

La fórmula biodiversidad – cultura y el poder político en el extremo sur del Trapecio Amazónico colombiano¹

Marco Alejandro Tobón²

Universidad Nacional de Colombia

matobono@unal.edu.co

Artículo de reflexión

Recibido: 03 de mayo de 2006

Aceptado: 19 de agosto de 2006

Resumen

Este artículo explora, a través de recursos etnográficos, la manera en que la dirigencia de los asentamientos indígenas de *Multiétnico* y *Kaziya Nairai*, pertenecientes al resguardo ticuna-uitoto Km. 6-11 Leticia – Amazonas -, construyen la legitimidad política sobre la base del control de los discursos centrados en la preservación de la biodiversidad y la protección de la cultura. Más exactamente, se ofrecen algunos elementos de análisis sobre la construcción del poder político en el seno de las colectividades «multiétnicas» ubicadas en el extremo sur del Trapecio Amazónico colombiano. Se demuestra que los procesos de construcción del poder político pueden ser entendidos a la luz de los cambios culturales que estas sociedades han experimentado en sus relaciones históricas con el poder estatal y la presencia de la actividad capitalista en la región.

Palabras clave: Biodiversidad, cultura, asentamientos multiétnicos, poder político, legitimidad política.

The Biodiversity Formula – Culture and Political Power in the Extreme South of the Colombian Amazon Trapezoid

Abstract

This article explores, through ethnographic resources, the way the leadership of the *Multiétnico* and *Kaziya Nairai* indigenous settlements, belonging to the ticuna-uitoto Km. 6-11 reserve in Leticia - Amazonas -, build their political legitimacy based on the control of the speeches centered in the preservation of the biodiversity and the protection of the culture. More precisely, this article offers elements of analysis about the Political Power construction in the heart of the “multiethnic” groups located in the southern end of the Colombian Amazon rain forest area. Finally this text demonstrates that the processes of Political Power construction can be understood in the light of the cultural changes that these societies have experienced in their historical relationships with the state power and the presence of the capitalist activity in the region.

Key words: Biodiversity, culture, multiethnic establishments, political power, political legitimacy.

¹ Este artículo hace parte de la investigación realizada por el autor para su tesis de pregrado en Antropología: «La maloca arde en llamas. Conflicto, distinciones y cambio cultural en los asentamientos multiétnicos de Leticia-Amazonas». 2005. Universidad de Caldas. Agradezco a todos los miembros de los asentamientos indígenas de Multiétnico y Kaziya Nairai por su apoyo irrestricto en la realización de la investigación que sirve de base a este artículo. Igualmente, agradezco a Sandra Liliana Rojas las sugerencias y correcciones.

² Estudiante de Maestría en Estudios Amazónicos. Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonia.

Introducción

El resguardo ticuna – uitoto Km. 6-11 Leticia – Amazonas, es el resultado de muchos desplazamientos, de viajes discordantes, de andaduras dispares, unas voluntarias, otras en su mayoría forzadas, que en la historia de la región amazónica se han entrecruzado. Pese a que la pertenencia cultural es mayoritariamente ticuna y uitoto, allí viven de igual modo, mirañas, macunas, boras, muinanes, cocamas, andoques, yucunas, tanimukas, campesinos peruanos, colombianos y brasileiros.

Este resguardo abriga en las experiencias que construyeron a cada uno de sus miembros, la memoria de muchos de los hechos que han sacudido la historia de los pobladores de estos bosques lluviosos amazónicos. Para nombrar sólo algunos, estos acontecimientos han sido, entre otros: los regímenes de servidumbre de los auges extractivos de gomas, pieles, coca, las campañas evangelizadoras de Franciscanos, Salesianos, Jesuitas, Capuchinos, las prospecciones científicas y comerciales, la instalación local de las instituciones del Estado. Cada una de las generaciones que componen el resguardo ticuna-uitoto Km. 6-11, ha sido fuerza activa, como sujeto histórico (Wright, 2005:23-24) y como sujeto disciplinado, de todos aquellos procesos políticos y económicos que en los últimos cien años han reorganizado el marco de relaciones sociales y culturales en la región.

El resguardo está ubicado a seis kilómetros hacia el norte de la ciudad de Leticia, a la orilla de la carretera que de esta ciudad se dirige hasta el poblado de Tarapacá. La confluencia de sujetos y de fragmentos de linaje provenientes de la Amazonia nor-oriental y nor-occidental y de las áreas peruanas del río Amazonas, ha tenido un incremento notorio en los últimos cuarenta años, configurando de esta manera, no sólo los espacios habitables, sino también fomentando la apertura de un proceso de continua interrelación social y construcción intercultural.

Las circunstancias sociales que sobrevienen con toda esta creciente concurrencia de sujetos y segmentos de linajes de diferentes sociedades amazónicas en diferentes momentos al resguardo ticuna-uitoto, deben pensarse en las dimensiones tanto espaciales como temporales.

Estas circunstancias, son precisamente en un primer momento, aquellas que resultan de los procesos de ocupación que configuran dentro del espacio del resguardo (7.560,52 Has.) diferentes asentamientos, o más exactamente,

diferentes procedimientos de construcción de territorio con su respectiva maloca y pertenencia étnica y cultural. El lugar de cada asentamiento sigue el eje vial Leticia-Tarapacá que bordea al resguardo, de ahí que cada colectividad se conozca por su ubicación en la misma vía, mediante el uso del término «*Kilómetro*»: *comunidad Km.6, comunidad Km.7, Km.9, Km.11*, entre otras (Goulard, 2003:92; Tobón, 2005).

