategias territoriales, culturales, económicas y políticas, parte central de la experiencia indígena contemporánea.

2) Urbanización indígena desde los márgenes

Cuando en páginas anteriores mencioné el carácter convencional del camino seguido por esta investigación, me refería a su foco etnográfico en las dinámicas del barrio indígena de Puerto Asís. Como señalé repetidamente a lo largo del texto, reconozco la necesidad de traspasar este tipo de fronteras como parte esencial del avance en la investigación sobre la urbanización indígena amazónica. No obstante, el examen del proceso de conformación del asentamiento barrial de Nuevo Amanecer constituyó un escenario para repensar las ideas sobre la relación entre la ciudad y los indígenas, caracterizadas por la tensión entre la identificación urbana y la paradoja de su ubicación, a saber: que se aproximan a

los márgenes de la vida urbana sin que ello se refleje en sus horizontes políticos, al tiempo que, con la constitución de un barrio, contribuyen a la creciente urbanización de la cabecera municipal de Puerto Asís. Quise captar esta tensión con la caracterización de Nuevo Amanecer como un "margen urbano", noción utilizada como una herramienta analítica para avanzar en la comprensión de los procesos de creación de ciudad, transformación del espacio común, ciudadanía y urbanidad indígena en un contexto amazónico.

Sin minimizar el peso de los procesos estructurales en la conformación de la ciudad, mi mirada sobre Nuevo Amanecer buscó valorar los procesos sociales, políticos y materiales a través de los cuales las personas construyen la ciudad en un plano concreto, es decir, tender un puente entre el modelo de aproximación al fenómeno de crecimiento de las cabeceras amazónicas desde la economía política hacia una mirada sobre la impronta particular de las configuraciones urbanas que allí crecen y las trayectorias y destinos de los indígenas que las recorren y se asientan en ellas. Con todo, debo señalar que la atención dedicada a los procesos de constitución del espacio barrial de Nuevo Amanecer no pretende esencializar las relaciones entre las personas y los lugares, minimizar las opciones de los individuos en sus posicionamientos identitarios, ni mucho menos plantear que existe una única interpretación sobre estas relaciones. Antes bien, surge como un intento de caracterizar los modos complejos en los que el lugar se habita, significa, representa y moviliza con el fin de dar solución a demandas vitales.

La noción de margen condensa un tipo de experiencia híbrida, en la que se ponen de presente tanto las posibilidades como los constreñimientos de la división rural/urbana que da forma a la imaginación y a las lecturas convencionales de los lugares autorizados que debe ocupar la presencia indígena, que también se revelan en sus manifestaciones políticas. La ubicación en los márgenes puede devenir estratégica, pues desde los márgenes, las mismas categorías que se utilizan para relegar a las personas pueden ser rearticuladas y movilizadas con el

fin de dar solución a demandas vitales. Apunté a este hecho al referirme a la manera en la que el marco de referencia de la indigenidad proporcionó herramientas de aglutinación organizativa para la apropiación, constitución y demanda de legalización del espacio barrial. Sin embargo, esta "tensión productiva" también se reveló en la visibilidad y consolidación del lugar del "barrio indígena" de la ciudad, renovada en redes de consumo del yajé y en la atención institucional, que se configuran como circuitos que traspasan la frontera de lo indígena y conectan a sus residentes con otros sectores y agentes sociales del centro urbano.

Ambos escenarios dirigen a repensar en el papel de los medios urbanos como importantes plataformas para la construcción de narrativas, procesos identitarios indígenas y movilizaciones en pos de derechos y servicios del Estado (Cf. Agier, 2000). No obstante, debemos ser cuidadosos al juzgar de manera excesivamente positiva las posibilidades de construcción de formas de acción social significativa en los márgenes, pues también son espacios en los que se ponen de presente formas extremas de dominación social, económica, política y cultural. Así, el proceso de constitución de un "barrio indígena" en la ciudad también es reflejo de la cristalización de formas sutiles, pero poderosas, de silenciamiento de la experiencia indígena no congregada, del desplazamiento violento, y de la dificultad de apropiación de otra serie de espacios y actividades del centro urbano.

El sentido excluyente de los márgenes urbanos también se expresó de manera aguda en la sensación de incertidumbre que acompañaba las posibilidades de asegurar la tenencia de la tierra y encontrar opciones laborales estables y bien remuneradas en el centro urbano. Desde mi punto de vista, es una incertidumbre que atraviesa en general la migración reciente y el asentamiento indígena en el centro urbano, y que pone en cuestión su horizonte de permanencia. En el caso del lote de Nuevo Amanecer, esta incertidumbre se alimenta no sólo de los impredecibles resultados de la negociación con los dueños legales de la tierra,

sino de la tensión entre los impulsos individualistas de propiedad y el deseo de algunos de instaurar una modalidad de tenencia de la tierra que asegure su permanencia en manos indígenas y que continúe con la vocación de construcción de un espacio de identificación y pertenencia indígena en el centro urbano.

