

---

# “SI ESTO FUERA UNA MALOCA DE POR ALLÁ, PUES FUERA OTRA HISTORIA”

## La comunidad uitoto de Florencia, Caquetá

---

Julio César Nieto<sup>1</sup>

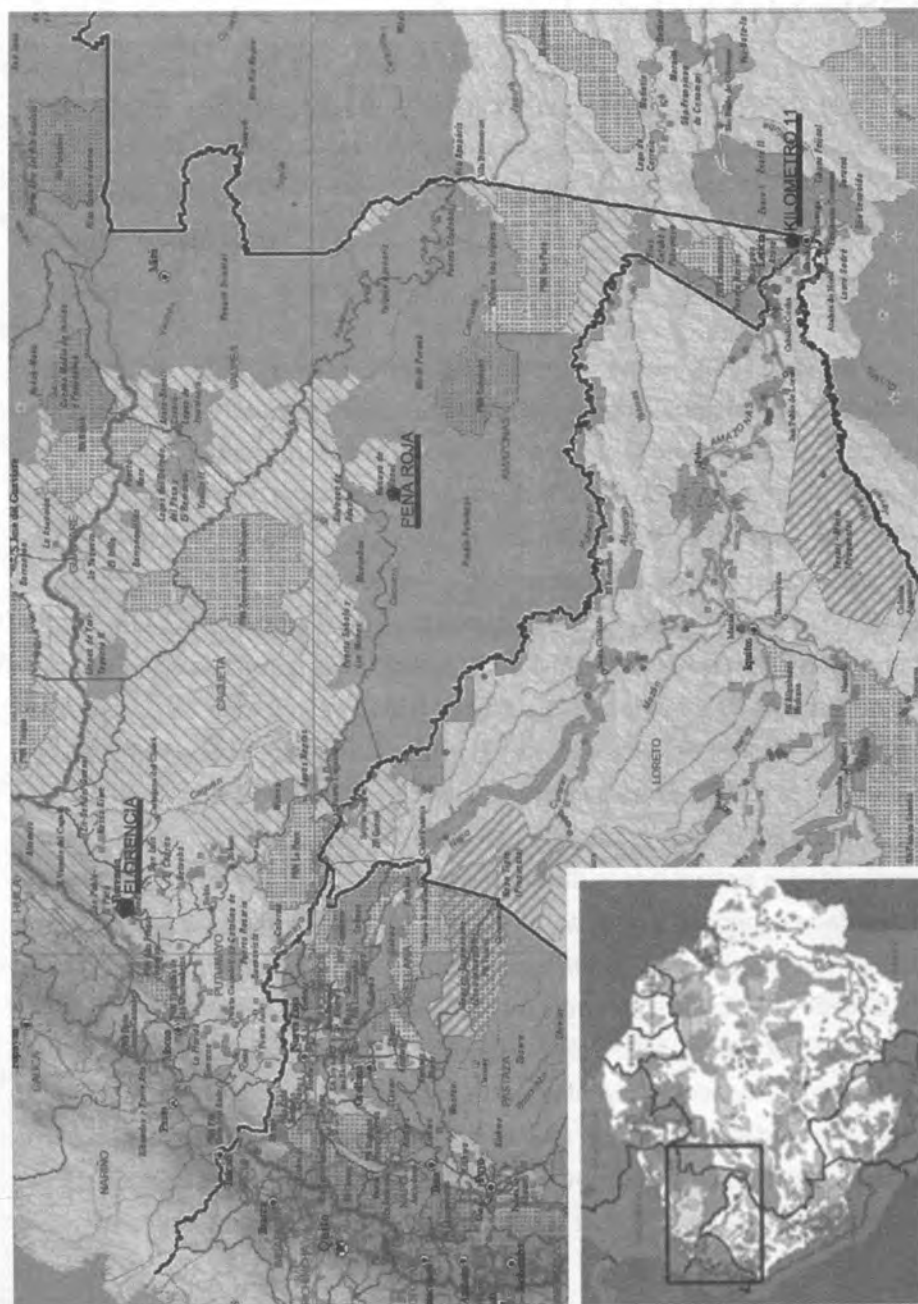
Juan Álvaro Echeverri<sup>2</sup>

Hoy en día, los asentamientos indígenas a lo largo de los ríos de la Amazonia colombiana (y así mismo peruana y brasileña) se denominan “comunidades”. Estas comunidades gozan de reconocimiento político del Estado, lo que les da derecho autónomo a tener sus autoridades, manejar su territorio y percibir recursos y servicios públicos estatales. Todas estas comunidades son proyectos políticos de diversa índole. Por una parte, las comunidades son vehículos de afirmación de identidades pre-existentes: identidades étnicas o identidad “indígena” genérica. Estas identidades compiten con formas de identidad clánica y territorial, que están ligadas a la forma de organización social y territorial de la “Gente de centro”, una categoría que comprende a los uitoto, y a otros grupos vecinos, cuyo territorio tradicional se encuentra entre los ríos Caquetá y Putumayo en la Amazonia colombiana. En diferentes comunidades encontramos diferentes maneras de resolver la tensión entre identidades clánicas o étnicas e identidades comunitarias, por una parte, y la competencia entre la *autonomía* derivada de ser *dueño* y la capacidad de acceder a recursos y beneficios del estado, a partir del reconocimiento formal como comunidades. Estas tensiones y competencias se hacen manifiestas en la frecuente polaridad entre autoridades formales representativas (más orientadas a la relación con las instituciones y el estado) y las llamadas autoridades tradicionales, que en la gente de centro están asociadas con los linajes que tienen *autonomía* territorial y el derecho a hacer malocas.

---

1 Magister en Estudios Amazónicos, Universidad Nacional de Colombia.

2 Antropólogo, docente de la Sede Amazonia, Universidad Nacional de Colombia.



**Mapa 1:** Ubicación de Florencia en la Amazonia colombiana. (Cartografía base: *Amazonia 2009: Áreas protegidas y territorios indígenas*. Red Amazónica de Información Socioambiental Georreferenciada.) Las áreas color naranja representan territorios indígenas legalizados.