Con respecto a los asentamientos sobre los que centraré mi análisis, Multiétnico y Kaziya Nairai³, las circunstancias históricas que han gobernado su definición sociocultural obligan un retorno al trapecio amazónico de la década de 1980.

Pese al entronque histórico que los miembros del resguardo guardan con las fuerzas extractivas que configuraron el marco de poblamiento regional a finales del siglo XIX y principios de XX, es el auge cocalero en la década de 1980, sus vías comerciales y su oferta de empleo generalizada, el habilitador espacial que favorece el aumento de sujetos heterogéneos (yucunas, makunas, mirañas, tanimukas, boras) en Leticia y sus alrededores.

Para 1994, Leticia contaba con 22.866 habitantes, de los cuales 17.758 se encontraban en el casco urbano. En 1997 se estimó que en el casco urbano, además de la población no indígena, vivían 334 uitotos, 250 cocama, 219 tikuna, 72 boras, 40 yucunas, 35 matapí, 25 tanimuka, 19 andoque y 16 miraña, concentrados con predominio en el barrio El Piñal de Leticia (IGAC, 1997:290. En: Grisales, 2000:163).

La presencia de todos estos sujetos y segmentos de linaje le imprimió a Leticia la imagen de un epicentro de encuentros, donde se afianzaban nuevos procesos de interacción político-cultural. Tales procesos político-culturales se atestiguan en el reclamo de legítimas porciones de tierra en el resguardo ticuna-uitoto Km. 6-11 por parte de toda la población instalada en el casco urbano de Leticia.

Con el respaldo de la nueva estructura jurídico-política de 1991, que consagra la defensa y reconocimiento de la historia y autonomía de las sociedades «indígenas», se logró el éxito de los reclamos colectivos de toda esta *población étnicamente diferenciada* que había empezado a andar en los barrios de Leticia.

De esta manera, hacia 1994 el cabildo del resguardo ticuna-uitoto Km. 6-11 Leticia-Amazonas, le concede parte de su espacio a aquella población residente en la cabecera municipal, población que se encargó de transformarlo en

³ Kaziya Nairai: *Gente del amanecer* en lengua uitoto.

concepción significada y práctica, es decir, en territorio. Ahí nace el asentamiento de Multiétnico, que más adelante, hacia 1999, como resultado de fuertes tensiones y hostiles contradicciones políticas en su interior (quema de maloca, demandas jurídicas, trifulcas y ataques personales), se fragmentaría dando origen al asentamiento de Kaziya Nairai (gente del amanecer) (Tobón, 2005).

La explicación sobre el conflicto que causó el fraccionamiento de Multiétnico está fuera de los alcances de este artículo. Me concentraré en el análisis de los modos de construcción de la autoridad política al interior de estas colectividades. Aún cuando tal conflicto es una herramienta crucial en la comprensión de las formas de concreción del ejercicio político, no pretendo explorar las condiciones culturales e históricas que hicieron aparecer, dentro de esta población, dos tomas de postura que lograron traducirse en el agrietamiento de su organización social. Mi pretensión es, simplemente, aportar nuevos elementos de comprensión sobre el debate concerniente a la definición del liderazgo político en la Amazonia, a la luz de sus relaciones con el Estado y las ideas de éste último sobre la alteridad local.

El poder, lo político y la política

Basta con pensar lo político para darse cuenta que éste guarda una cercanía casi consustancial con el poder. En estos términos, entender lo político evitando sorpresas conceptuales, requiere ponderar que éste, en efecto, se sitúa en todos los dominios de la vida social, en la producción material de vida económica, en las prácticas de la vida religiosa, *familiar*, territorial, entre otros.

Partiendo de esta advertencia, lo político viene a ser entendido como la manifestación de toda tensión social que tiene presencia en cualquiera de los planos de la actividad cultural. Más exactamente, es el antagonismo real que tiene origen en las relaciones sociales; es la expresión de un forcejeo permanente ya sea que esté ligado a lo ideológico, lo económico, lo moral, o lo religioso, encargado, a la vez, de cifrar los sentidos que median las luchas humanas.

Cabe señalar por otro lado, que la política a diferencia de lo político - aunque muchos a veces prefieran que el segundo se mantenga bajo el yugo semántico de la primera -, alude a aquella fuerza que expresada en un conjunto de instituciones, discursos y prácticas contribuye a amparar y ordenar lo político.

El problema, en suma, es ¿por qué entonces lo político guarda una relación estrecha con el poder? Precisamente porque toda tensión social, toda manifestación de lo político se ve arropada en esa capacidad de ejercer poder, es decir, de imponer una voluntad (Weber, [1922] 1997:43) no sólo mediante el uso de fuerza física, represiva, sino de igual modo a través de cargas ideológicas, recreando y haciendo circular saberes, discursos, valores, sentidos (Foucault, 1999 [1994]:50).

Provisto ahora de este mínimo menaje conceptual, mi argumento consistirá en mostrar cómo el hecho de que algunos hombres y algunas mujeres en Multiétnico y kaziya Nairai, lleguen a adquirir los derechos para dirigir a otros al interior de su grupo, el clásico asunto de la legitimidad política (Geertz, [1973] 2000:266), está determinado por el grado de control y manejo de aquellos conocimientos y discursos que, en sintonía aparente con las concepciones del Estado sobre *conservación ambiental y recuperación cultural*, contribuyen a movilizar recursos y servicios en procura de solventar sus dificultades sociales de vida (alimentación, transporte, salud, *ethno*-educación, vivienda).

Siguiendo esta misma línea de análisis, terminaré mostrando que tales líderes en ese proceso histórico de verse forzados a aprehender -a su modo- tales conocimientos y enunciados, no hacen más que revelar los cambios culturales que se han venido activando de acuerdo con las relaciones con el Estado, la sociedad colombiana mayoritaria y sus visiones dominantes sobre el mundo amazónico.