Por su parte, el escenario de las actividades de procuración de ingresos y fuentes de subsistencia también se reveló sumamente precario e inestable. Considero que esta situación es especialmente aguda en el caso de los jóvenes, cuya posición social condensa gran parte de las necesidades y aspiraciones de ampliación de perspectivas vitales que subyacen al asentamiento en la ciudad, como anoté en el segundo capítulo. Son los jóvenes quienes experimentan con fuerza la transformación de las perspectivas en torno a la vida dentro de los polos de lo urbano y lo rural, así como la limitación de sus posibilidades de acción económica en los márgenes de la informalidad o la economía de la coca. Queda pendiente, y el lector lo habrá advertido rápidamente, el análisis de la manera en la cual este segmento de la población experimenta la vida en los márgenes urbanos. Un análisis de las formas y aspiraciones juveniles indígenas urbanas es sumamente importante, pues se trata de un segmento de la población indígena descuidado en la investigación antropológica en Colombia, pero sobre todo porque constituye una alternativa muy sugerente para descentrar la mirada sobre la urbanización indígena de la exclusividad de las relaciones con el Estado y el reconocimiento con la que se la ha abordado.

Para finalizar, quisiera señalar un aspecto más de la incertidumbre de la urbanización indígena amazónica analizada en este trabajo, relacionado con el contexto de militarización, violencia y dominio territorial de diferentes grupos armados que caracteriza a la región e incide en las formas contemporáneas de urbanización de sus cabeceras municipales. En el momento en que escribo estas reflexiones, el gobierno discute una firma de acuerdos con la guerrilla de las FARC que darían fin a un conflicto armado de medio siglo. Son los acuerdo de paz más

avanzados en la historia de las negociaciones con esta guerrilla, que pondrían al país en el camino del "posconflicto", en el que se prevé el regreso de los combatientes a la vida civil, la sustitución de cultivos ilícitos, el aumento de la inversión institucional, el surgimiento de nuevas posibilidades de acción colectiva de las personas víctimas del conflicto armado, pero también de agudos niveles de violencia e impunidad, entre muchas otras cosas. Sin lugar a dudas, el Bajo Putumayo será un escenario central del mismo, si es que el país llega a tal punto. No puedo dejar de preguntarme cuál será el destino de un lugar como Nuevo Amanecer bajo estas condiciones, más allá de augurar, inspirada en Peluso (2015), que se trata de una situación que hará de la urbanización indígena que allí tiene lugar algo más "turbulento", es decir, incierto, desarticulado e impredecible.

Bibliografía

ACADEMIA PUTUMAYENSE DE HISTORIA.

(2012). *Puerto Asís, 100 años de historia*. Mocoa: Academia Putumayense de Historia.

ACCIÓN SOCIAL- AGENCIA PRESIDENCIAL PARA LA ACCIÓN SOCIAL Y LA COOPERACIÓN INTERNACIONAL.

(s.f.). *Cartilla Familias en Acción para Pueblos Indígenas*. Extraído el 30 de octubre de 2015 de <http://masfamiliasenacciontuchin.jimdo.com/cartilla-para-pueblos-indigena/>

ASOCIACIÓN DE CABILDOS INDÍGENAS DEL PUEBLO SIONA- ACIPS.

(2012) *Diagnóstico Plan de Salvaguardia Zion Bain*. Puerto Asís: Manuscrito.

ACNUR - ALTO COMISIONADO DE LAS NACIONES UNIDAS PARA LOS REFUGIADOS.

(2012). *Caracterización general de barrios con mayor presencia de población en situación de desplazamiento en el municipio de Puerto Asís*. Puerto Asís: Manuscrito.

AGIER, MICHEL.

(2009). *Esquisses d'une anthropologie de la ville lieux, situations, mouvements*. Lovaina: Academia Bruylant.

(2002). "La ciudad desnuda. El surgimiento de una nueva condición humana". *Territorios 7*, 13-25.

ALEXIADES, MIGUEL.

(2009). "Introduction". En Miguel Alexiades (Ed.), *Mobility and Migration in Indigenous Amazonia: Contemporary Ethnoecological Perspectives*. Nueva York: Berghahn Books.

ALEXIADES, MIGUEL, Y DANIELA PELUSO.

(2015). "Introduction: Indigenous Urbanization in Lowland South America. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 20(1), 1–12.

ALONSO, ANA MARÍA.

(2006). "Políticas de espacio, tiempo y sustancia: formación del Estado, nacionalismo y etnicidad". En Manuela Camus (Ed.), *Las ideas detrás de la etnicidad. Una selección de textos para el debate*. Guatemala: Cirma.

APPADURAI, ARJUN.