La actual organización territorial, social y política de las comunidades de la gente de centro es resultado de una historia de contacto en los últimos cien años, desde el auge cauchero a principios del siglo XX hasta el reconocimiento de los territorios a finales del mismo siglo. Esta historia ha ocasionado desplazamientos, recomposición de los asentamientos y una creciente dependencia de los bienes de mercado. En este capítulo reflexionamos sobre un nuevo tipo de comunidades que buscan reconocimiento político, las comunidades indígenas en contextos urbanos, en el caso de la comunidad uitoto en la ciudad de Florencia, Departamento del Caquetá (ver mapa 1). Ésta es una comunidad sin territorio formalmente reconocido, conformado por parentelas que llegaron a la ciudad por diferentes procesos de desplazamiento. Nos enfocamos aquí en la maloca como parte de un proyecto político identitario y su relación con la organización territorial y social de la Gente de centro. Pero antes, deberemos entender cómo es esa forma de organización social y territorial, que nos permita ubicar esta comunidad urbana en el contexto de los cambios históricos y sociales de los últimos cien años, a lo cual nos referimos enseguida.

## ORGANIZACIÓN SOCIAL DE LA GENTE DE CENTRO

Los uitoto y otros grupos vecinos, cuyo territorio ancestral se encuentra entre los ríos Caquetá y Putumayo en la Amazonia colombiana, comparten rasgos sociales, culturales y políticos que los distinguen de otros grupos al norte y el sur. Nos referimos al conjunto de estos grupos con la expresión "Gente de centro", una autodenominación supraétnica que algunos de ellos emplean para distinguirse de los grupos de filiación tukano y arawak que viven al norte del río Caquetá y de los grupos yagua, tikuna, tucano occidental y kichwa que se encuentran al sur y occidente de sus territorios. Aunque hay diferencias entre los diferentes grupos de la Gente de centro, hay rasgos de su organización social y ceremonial que los caracterizan y que, argumento aquí, tienen efectos en la forma particular que tiene hoy en día su organización social, política y territorial. (Echeverri 1997, Gasché 2009, Griffiths 1998). Fundamentamos este argumento en la discusión de su terminología de parentesco, sistema de alianza, y sobre todo en el concepto de *autonomía* clánica que sustenta el sistema de malocas e intercambios ceremoniales.