Dirigencia étnica y la Carta Política de 1991

El conjunto de fuerzas políticas que hacia 1991 (las propuestas que acompañaron la desmovilización de los guerrilleros del M19, las luchas y reivindicaciones identitarias de etnia, religión, el ejercicio de sectores organizados de la sociedad) incidieron para que en Colombia se promulgara una nueva carta política y generaron una notoria remoción institucional encaminada a ampliar el escenario de inserción pública, al menos esa fue su supuesta intención inicial.

La adopción de aquel histórico dispositivo, llamado Constitución Política, que se cree sirve para distribuir y controlar el ejercicio del poder a través de una colección de reglas fijas escritas dentro de los Estados-Nación capitalistas, en 1991, al parecer, reconoce, respeta y protege a las autoridades *indígenas* del país, que durante los 514 años anteriores resistieron y lucharon en un estado brutal de ostracismo y constreñimiento.

En estos términos, las autoridades *indígenas* son reconocidas como parte del Estado, conquistando así espacios de participación y decisión políticas, aunque simplemente dentro de la concepción formal de la estructura jurídico-política, pues se conservan la distancia y el desprendimiento de estos principios con las condiciones sociales reales. A la vez, a estas mismas autoridades, mediante la figura de cabildos se les conceden responsabilidades referentes a funciones públicas, como la gestión territorial y prestación de los recursos básicos como la salud, la educación (Serje, 2003b:33) y la jurisdicción autónoma.

Bajo estas condiciones de un nuevo marco legal del ejercicio político, las sociedades *indígenas* del país deben establecer relaciones particulares, preferenciales y diferenciales con el Estado colombiano (Chaves, 1998), y para tal efecto han tenido que fortalecer sus procesos de organización y lucha.

Para el caso específico de las sociedades amazónicas, y más exactamente para las experiencias históricas del *Trapezio amazónico colombiano*, las cuales se han configurado a partir de experiencias de desplazamiento, movilidad, deportación, intersección cultural e intercambios económicos con misioneros, caucheros, comerciantes, gamonales, se han establecido dos *asociaciones sociales* en virtud de las cuales se pretenden regular las tareas de fortalecimiento colectivo, autonomía y monitoreo administrativo. Estas organizaciones, aunque aún se encuentran en proceso de estructuración, son: ACITAM (Asociación de Comunidades Indígenas del Trapecio Amazónico) y AZCAITA (Asociación Zonal de Cabildos Indígenas de Tierra Alta). En esta última, se hace referencia a las colectividades que no están asentadas a orillas, o bien, a lo largo del río Amazonas, sino más bien hacia el interior del trapecio próximas a otras fuentes de agua. Es el caso del resguardo tikuna-uitoto km. 6 - 11 al que lo bordea la carretera Leticia Tarapacá y lo atraviesa el río Tacana.

Correlativo a los acontecimientos jurídico-políticos de 1991 que sirvieron de exigencia (social, material, es decir, de vida) para que las experiencias colectivas e históricas de la Amazonia se convirtieran en fuerzas políticas, así sea en un nivel incipiente, la misma Constitución Política de 1991, en cierto modo, favoreció la consecución y respeto de los derechos a tierra, autonomía y organización social a un conjunto de familias y sujetos (uitotos, boras, mirañas, yucunas, tikunas, cocamas) que se hallaban diseminados en la ciudad de Leticia. Es el caso explícito de la formación de las colectividades de Multiétnico y kaziya Nairai, como ya fue enunciado.

Este conjunto de sujetos y linajes no sólo se instala en las tierras del resguardo, sino que por implicación, se ve puesto en unas circunstancias históricas que definen un hecho político inexcusable, esto es, las relaciones de poder y los conflictos que arrastran consigo los procesos contemporáneos de apropiación, control y aprovechamiento de la naturaleza.

Los conflictos alrededor de la naturaleza, no se definen bajo el estricto proceso del trabajo humano, sino también a través de la elaboración de conceptos y de fuerzas ideológicas de poder en torno de ella (com pers. Palacio, 2006). Sobre la Amazonia no sólo se yergue todo un andamiaje legislativo (supraconstitucional) sobre la preservación y la conservación ambiental, sino también un conjunto de conceptos que guían las acciones de una serie de actores institucionales encaminados a implantar lo que ellos creen que debe ser el *modus vivendi* de la existencia social en el bosque amazónico.

Este conjunto de conceptos, ideas e imágenes mentales sobre la conservación ambiental alcanza a convertirse en definidor de un marco de interpretación, de una estética amazónica esencializada, fundada en la «pureza indígena», los ecosistemas armoniosos y en el mantenimiento de un rozagante *pulmón del mundo* que lidiará con la tisis del capitalismo contemporáneo.

Sobre la base de tales presunciones, equipos internacionales y locales de promotores institucionales, ambientalistas e intelectuales «roji-verdes», se desata todo un conjunto de proyectos, planes educativos, talleres, convocatorias, publicaciones e, incluso, iniciativas de *turismo ecológico*, con el fin de mantener el óptimo manejo del medio ambiente, que les es atribuido o mejor, imputado, a las sociedades amazónicas. He aquí los dispositivos institucionales a través de los cuales se reproduce la armazón ideológica y política que conmina a los pobladores locales a «salvar el planeta».