(2001). "La producción de lo local". *La modernidad desbordada: Dimensiones culturales de la globalización*. Montevideo: Ediciones Tricle.

ARCILA, OSCAR.

(2011). *La Amazonia colombiana urbanizada. Un análisis de sus asentamientos humanos*. Bogotá: Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas - SINCHI.

ASSIES, WILLEM.

(1999) "Los pueblos indígenas y la reforma del estado en América Latina". En Willem Assies, Gemma van der Haar y André Hoekema (Eds.) *El reto de la diversidad: pueblos indígenas y reforma del estado en América latina*. México: El Colegio de Michoacán.

BARTH, FREDRIK.

(1976). "Introducción". En Frederik Barth (Ed.) *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fondo de Cultura Económica.

BASTOS, SANTIAGO.

(2000). *Cultura, pobreza y diferencia étnica en la ciudad de Guatemala*. (Tesis de doctorado en ciencias sociales). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Guadalajara.

BOCAREJO, DIANA.

(2011). "Dos paradojas del multiculturalismo colombiano: la espacialización del diferencia indígena y su aislamiento político". *Revista Colombiana de Antropología*, 47(2), 97-121.

(2008). *Reconfiguring the political landscape after de multicultural turn: law, politics and the spatialization of difference in Colombia*. (Tesis de doctorado en antropología). Universidad de Chicago, Chicago.

BOCAREJO, DIANA Y EDUARDO RESTREPO.

(2011). "Introducción". *Revista Colombiana de Antropología* 47(2), 7-13.

BRIONES, CLAUDIA.

(2005). "Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales". En Claudia Briones (Ed.) *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires: Antropofagia.

BROWDER, JOHN Y BRIAN GODFREY.

(1996). "Disarticulated Urbanization in the Brazilian" Amazon. *Geographical Review*, 86(3), 441-445.

BOURGOIS, PHILLIPE.

(2009). "Treinta años de retrospectiva etnográfica sobre la violencia en las Américas". En Julián López García, Santiago Bastos y Manuela Camus (Eds.) *Guatemala: Violencias Desbordadas*. Córdoba: Universidad de Córdoba.

CAICEDO, ALHENA.

(2014). "Yage-Related Neo-Shamanism in Colombian Urban Contexts". En Beatriz Cauby Labate y Clancy Cavnar (Eds.) *Ayahuasca shamanism in the Amazon and beyond*. Oxford: Oxford University Press.

(2010). "El uso ritual del yajé: patrimonialización y consumo en debate". *Revista Colombiana de Antropología*, 46(1), 63-86.

CAMUS, MANUELA.

(2008). "Los jóvenes indígenas en la ciudad de Guatemala y la relatividad de la ideología". En Maya Lorena Pérez (Ed.) *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

(2000). *Ser indígena en Ciudad de Guatemala* (Tesis de doctorado en ciencias sociales). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Guadalajara.

CANCIMANCE, JORGE ANDRÉS.

(2014). *Echar raíces en medio del conflicto armado. Resistencias cotidianas de colonos en Putumayo*. (Tesis de doctorado en antropología). Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

CENTRO DE MEMORIA HISTÓRICA.

(2012). *El Placer. Mujeres, coca y guerra en el Bajo Putumayo*. Bogotá: Taurus.

(2011). *El Tigre. Un silencio que encontró su voz*. Bogotá: Taurus.

CHATERJEE, PARTHA.

(2011). "Delhi Lecture: la política de los gobernados". *Revista Colombiana de Antropología* 47 (2), 199-231.

CHAVES, MARGARITA.

(2011). "Presentación". En Margarita Chaves (Comp.) *La multiculturalidad estatalizada. Indígenas, afrodescendientes y configuraciones de estado*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

(2010). "Movilidad espacial e identitaria en Putumayo". En Margarita Chaves y Carlos del Cairo (Eds.) *Perspectivas antropológicas sobre la Amazonia contemporánea*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia - ICANH; Pontificia Universidad Javeriana.

(2003). "Cabildos multiétnicos e identidades depuradas" En Clara Inés García (Comp.) *Fronteras. Territorios y metáforas*. Medellín: INER-Universidad de Antioquia. Medellín.

(2002). "Jerarquías de color y mestizaje en la Amazonia occidental colombiana". *Revista Colombiana de Antropología* 38, 189-216

(1998). "Identidad y representación entre indígenas y colonos de la amazonia occidental colombiana". En María Lucía Sotomayor (Ed.) *Identidad, modernidad y desarrollo*. Bogotá : ICAN-COLCIENCIAS.

CHAVES, MARGARITA Y CARLOS DEL CAIRO.

(2010). "Introducción". En Margarita Chaves y Carlos del Cairo (Eds.), *Perspectivas antropológicas sobre la Amazonia contemporánea*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia - ICANH; Pontificia Universidad Javeriana.

CHAVES, MARGARITA Y JUAN JOSÉ VIECO.

(1987). "Indígenas del Alto Putumayo-Caquetá". En *Introducción a la Colombia amerindia*. Bogotá, Colombia: Ministerio de Educación Nacional, Instituto Colombiano de Cultura.

(1986). "Colonización: motor de cambio en las comunidades indígenas del Putumayo Medio". En *Memorias del I Congreso de Antropología en Colombia*. Bogotá: Uniandes.

CHAVES, MARGARITA Y MARTA ZAMBRANO.

(2006). "From *Blanqueamiento* to *Reindianización*: Paradoxes of *mestizaje* and multiculturalism in contemporary Colombia". *European Review of Latin American and Caribbean Studies* 80, 5-23.

CHAVES CH., MILCIADES.

(1945). "La Colonización de la Comisaría del Putumayo, un problema etnoeconómico, geográfico de importancia nacional". En: *Boletín de Arqueología* Vol. I, Tomo I, 567-598.

CLEARY, DAVID.

(1993). "After the Frontier: Problems with Political Economy in the Modern Brazilian Amazon". *Journal of Latin American Studies*, 25(2), 331-349.

CORTÉS, GENEVIEVE.

(1998). "Migrations, systèmes de mobilité, espaces de vie: à la recherche de modèles". *Espace géographique* 27(3), 265-275.

CRUCES VILLALOBOS, FRANCISCO.

(2007). *Símbolos en la ciudad : lecturas de antropología urbana*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.

DAGNINO, EVELINA.

(2005). "Meanings of Citizenship in Latin America" *IDS Working Paper #258*. Sussex: Institute of Development Studies.

DEPARTAMENTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA -DANE.

(2005). Censo general. Recuperado de: <http://www.dane.gov.co>.

DAS, VEENA Y DEBORAH POOLE.

(2008). "El estado y sus márgenes: Etnografías comparadas". *Cuadernos de antropología social* 27, 19-52.

DAVIS, WADE.

(2002). *El río: exploraciones y descubrimientos*. Bogotá: Banco de la República - El Áncora Editores.

DE LA CADENA, MARISOL Y ORIN STARN.

(2010). "Introducción". En Marisol De la Cadena y Orin Starn (Eds.), *Indigeneidades contemporáneas: cultura, política y globalización*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.

DEFENSORÍA DEL PUEBLO.

(2013). "Informe de Riesgo de Inminencia para los municipios de Puerto Asís (corregimientos: Piñuña Blanco, Teteyé y La Carmelita; inspecciones: Puerto Asís, Puerto Vega, Bajo Cuembí, Comandante y El Danubio) y Puerto Leguízamo (inspección de Piñuña Negro y Corregimiento de Puerto Ospina)." Extraído el 28 de octubre de 2015 de <http://lasillavacia.com/historia/tras-anos-de-violencia-y-abandono-putumayo-busca-ayuda-en-cuba-42823>

DEL CAIRO, CARLOS, Y ESTEBAN ROZO.

(2006). "Políticas de la identidad, ciudadanía intercultural y reivindicaciones territoriales indígenas en dos localidades amazónicas". *Universitas Humanística*, 61, 107-134.

DOMÍNGUEZ, CAMILO.

(2005). "Poblaciones humanas y desarrollo amazónico en Colombia". *Amazonia colombiana. Economía y poblamiento*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.

(1969). *Puerto Asís: Migración, Desarrollo Y Conflicto De Áreas Petroleras*, (Tesis de Licenciatura en Sociología) Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

DOUGLAS, IAN.

(2006). "Peri-urban ecosystems and societies transitional zones and contrasting values". En Simon McGregor y David Thompson (Eds) *Peri-Urban Interface: Approaches to Sustainable Natural and Human Resource Use*, Londres: Earthscan Publications.

DURIN, SÉVERINE.

(2010). "Introducción". En Durin, Séverine (Coord.) *Etnicidades urbanas en las Américas*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

(2005). Indígenas urbanos en la Zona Metropolitana de Monterrey. *Revista Vetas*, 15.

ECHEVERRI, JUAN ÁLVARO.

(2008). "¿De chagrera a secretaria? Balance de algunas acciones de etnoeducación en el Amazonas colombiano". En María Bertely, Jorge Gasché y Rossana Podesta (Coords.) *Educando en la diversidad: Investigaciones y experiencias educativas interculturales y bilingües*. Quito: Abya-Yala.

EL ESPECTADOR.

(2010, 29 de marzo). "Grito Wounaan en la selva de concreto". En <http://www.elespectador.com/noticias/bogota/grito-wounaan-selva-de-concreto-articulo-483779>

(2010, 30 de marzo). "Una política para los indígenas urbanos". En <http://www.elespectador.com/noticias/bogota/una-politica-los-indigenas-urbanos-articulo-483778>

EL TIEMPO.