A mi juicio resulta plausible, cómo en el marco de estas circunstancias, la legitimidad y el poder que les es conferido a los líderes de Multiétnico y kaziya Nairai viene dado a partir del dominio y control sobre aquel conjunto de saberes y conocimientos que, dentro de las relaciones con el Estado y las instituciones (ONG, organismos internacionales), son cruciales para la obtención de herramientas económicas y políticas encargadas de mantener el orden mismo de la vida social.

Así, en mi criterio, la dirigencia étnica que pervive en estas colectividades accede a un determinado grado de poder, de acuerdo con los conocimientos jurídico-políticos (constitucionales, institucionales) de los que estén provistos y de las habilidades conceptuales y administrativas de que dispongan para brindarle solvento a los desafíos de su grupo.

Un interrogante que se entromete inevitablemente en este asunto es. ¿Qué conocimientos son los que en materia de ejercicio político entre las instituciones del Estado y grupos amazónicos resultan, en este caso, de apreciable interés?

Debe tenerse en cuenta que las constituciones políticas están sujetas a acuerdos internacionales que definen marcos supraconstitucionales que velan por el cumplimiento de derechos básicos. De ahí que los trasfondos conceptuales y discursivos de la Constitución Política de 1991, estén signados por aserciones jurídico-políticas dominantes en la historia actual.

Una prueba de esto, es el reconocimiento de los derechos de las sociedades *indígenas*. El problema, en suma, de la pluralidad cultural y la diversidad étnica, se encuentra fuertemente ligado a las preocupaciones sobre biodiversidad, tema, entre otros, altamente politizado en los paraninfos de la legalidad internacional.

Dentro de esta perspectiva, viene a ser perceptible cómo el reconocimiento étnico y cultural que se imparte en el marco de la Constitución, valida derechos identitarios, históricos, territoriales, pero en ningún momento aprueba derechos concernientes a la realidad económica de estas sociedades, presionando así su ingreso a los vaivenes mercantiles de la actividad capitalista (Vasco, 2002: 148-149).

Este tratamiento jurídico sobre las realidades étnicas en el país, que pretende asignar y delegar tareas de conservación ambiental a los resguardos, se empieza a traducir entonces en una acentuada y enfática estrechez otorgada a la relación *biodiversidad-cultura*, ocultando así el dominio económico en tanto punto de inflexión en la estructuración de la vida *indígena*, en este caso de las relaciones sociales productivas históricamente construidas en las sociedades amazónicas⁴.

⁴Tiene una validez razonable, pensar que la hipótesis que introdujo la «*ecología cultural*» (Steward, 1946) acerca de la importancia determinante de los factores ecológicos en la definición del orden cultural, depositó un enorme grado de responsabilidad conceptual en la fijación de la inédita fórmula *biodiversidad-cultura* como núcleo central de la vida amazónica. La «*ecología cultural*» intervino en la definición de nuestras formas de ver, pensar y actuar sobre las sociedades amazónicas. Sus «preceptos lógicos» alcanzaron un gran favoritismo no sólo en los círculos académicos de la antropología de los últimos cincuenta años, sino en todo el andamiaje institucional que se empeñaba en intervenir económica y políticamente en la organización de la vida social de las llamadas selvas ecuatoriales. De ahí que la fórmula *biodiversidad-cultura* gozara de una atractiva predilección instrumental dado el soporte científico-discursivo sobre el que descansaba.

El efecto político es que si a los resguardos se le adjudican responsabilidades de conservación y protección ambiental, se obtiene sin mucho razonamiento la fórmula: *protección de la biodiversidad = culturas indígenas*, prescindiendo de atender las causas centrales que están poniendo en entredicho la biodiversidad y la vida amazónica, esto es las fuerzas extractivas del capital y el limitado acceso a los recursos básicos que estimulan desplazamientos y colonización.

Sin embargo, cabe preguntarse ¿cómo empieza a tomar posición esta concepción de la relación biodiversidad-cultura en el plano Estatal (sociedad hegemónica)?

Algunos investigadores (de abierta estirpe post-estructuralista) han focalizado su atención sobre la aparición de la *biodiversidad* como una invención discursiva relativamente reciente. Si bien, la *biodiversidad* tiene referentes biofísicos concretos (flora, fauna, recursos naturales, sociedad), ésta se ha posicionado como el soporte de un discurso que cimenta una nueva relación entre naturaleza y sociedad en contextos globales de la ciencia, las culturas y las economías (Escobar, 1999:236-237).

La *biodiversidad* entonces, se hace inteligible en tanto constituye un discurso históricamente producido, y no como un descubrimiento cuya verosimilitud factual es probada por la ciencia. Como lo anota Escobar (1999:235), la biodiversidad hace su aparición más evidente en el escenario del desarrollo y la ciencia hacia finales de los ochenta. Así, él mismo señala que:

Los orígenes textuales de esta emergencia se pueden identificar con precisión en la publicación de la Estrategia Global de la Biodiversidad (WRI/IUCN/UNEP, 1991); y la convención de Diversidad Biológica (CDB), firmada en 1992 en la Cumbre Mundial de Río de Janeiro. Textos y elaboraciones posteriores -desde la plétora de informes de reuniones de las Naciones Unidas y las Ong's, hasta las descripciones de proyectos del GEF - existen en los confines de este discurso (Escobar, 1999:235).

La biodiversidad, en estos términos, como construcción social hegemónica que alberga criterios políticos sobre la relación entre naturaleza y sociedad, adquiere una mención especial en la Constitución política de 1991, y una de las formas halladas para potenciar su conservación en la realidad práctica es a través de la fórmula *cultura-biodiversidad*, es decir mediante la diferencia cultural y los derechos que ésta lleva aparejada, la defensa del territorio, la autonomía social, jurídica y política.

Así se vincula el enfoque de la *biodiversidad* con la defensa cultural y territorial, lo que si bien ha servido para que una serie de movimientos sociales incorporen instancias de lucha, concernientes a la definición de marcos de ecología política alternativo (Escobar, 1999:234), también ha contribuido en la condensación de esquemas ideológicos en la sociedad mayoritaria que sirven para representar y hacer concebibles a los habitantes originarios de las selvas, a las sociedades *indígenas*. Estos principios ideológicos a través de los cuales se hace aprehensible el mundo *indígena* amazónico es la versión contemporánea de aquella antigua idea de los «indios salvajes» que viven en las «selvas vírgenes» (Serje, 2003b:33).

Dicho de otra manera, y en consonancia con la perspectiva de Philippe Descola (1985 En: Serje, 2003b:33), las consideraciones dominantes sobre estas sociedades, es que son componentes integrales de los bosques lluviosos amazónicos, y dada su carencia de instituciones económicas y políticas congruentes con la concepción capitalista europea, los llamados «salvajes» fueron desterrados del campo de lo humano para ser concebidos como parte de la historia natural. Hoy les es atribuido, dada su estrechez ancestral con la naturaleza, un ejemplo vivo de los principios de adaptación óptima a los ecosistemas y sus prácticas son entendidas como la encarnación de los fundamentos de la ecología (Serje, 2003b:33).

En esta perspectiva histórica, se tiene que el naturalismo de los siglos XVIII y XIX se empeñó en negarlos como sociedades, considerándolos rezagos de la bestialidad humana, mientras que hoy la ecología cultural contemporánea ve en su organización cultural verdaderos sistemas homeostáticos de control del medio. «*Los indios de las selvas tropicales pasaron de ser considerados “naturales” a ser vistos como “naturalistas”*» (Descola, 1985:225. En: Serje, 2003b:33).

Este marco ideológico a partir del cual se percibe y comprende a las sociedades amazónicas, encarna valoraciones de carácter esencialista y teleológico sobre la organización de las sociedades en la historia, pues admite que las sociedades *indígenas-amazónicas* se caracterizan por modos de vida «primigenios», «ancestrales», «tradicionales»; mirada ésta, con la que se sostiene una resistencia implícita al cambio, a las manifestaciones sociales y culturales que se atrevan a contradecir esa imagen *idealizada* del «indio» que hay que *proteger, conservar, respetar* y, por consiguiente, se les ubica en ese estadio inicial de aquel supuesto tránsito histórico hacia las cumbres de la razón y *la civilización democrática y liberal*.

Bajo esta perspectiva, los promotores institucionales emergen como los adalides (*clase media*) que reivindicarán en el seno de las sociedades locales la urgencia de preservar las prácticas *culturales que protegen la naturaleza*, creyendo quizá que así lograrán desacelerar el tránsito irreversible hacia la temida y supuesta «*armagedónica homogeneidad burguesa*».

Se tiene entonces que este «nativo ecológico» que habita las selvas bajas de Sur América, que ostenta los fundamentos de la sabiduría ecológica, de las omnisapientes prácticas del tratamiento de la selva, está destinado a ser su principal agente de conservación y *sostenibilidad*. Así las instituciones, los investigadores, alcaldes locales y los empresarios del turismo gobernados por esta convicción, y creyéndose benefactores ambientales, se han encargado de ofrecer y reproducir, muchas veces como mercancía, esta suerte de *eco-politiquería indígena*.

Lo más relevante que se deriva de toda esta discusión, es que precisamente las sociedades amazónicas, y en este caso, los asentamientos de Multiétnico y kaziya Nairai en el resguardo tikuna-uitoto km. 6-11 Leticia-Amazonas, se encuentran enterados de que en el mundo capitalista, se les ha encomendado «*la tarea histórica de salvar el planeta tierra*» (Ulloa, 2001:309. En: Serje, 2003b:34) preservando sus métodos tradicionales de manejo ecológico.

Mejor dicho, las sociedades amazónicas, y especialmente sus líderes, como la dirigencia de las colectividades de Multiétnico y kaziya Nairai, están avisados desde hace tiempo que dentro de la estructura del Estado en Colombia, de la cual hacen parte, y dentro del marco de sus instituciones, se les considera los paladines contemporáneos de la preservación ambiental, los gendarmes redimidos que timonean las responsabilidades públicas en la conservación de la naturaleza.

Si el lector fija su atención en las bases conceptuales de estos problemas sobre la protección ambiental, se dará cuenta que en ningún momento los hechos realmente cruciales para que el Estado fomente una verdadera política ambiental, como los problemas de la regresiva estructura productiva (agraria, industrial), de gobernabilidad y de unificación nacional, son objeto de discusión, o bien de adopción. Los problemas centrales que directamente contribuyen a atacar y devastar la *diversidad biológica*, como las irrupciones de las economías extractivas en la Amazonia, la interdicción indiscriminada a través de las fumigaciones de glifosato de los cultivos ilícitos, la corrupción política de los entes administrativos locales y regionales de alcaldías y gobernaciones, la ausencia de la reforma agraria, la diferencial concentración del capital regional y nacional, la falta de participación de sectores campesinos e *indígenas* en las decisiones de Estado, resultan siendo explícitamente desestimados.

De ahí que se esclarezca cómo la construcción de la dirigencia *étnica* de Multiétnico y kaziya Nairai, esté mediada por los procesos de aprehensión y manipulación de aquellos conocimientos sobre los problemas de preservación de la *biodiversidad y la recuperación cultural*, que no sólo favorecen el fortalecimiento de las relaciones con el Estado, ONG, científicos, conservacionistas, sino también que obtendrán, en tanto líderes, un cierto grado de poder dentro de su propio grupo, como se verá a continuación.