(2015, 28 de abril). "Suspensión de uso de glifosato. Las razones del Ministerio de Salud". En <http://www.eltiempo.com/politica/justicia/suspension-de-uso-de-glifosato-las-razones-del-ministerio-de-salud/15644985>

ELOY, LUDIVINE, Y CRISTIANE LASMAR.

(2011). "Urbanização e transformação dos sistemas indígenas de manejo de recursos naturais: o caso do alto rio Negro (Brasil)". *Acta Amazonica*, 41(1), 91–102.

ESCÁRREGA, SYLVIA. (2010).

"Authenticating strategic essentialism: The politics of indigeneness at the United Nations". *Cultural Dynamic* 22 (1): 3-28.

ESPINOSA, OSCAR.

(2012). "To Be Shipibo Nowadays: The Shipibo-Konibo Youth Organizations as a Strategy for Dealing with Cultural Change in the Peruvian Amazon Region". *The*

Journal of Latin American and Caribbean Anthropology 17, 451-471.

FAJARDO, DARÍO. (2011).

"Prólogo" en Arcila, Oscar. *La Amazonia colombiana urbanizada. Un análisis de sus asentamientos humanos*. Bogotá: Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas - SINCHI.

FERRO, JUAN GUILLERMO, GRACIELA URIBE, FLOR EDILMA OSORIO Y OLGA LUCÍA CASTILLO.

(1999). *Jóvenes, coca y amapola. Un estudio sobre las transformaciones socioculturales en zonas de cultivos ilícitos*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana-Instituto de Estudios Rurales.

GASCHÉ, JORGE Y JUAN ÁLVARO ECHEVERRI

(2004). "Hacia una sociología de las sociedades bosquesinas" En Doris Ochoa (Ed.) *Control social y coordinación: un camino hacia la sostenibilidad amazónica*. Leticia: Universidad Nacional de Colombia-Embajada Real de los Países Bajos-CORPOAMAZONÍA-UAESPNN-Defensoría del Pueblo.

GOBERNACIÓN DE PUTUMAYO

(2011). *Cartilla Putumayo*. Disponible en: <http://miputumayo.com.co/cartilla-putumayo/>

GÓMEZ, AUGUSTO.

(2015) "Yungillo, Condagua, Puerto Limón y Puerto Asís: las "nuevas" poblaciones en el piedemonte del Putumayo". En Augusto Gómez (Ed.) *Pioneros, colonos y pueblos. Memoria y testimonio de los procesos de colonización y urbanización de la Amazonia colombiana*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-Universidad del Rosario.

(2006). "Fragmentos para una historia de los siona y los tucano occidental". *Inversa. Revista de estudiantes de antropología*, 2, 80-107.

GRIMSON, ALEJANDRO

(2001). "Cultura, nación y campos de interlocución". *Interculturalidad y comunicación*. Bogotá: Norma.

GROS, CHRISTIAN.

(2002). "América Latina: ¿identidad o mestizaje? La nación en juego". *Desacatos* 16, 127-147.

(2000). *Políticas de la etnicidad. Identidad, estado y modernidad*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

GUPTA, AKHIL Y JAMES FERGUSON.

(2008). Más allá de la cultura: espacio, identidad y las políticas de la diferencia. *Antípoda* 7, 233-256.

GUTIÉRREZ, FRANZ, LUIS EDUARDO ACOSTA Y CARLOS SALAZAR.

(2004). *Perfiles urbanos en la Amazonia colombiana*. Bogotá: Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas (SINCHI)- Ministerio de Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial.

GUTIÉRREZ, MARCELA, LEONARDO HERNÁNDEZ Y MÓNICA RUBIO.

(2012). *Adaptación de programas de transferencias condicionadas a poblaciones indígenas. El caso de Familias en Acción en Colombia*. Banco Interamericano de Desarrollo. Extraído el 30 de octubre de 2015 de <https://publications.iadb.org/handle/11319/5933?locale-attribute=es>

HALE, CHARLES.

(2007). "¿Puede el multiculturalismo ser una amenaza? Gobernanza, derechos culturales y política de la identidad en Guatemala". En María Lagos y Pamela Calla (Eds.) *Antropología del Estado. Dominación y prácticas contestatarias en América Latina*. La Paz: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD).

HANNERZ, ULF.

(1993). *Exploración de la ciudad. Hacia una antropología urbana*. México: Fondo de Cultura Económica.

HARMS, ERIK.

(2010). *Saigon's edge: On the margins of Ho Chi Minh city*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

HARMS, ERIK, SHAFQAT HUSSAIN, SASHA NEWELL, CHARLES PIOT, LOUISA SCHEIN, LOUISA, SARA SHNEIDERMAN Y JUAN ZHANG.