El poder político en Multiétnico y kaziya Nairai

En muchas sociedades amazónicas, como logra exponerlo Fernando Santos Granero (1986a), para los casos de la organización de las sociedades piaroa (cuenca del Orinoco), panare (Venezuela), barasana (Amazonia nororiental, Colombia), makuna (Amazonia nororiental, Colombia), shuara-jívaro (Amazonia occidental, Ecuador), akwê-shavante (Brasil central) y amuesha (Amazonia occidental, Perú), el poder toma fisonomía en el ejercicio de los líderes chamanes, o bien de los brujos, que son los detentadores del conocimiento místico y las operaciones rituales, puestos en la vida cotidiana mediante procedimientos narrativos que son pensados y desplegados simbólicamente y literariamente a fin de mantener el bienestar y la reproducción tanto del grupo social como del ambiente natural (Santos, 1986a:658).

Dicho de otro modo, los líderes chamanes ostentan el monopolio de lo que Santos llama «*los medios místicos de reproducción*», aludiendo al conocimiento y técnicas rituales con las que intervienen de forma mística en los procesos productivos y reproductivos, es decir, en las actividades materiales del dominio económico; de ahí que el poder político de los brujos, esté estrechamente asociado al poder económico y, de hecho, su ejercicio como chamanes los reviste al tiempo de ciertos privilegios económicos.

Estas circunstancias en las que el poder tiene como fundamento básico el derecho a poseer el conocimiento ritual, al cual se le concede una fuerza efectiva, sea de carácter ideológico, físico, material o místico, capaz de influir en los procesos económicos y garantizar la reproducción y el control ordenado del *género humano* y el ambiente, se oponen al sistema político de las sociedades capitalistas, donde una serie de minorías tiene el monopolio de los medios materiales de producción con los que interviene en las decisiones políticas de Estado.

Para las experiencias concretas de Multiétnico y kaziya Nairai, trato de aducir que, dada la ausencia de figuras sagradas, de líderes chamanes o brujos reconocidos y legitimados, es predominante la presencia de *líderes seculares* que forjan su poder a partir de la aprehensión y manipulación de conocimientos que atañen a la preservación de la *biodiversidad* y la *recuperación cultural*, los cuales constituyen herramientas fundamentales para el mantenimiento de su grupo, pues la capacidad de invocar y agenciar tales conocimientos propicia la estrechez con instituciones oficiales, ONG, científicos, en procura de la consecución de proyectos, planes o alianzas políticas.

Quiero ser enfático en que las condiciones económicas y políticas que han incidido en los procesos de aprehensión y adquisición de tales conocimientos en los marcos de acción política y conceptualización del mundo en estos grupos, no deben ser vistos como estrategias arbitrarias y oportunistas de una dirigencia étnica ávida de capital económico y político, siempre presta a aprovechar esa *discriminación positiva* que en los dominios jurídico-políticos se ubica.

Admitir esto sería precipitarse hacia aquel enfoque etnocéntrico adoptado por algunos postmodernos (Hannerz, por ejemplo) que tratan de explicar las acciones individuales mezclando una particularidad histórica y cultural (uitotos, mirañas, boras, yucunas en Multiétnico y kaziya Nairai), con regularidades culturales o falsos universales humanos (la codicia y el apetito de poder), tratando de demostrar en últimas que, como en la sociedad capitalista la avaricia y la acumulación generan poder, entonces en las sociedades donde la vida no gira sólo en el capitalismo funcionan también así. Este conjunto de dificultades lógicas, derivan de lo que Sahlins (2001:306) llama *cocktails ontológicos*, que no hacen más que probar, pese a sus supuestos esfuerzos analíticos, *el sentido común occidental*.

De otro lado, aquí trato de abogar por esclarecer que los procesos de adquisición de tales conocimientos sobre la *biodiversidad* y la *recuperación cultural* por los líderes de los asentamientos de Multiétnico y kaziya Nairai, son, ante todo, demostraciones del cambio cultural y la expresión de sus cambios a lo largo de las condiciones económicas y políticas que en la historia los han determinado.

Para esto parto de una premisa fundamental, aquella de que los discursos del Estado, la sociedad mayoritaria y sus representaciones sobre la diferencia cultural tienen el poder de generar procesos de reorganización política y cultural en los grupos de la región (Chaves, 2003:134). Así entonces, el discurso sobre la *biodiversidad*, como se vio más arriba, en tanto producción histórica prevaleciente, que se ha articulado con la estructura jurídico-política sobre

la defensa de los derechos de las *autoridades indígenas*, con la que encuentra acciones reales que tienden a su amparo y preservación, se erige de igual modo como una fuerza que hace circular poder y activar cambios políticos, culturales, en los destinatarios de tal poder, en este caso los *habitantes locales de las tierras bajas amazónicas*.

En un diálogo con uno de los líderes de kaziya Nairai, se pueden atestiguar los cambios a los que aludo, en virtud de los cuales estos sujetos se han construido en su historia de relaciones e implicaciones con la sociedad hegemónica y el Estado.

Se deben rescatar los usos y costumbres, para estar haciendo lo que se dice en las leyes y como está trazado por el Estado, (...) En un mundo tan cambiado, por más que usted tenga estudio, no tiene trabajo, por eso se debe aprender canto, historias, que puedan cantar y eso trae beneficios, valoramos la cultura (...) [Por eso] la lengua y su recuperación nos permite identificarnos como indígenas, es un material primordial en materia de cuidar nuestro medio ambiente, [pues] hay mucha destrucción y desmedro del medio, esa es la mira de nosotros... (Diálogo de terreno. Líder kaziya Nairai, 2004. Leticia-Amazonas).