(2014). "Remote and edgy: New takes on old anthropological themes". *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 4(1), 361-381.

JACKSON, JEAN.

(2010). "The Portrayal of Colombian Indigenous Amazonian Peoples by the National Press, 1988–2006". En Frank Hutchins y Patrick C. Wilson (Eds.) *Editing Eden. A Reconsideration of Identity, Politics, and Place in Amazonia*. Lincoln: University of Nebraska Press.

JACKSON, JEAN Y KAY B. WARREN.

(2005). "Indigenous Movements in Latin America, 1992–2004: Controversies, Ironies, New Directions". *Annual Review of Anthropology*, 34(1), 549-573.

JANSSON, OSCAR.

(2006). "Tríadas Putumayenses: relación patrón-cliente en la economía de la cocaína". *Revista Colombiana de Antropología*, 42, 223-247.

KUAN, MISAEL.

(2013). *La Misión Capuchina en el Caquetá y el Putumayo 1893-1929*. (Tesis de Maestría en Historia). Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.

LANGDON, JEAN.

(2007). "Shamans and Shamanisms: Reflections on Anthropological Dilemmas of Modernity". *Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology*, 4(2), 27-48.

(1996). "¿Mueren en realidad los chamanes?: narraciones de los siona sobre chamanes muertos". *Alteridades*, 6(12), 61-75.

(1984). *Siona Women and Modernization: Effects on their status and mobility*. Universidade Federal de Santa Catarina: Working Paper.

(1981). "Social Bases for Trading of Visions and Spiritual Knowledge in the Colombian and Ecuadorian Montaña". En *Networks of the Past, Proceedings of the Twelfth Annual Conference*. Canadá: The Archaeological Association of the University of Calgary.

(1974). *The siona medical system: beliefs and behavior*. (Tesis de doctorado en Antropología, Universidad de Louisiana, Nueva Orleans).

LASMAR, CRISTIANE.

(2005). *De volta ao Lago de Leite. Gênero e transformação no Alto Rio Negro*. São Paulo, Rio de Janeiro: Editora UNESP-ISA-NUTI.

LAURENT, VIRGINIE.

(2010). "Con bastones de mando o en el tarjetón". *Colombia Internacional* 71, 35-61.

LEFEBVRE, HENRI.

(1991). *The production of Space*. Oxford: Blackwell.

LOSONCZY, ANNE-MARIE Y SILVIA MESTURINI.

(2010). "La selva viajera. Rutas del chamanismo ayahuasquero entre Europa y América". *Religião e Sociedade*, 30(2), 164-183.

MCSWEENEY, KENDRA Y BRAD JOKISCH.

(2015). "Native Amazonians' Strategic Urbanization: Shaping Territorial Possibilities through Cities". *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 20(1), 13-33.

(2007). "Beyond rainforests: urbanisation and emigration among lowland indigenous societies in Latin America". *Bulletin of Latin American Research*, 26 (2), 159–180.

MOTTA, NANCY.

(2010). "Tejiendo la vida en la ciudad de Cali: estrategias de adaptación e inclusión de seis cabildos indígenas urbanos". *Historia y Espacio*, 34. Extraído el 30 de octubre de 2015 de <http://historiayespacio.univalle.edu.co/index.php/historiayespacio/article/view/1680>

NAROTSKY, SUSANA Y NIKO BESNIER.

(2014). "Crisis, Value, and Hope: Rethinking the Economy: An Introduction to Supplement 9". *Current Anthropology* 55 (9), S4-S16.

NG'WENO, BETTINA.

(2013). "¿Puede la etnicidad reemplazar lo racial? Afrocolombianos, indigenidad y el Estado multicultural". *Revista Colombiana de Antropología* 49 (1), 71-104 .

NUGENT, STEPHEN.

(1993). *Amazonian Caboclo Society: An Essay on Invisibility and Peasant Economy*. Providence: Berg.

OCAMPO, GLORIA ISABEL.

(2003). "Urbanización por invasión. Conflicto urbano, clientelismo y resistencia en Córdoba (Colombia)". *Revista Colombiana de Antropología* 39, 237-272

OSLENDER, ULRICH.

(2000). "Espacializando resistencia: perspectivas de espacio y lugar en las investigaciones de movimientos sociales". En María Victoria Uribe & Eduardo Restrepo (Eds.), *Antropologías transeúntes* (pp. 191-221). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia - ICANH.

OVERING, JOANNA Y ALAN PASSES (EDS.).

(2000) *The Anthropology of Love and Anger: The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*. Londres: Routledge.

PADOCH, CHRISTINE, EDUARDO BRONDIZIO, SANDRA COSTA, MIGUEL PINEDO-VÁSQUEZ, MIGUEL Y ANDREA SIQUEIRA.

(2012). "Urban forest and rural cities: multi-sited households, consumption patterns and forest resources in Amazonia". *Ecology and Society*, 13(2).

PRATT, MARY LOUISE.

(2000). *Ojos imperiales: literatura de viajes y transculturación*. México: Fondo de Cultura Económica.

PELUSO, DANIELA.

(2015). "Circulating between Rural and Urban Communities: Multisited Dwellings in Amazonian Frontiers". *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 20(1), 57–79.

PELUSO, DANIELA Y MIGUEL ALEXIADES.

(2005) "Indigenous Urbanization and Amazonia's Post-traditional Environmental Economy". *Traditional Settlements and Dwelling Review* 16(11), 7–16.

PEÑA, JUAN CARLOS.

(2010). *Mitú. Ciudad amazónica, territorialidad indígena*. Leticia: Universidad Nacional de Colombia - Sede Amazonia.

PINEDA, ROBERTO

(2005). "La historia, los antropólogos y la Amazonia". *Antípoda* 1, 121-135.

PINZÓN, CARLOS, ROSA SUÁREZ Y GLORIA GARAY.

(2004). *Mundos en red: la cultura popular frente a los retos del siglo XXI*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

POSSO, CAMILO.

(2012). "Consolidación Territorial y resurgimiento de paras y guerrilla". Extraído el 28 de octubre de 2015 desde <http://www.indepaz.org.co/consolidacion-territorial-y-resurgimiento-de-paras-y-guerrilla/>

PRIETO, CARLOS, CATALINA ROCHA E ISABELA MARÍA.

(2014). *Siete tesis sobre la evolución reciente del conflicto armado en Colombia*. Bogotá: Fundación Ideas para la Paz-USAID-OIM. Disponible en <http://www.oim.org.co/publicaciones-oim/reconciliacion-y-reintegracion/3161-seis-tesis-sobre-la-evolucion-reciente-del-conflicto-armado-en-colombia.html>

PUYANA, YOLANDA.

(2008). "Políticas de familia en Colombia: matices y orientaciones". *Trabajo Social*, (10), 29-41.

RAMÍREZ, MARÍA CLEMENCIA.

(2014). "Legitimidad, complicidad y conspiración: la emergencia de una nueva forma económica en los márgenes del estado en Colombia". *Antípoda*, 18, 29-59.

(2002a). "The Politics of Identity and Cultural Difference in the Colombian Amazon: Claiming Indigenous Rights in the Putumayo Region". En David Maybury-Lewis (Ed.) *The politics of ethnicity: indigenous people in Latin American states*. Cambridge: Harvard University press.

(2002b). *Balace sobre el componente social del Plan Colombia*. Extraído el 29 de octubre de 2015 de http://www.mamacoca.org/separata_nov_2002/art_ramirez_balanc_%20social__plan_colombia.htm#_ftn2

(2001). *Entre el Estado y la guerrilla*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

(1996). "El chamanismo, un campo de articulación de colonizadores y colonizados en la región amazónica de Colombia". *Revista Colombiana de Antropología*, XXXIII, 166-184.

RAMÍREZ, MARÍA CLEMENCIA, BOLÍVAR, INGRID, IGLESIAS, JULIANA, TORRES BUSTAMANTE, MARÍA CLARA, Y VÁSQUEZ, TEÓFILO.

(2010). *Elecciones, coca, conflicto y partidos políticos en Putumayo. 1980-2007*. Bogotá: CINEP - Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

RAMÍREZ, MARÍA CLEMENCIA Y JULIANA IGLESIAS.

(2010). "Paradojas del desarrollo alternativo en la Amazonia occidental colombiana". En Margarita Chaves y Carlos del Cairo (Eds.) *Perspectivas antropológicas sobre la Amazonia contemporánea*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia - ICANH; Pontificia Universidad Javeriana.

RAPPAPORT, JOANNE.

(2005). *Intercultural Utopias: Public Intellectuals, Cultural Experimentation, and Ethnic Pluralism in Colombia*. Durham: Duke University Press.

ROCHA, CATALINA.

(2014). "Conflicto Armado en Caquetá y Putumayo y su impacto Humanitario. Julio de 2014." *Unidad de Análisis 'Siguiendo el Conflicto'* de la Fundación Ideas para La Paz. Extraído el 28 de octubre de 2015 desde <http://cdn.ideaspaz.org/media/website/document/5436b8cdbf6e1.pdf>

RUEDA, MARÍA SOLEDAD.

(2010). *Flirting between children and weapons. Child involvement in the Colombian armed conflict*. (Tesis de Maestría en Estudios del Desarrollo). Universidad de Ginebra, Ginebra.

SÁNCHEZ SILVA, LUISA FERNANDA.

(2012). *'De totumas y Estantillos'. Procesos migratorios, dinámicas de pertenencia y de diferenciación entre la Gente de Centro*. (Tesis de doctorado en sociología). Universidad de la Sorbonne Nouvelle, Paris.