Ami modo de ver, las afirmaciones anteriores otorgan luces sobre la forma como el discurso dominante sobre *biodiversidad*, conjugado con el reconocimiento jurídico-político de la diferencia cultural, tienen el poder de generar cambios en los referentes conceptuales que provee el ejercicio político al interior de estas colectividades.

Por lo tanto, si se concibe que el conocimiento presupone y constituye relaciones de poder (Foucault, 1999), se tiene que el discurso y los conocimientos de la *biodiversidad* asociado a la *recuperación cultural*, presiona como fuerza de poder que es la que permite que, ante las condiciones económicas y políticas hegemónicas, sea controlado a su modo por los líderes de Multiétnico y kaziya Nairai, no sólo para potenciar el aval de proyectos y alianzas políticas con la sociedad mayoritaria, la cual aprueba y auspicia tales conocimientos, sino también para gozar de un cierto grado de poder político dentro del grupo.

Siguiendo esta perspectiva, se puede observar cómo en el estatuto interno de *la comunidad Multiétnica del Tacana*, se propugna por los siguientes objetivos:

Artículo 2°. El cabildo multiétnico trabaja bajo los siguientes objetivos:

- a)- Mejorar el estado actual de la organización y la de sus miembros.
 - b)- La recuperación de las tierras.
 - c)- La defensa del territorio.
 - d)-El uso adecuado de los recursos naturales y conservación del medio ambiente.
 - e)- Hacer efectiva la ley 89 de 1890, a los miembros activos y de la organización ante la ley penal.
 - f)- Conocer la Constitución política de Colombia, y hacer efectivos los artículos consagrados en ella, respetando a los grupos étnicos.
 - g)- Fomentar la identidad cultural.
 - h)- La autonomía
 - i)- La Educación.
 - j)- La Salud.
 - k)- Hacer respetar y cumplir los derechos fundamentales de la organización y de cada uno de sus miembros.
 - l)-El derecho a ser reconocidos y respetados como organización.
 - m)-El derecho a participar en programas políticos de Gobierno Municipales, Departamentales, Nacionales, e internacionales.
 - n)- Por la Unidad.
 - o)- Por la Democracia.
 - p)- Por la elaboración de programas y proyectos que den respuesta a nuestras necesidades.
 - q)- Promocionar a cargo de directivos a nuevos dirigentes
- (Estatuto Interno. Comunidad Multiétnica del Tacana. 1996. Leticia-Amazonas)*

Resulta perceptible que el Artículo 2° del estatuto interno de Multiétnico, que condensa *los objetivos por los que debe trabajar esta comunidad*, está atravesado por múltiples concepciones que resultan de vital relevancia apelar y defender en la historia contemporánea, como d)- *El uso adecuado de los recursos naturales y conservación del medio ambiente*, e)- *Hacer efectiva la ley 89 de 1890*, y al mismo tiempo, f)- *Conocer la Constitución política de Colombia*, (no se sabe que versión) y *hacer efectivos los artículos consagrados en ella, respetando a los grupos étnicos*, también m)- *El derecho a participar en programas políticos de Gobierno Municipales, Departamentales, Nacionales, e internacionales*, y o)- *Por la Democracia*, entre otros.

En mi criterio, ya que estos objetivos no están acompañados de propuestas realizables que puedan llevarse a efectos prácticos a la vez con el respaldo directo del Estado, son la expresión de un conjunto de cambios conceptuales que se han visto forzados a adoptar, a fin de estar en consonancia con todo un marco ideológico y político hegemónico que se encuentra a la espera, en cualquier circunstancia, de traducirse en la llegada de beneficios.

Esta tensión política, este antagonismo, se hace también plausible en la propuesta «*etnoeducativa*» de kaziya Nairai, que exalta como principios que sirven de justificación, *la necesidad de vivir en armonía con nuestro medio ambiente (...)*, *la necesidad de recuperación de nuestro pensamiento (...)* (Propuesta educativa. Comunidad indígena kaziya Nairai). Así entonces, para propugnar por la escuela, los líderes de kaziya Nairai:

empezamos a solicitar apoyo a la Gobernación del Amazonas, la Alcaldía y la Red de Solidaridad. Pero éstas no respondieron, últimamente nos concretamos con el Sinchi, los cuales nos apoyaron con cartillas, libros de guías, tableros, marcadores, borradores, cuadernos y lápices para los niños (...) Por otra parte el I.C.B.F. con su programa restaurante escolar nos apoyará en la parte alimenticia a los niños (...) En última parte gracias a la fundación GAIA, que nos brinda una buena asesoría y algunos materiales didácticos, continuamos con este proceso (Propuesta educativa. 2000 Comunidad indígena. kaziya Nairai)

En este caso, se puede evidenciar que no hay una propuesta que aborde los factores cruciales que están contribuyendo a mantener a estas sociedades en estado de marginalidad, como las estructuras políticas que imperan en la región y que mantienen una asimetría enorme en el acceso a la riqueza, tampoco sobre

la concepción patriarcal del Estado y la sociedad mayoritaria que ayudan a situarlos en un estado de retroceso sempiterno. Lo que aquí se atestigua es el que los promotores y las instituciones que éstos representan, se han puesto en la tarea de reproducir la fórmula *biodiversidad-cultura* cual axioma iluminado en las ayudas -¿altruismo desinteresado?- que otorgan a la población local.