SÁNCHEZ STEINER, LINA MARÍA.

(2012). *La ciudad-refugio. Migración forzada y reconfiguración territorial urbana en Colombia*. Barranquilla: Universidad del Norte.

SEGATO, RITA LAURA.

(2007). *La nación y sus otros: Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

(1998). *Alteridades históricas/identidades políticas: una crítica a las certezas del pluralismo global*. Série Antropología 234. Brasilia: Universidad de Brasilia.

SEVILLA, MANUEL.

(2007). "Indígenas urbanos y las políticas del reconocimiento dentro del contexto colombiano". *Perspectivas internacionales*, 3(1), 7-24.

SEVILLA MANUEL Y ELÍAS SEVILLA.

(2013). *Los yanaconas y el proyecto posible de "indio urbano"*. Popayán: Universidad del Cauca.

SIEDER, RACHEL.

(2002). *Multiculturalism in Latin America: indigenous rights, diversity, and democracy*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan.

SIGNORELLI, AMALIA.

(2012). "Sujetos y lugares. La construcción interdisciplinaria de un objeto de investigación". En Angela Giglia y Amalia Signorelli (Coords.) *Nuevas topografías de la cultura*. México: Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa.

(1999). *Antropología urbana*. Barcelona: Anthropos.

TAUSSIG, MICHAEL.

(2012) [1987]. *Chamanismo, colonialismo, y el hombre salvaje: un estudio sobre el terror y la curación*. Popayán: Universidad del Cauca.

TOBÓN, MARCO.

(2005). *'La maloca arde en llamas...'. Conflictos, distinciones y cambio cultural en los asentamientos multiétnicos. Leticia - Amazonas*. (Tesis de licenciatura en antropología. Universidad de Caldas, Manizales.

TORRES BUSTAMANTE, MARÍA CLARA.

(2011). *Estado y coca en la frontera colombiana. El caso de Putumayo*. Bogotá: ODECOFI - CINEP.

TRITSCH, ISABELLE, MARMOEX, CYRIL, DAVY, DAMIEN, THIBAUT, BERNARD, Y GOND, VALERY.

(2014). "Towards a Revival of Indigenous Mobility in French Guiana? Contemporary Transformations of the Wayãpi and Teko Territories". *Bulletin of Latin American Research*

TROYAN, BRETT.

(2010). "The intersection of politics and religion in the 20th century Southwestern Colombia. *Revista Cultura y Religión* IV(2), 105-119.

URIBE, SIMÓN.

(2013). *State and frontier. Historical ethnography of a road in the Putumayo region of Colombia*. (Tesis de doctorado) London School of Economics and Political Science, Londres.

UNODC- OFICINA DE LAS NACIONES UNIDAS CONTRA LA DROGA Y EL DELITO.

(2015). *Monitoreo de cultivos de coca 2014*. Extraído el 30 de octubre de 2015 de https://www.unodc.org/documents/crop-monitoring/Colombia/Colombia_Monitoreo_de_Cultivos_de_Coca_2014_web.pdf

UMIYAC- UNIÓN DE MÉDICOS INDÍGENAS YAGECEROS DE COLOMBIA.

(1999). *Encuentro de Taitas en la Amazonía Colombiana*. Bogotá: UMIYAC.

VAN COTT, DONNA LEE.

(2000). "Indigenous peoples politics in Latin America". En Rachel Sieder *Multiculturalism in Latin America: indigenous rights, diversity, and democracy*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan.

VERDAD ABIERTA.

(2010, 9 de noviembre). "Así entraron los 'paras' al sur del Putumayo". En <http://www.verdadabierta.com/bloques-de-la-auc/2847-asi-entraron-los-paras-al-sur-del-putumayo>, Extraído el 28 de octubre de 2015.

VILLA, WILLIAM.

(2004). "El Putumayo: una historia de guerra contra los pueblos indígenas". *Violencia política contra los pueblos indígenas en Colombia. 1974-2004*. Bogotá: CECOIN, OIA, IWGIA.

VIVEIROS DE CASTRO, EDUARDO.

(1992) *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. Chicago: University of Chicago Press.

WASSERSTROM, ROBERT.

(2014). "Surviving the Rubber Boom: Cofán and Siona Society in the Colombia-Ecuador Borderlands (1875–1955)". *Ethnohistory*, 61(3), 525-548.

ZAMBRANO

(2011). "El lugar de la alteridad y la alteridad en su lugar: las dificultades de abordar la etnicidad en la ciudad". En Margarita Chaves (Comp.) *La multiculturalidad estatalizada. Indígenas, afrodescendientes y configuraciones de estado*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

ZÁRATE, CARLOS (ED.).

(2012). *Espacios urbanos y sociedades transfronterizas en la Amazonia*. Leticia: Universidad Nacional de Colombia.