Conclusiones

Después de lo anterior, considero que en la organización social de los asentamientos de Multiétnico y Kaziya Nairai, intervienen varias circunstancias en el proceso de adhesión de conceptos y discursos a los esquemas de representación sobre su propia experiencia. Tales circunstancias hacen referencia a que el proceso de apropiación de conceptos sobre *biodiversidad* y *protección cultural*, no sólo sirve de herramienta en procura de solvento para sus necesidades, sino que, además, hace legible que ese mundo del afuera, *del capital*, de la sociedad hegemónica, de las instituciones, es visto como una fuente de poder. Por lo tanto, vienen a hacerse evidentes dos conclusiones finales.

La primera de ellas es que el poder que se les confiere a los líderes de Multiétnico y kaziya Nairai en sus grupos, se forja de acuerdo con las habilidades en el manejo de ciertos discursos y conocimientos que en estos momentos gozan de beneplácito jurídico, político y axiológico en la sociedad hegemónica (ONG, promotores institucionales). Sin embargo, tal poder que les es concedido por sus colectividades se hace posible gracias a la concepción de que el mundo del *afuera capitalista* es una fuente de poder, y aquellos que con mayor destreza se desenvuelven en ese mundo, estableciendo alianzas, acuerdos, solidaridades, amistades, tendrán mayores probabilidades de ser revestidos de poder⁵. De suerte que así, aquellos que viven en el casco urbano se encuentran provistos de mayores herramientas para erigirse como líderes y ostentar poder político.

⁵ Mi trabajo de campo incluso, fue visto tanto por los líderes de Multiétnico como de Kaziya Nairai, como un hecho propicio para afianzar la formulación de proyectos y su futura articulación con instituciones que pudieran hallarles viabilidad. Hubo ocasiones en las que, esforzándome por mantener una relación de amistad con ambos grupos, fui sancionado a la vez por ambos como un potencial generador de hostilidades y de cómplice del otro grupo siempre a desconfiar. Sin embargo, siempre primó la idea en ambos grupos de que su conflicto me era ajeno, aunque esa necesaria implicación que genera la etnografía en toda realidad, exigía a empellones una toma de posición, o una resolución urgente sobre esas voluntades en lucha. Creo que eso se debe a que la etnografía no sólo se implica en una realidad, sino que a la vez aporta en su construcción, pues en tanto marco vivencial común se vuelve referencia y memoria, construye historia al estar transitando por el pasado para actualizarlo, pensarlo en el presente y extenderlo al futuro.

La segunda conclusión es que una vez más queda demostrado que los cambios culturales, son la manifestación de todo un recorrido histórico en el que estas sociedades se han visto forzadas a organizarse para el intercambio mercantil y para las formas políticas que impone el modelo del Estado-Nación (Serje, 2003b:42), situándolas siempre en una posición de desventaja y dificultad.

Los cambios culturales que se hacen visibles en los procedimientos de adquisición y legitimación de conocimientos y conceptos sobre el control ambiental y la recuperación cultural de la dirigencia de Multiétnico y Kaziya Nairai, no sólo constituyen herramientas provistas de grados de efectividad en la obtención de beneficios y de formas de definición del poder al interior de sus grupos, sino que al tiempo demuestran las convulsiones que a lo largo de la historia han experimentado estas sociedades; condición que le concede cierto *éxito reproductivo* al poder hegemónico vigente.

Bibliografía

Chaves, Margarita. 1998. «Identidad y representación entre indígenas y colonos de la amazonia colombiana». En María Lucía Sotomayor (editora). *Modernidad, Identidad y Desarrollo*. Ican-Colciencias. Bogotá.

Chaves, Margarita. 2003. «Cabildos multiétnicos e identidades depuradas» En: *Fronteras, Territorios y metáforas*. Clara Inés García (comp.). INER-Universidad de Antioquia. Medellín.

Escobar, Arturo. 1999. *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. ICANH. CEREC. Bogotá.

Foucault, Michel. 1999. *Estrategias de Poder. Obras esenciales*. Vol. II. Paidós. Barcelona. España.

Geertz, Clifford. 1973 [2000]. *La interpretación de las culturas*. Gedisa. Barcelona. España.

Goulard, Jean-Pierre. 2003. «Cruce de identidades en el Trapecio Amazónico colombiano». En *Fronteras, metáforas y territorios*. Clara Inés García (comp.). INER-Universidad de Antioquia. Medellín.

Grisales, J. Germán. 2000. *Nada queda, todo es desafío*. Convenio Andrés Bello. Bogotá. Colombia.

Sahlins, Marshall. 2001. «Dos o tres cosas que sé acerca del concepto de cultura». En: *Revista Colombiana de Antropología*. Volumen 37:290-327.

Santos Granero, Fernando. 1986a. «Power, Ideology and the Ritual of Production in Lowland South America». En: *Man* 21 (4). London.

Serje, Margarita. 2003b. «Malocas y Barracones: Tradición, biodiversidad y participación en la Amazonia colombiana». En: *Revista Internacional de Ciencias Sociales* (ISSJ). No. 178. Diciembre. Portal, www.unesco.org.

Tobón O. Marco Alejandro. 2005. «La maloca arde en llamas. Conflicto, distinciones y cambio cultural en los asentamientos multiétnicos de Leticia Amazonas». Tesis de pregrado (postulada a laureada) en Antropología. Universidad de Caldas. (Ined.)

Vasco, Luís Guillermo. 2002. «La lucha guambiana por la tierra: ¿indígena o campesina?» En: *Entre Selva y Páramo. Viviendo y pensando la lucha india*. ICANH. Bogotá.

Weber, Max. 1997 [1922]. *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. F.C. E. Colombia

Wright, Robin. 2005. *História Indígena e do Indigenismo no Alto Rio Negro*. Campinas, sp: Mercado de Letras; Instituto Socio-Ambiental – ISA. São Paulo.