Los uitoto tienen grupos de descendencia patrilineal (*nairai*) o clanes. Este concepto es muy importante para entender los patrones de asentamiento y sus modificaciones históricas. Los clanes uitoto están identificados por un "tótem" (*jekiraingo*), y todos los pertenecientes al mismo clan se piensan como descendientes de un ancestro común. Hay dos conceptos fundamentales que están ligados a la noción de clan, que los uitoto y la Gente de centro denomina en español como *autonomía* y *origen*. *Autonomía* es la traducción en español local de la expresión uitoto *bigini nagini naani*, que literalmente traduce "dueños de este mundo todo". Este concepto, que podríamos traducir como "soberanía", se refiere al derecho inalienable de un patrilinaje de hacer malocas y bailes, y surge del conocimiento de su origen y de la posesión de bienes y poderes privados que los distinguen de otros clanes. Estos bienes y poderes es lo que ellos llaman en español local *origen*, y está representado en un conjunto de nombres propios, carreras ceremoniales, y sobre todo un sitio de nacimiento y un territorio propio. Cada patrilinaje idealmente debe vivir en su territorio y desde allí ejercer su autonomía. Un jefe de linaje que ejerce su autonomía por medio de la celebración de bailes se denomina entonces *rafue naama*, "dueño de Palabra" o "dueño de baile".

En lenguaje ritual los hombres se denominan "estantillo (poste)" (*rayirai*), y las mujeres "totuma" (*juyeko*); dicen los uitoto: un estantillo permanece en su sitio, en cambio una totuma va a otras malocas. Los estantillos, que son los pilares que sostienen la estructura de la maloca, son los hombres del clan que permanecen en su territorio y detentan su autonomía. Una maloca, sostenida por sus estantillos, no existe aislada. La construcción de una maloca es una parte de lo que se denomina en español "carrera de baile" (*rafue*). El dueño de una carrera de baile debe tener aliados ceremoniales (en español local "contendores": *yainani*), que son hombres de otros clanes o etnias, que tienen derecho a celebrar la misma carrera, pero que no son ni sus parientes ni sus afines. Un dueño de baile invita a sus aliados a bailar en su maloca y ayudarlo en sus trabajos rituales, y recíprocamente sus aliados lo invitan a bailar y prestar servicios ceremoniales en sus malocas. Este sistema de malocas e intercambios ceremoniales constituye así una red de intercambios políticos entre gente de diversos clanes y etnias. Las malocas están entonces

unidas a un sistema social de clanes autónomos que viven en sus propios territorios e intercambian ceremonialmente con otras malocas.

La anterior es una descripción del sistema ideal de organización social de la gente de centro. Miremos ahora las alteraciones que ha sufrido este modelo con la historia de los últimos 100 años en la que muchos clanes han perecido o han perdido su *autonomía* y han quedado como huérfanos. No obstante, la ideología de patrilinajes autónomos y el sistema de alianzas matrimoniales y ceremoniales se ha mantenido en conjunción con la relación con el mundo no-indígena, estableciendo patrones complejos de residencia.

Con las caucherías a principios del siglo XX, la organización social de estos grupos fue duramente golpeada. Muchos clanes, e incluso etnias enteras, fueron exterminados, la población fue diezmada por la violencia y las enfermedades, y los grupos restantes fueron reasentados lejos de su territorio o emigraron a otras regiones en busca de refugio. De una población que Whiffen (1915) calculó a principios del siglo XX en 50.000 personas, hacia los años 1920s quedó reducida a unos centenares dispersos. La compañía cauchera peruana Peruvian Amazon Company o Casa Arana llevó a cabo una política de desplazamiento sistemático de las poblaciones de los ríos Caraparaná, Igaraparaná y Cahuinarí hacia el río Putumayo y de ahí hacia el río Ampiyacu, un afluente del Amazonas en territorio actual de Perú. Otros grupos huyeron hacia el río Caquetá, hacia el alto Caquetá-Putumayo y hacia el río Orteguzaza, más al norte. Después del conflicto colombo-peruano de 1932-33, algunos grupos comenzaron a retornar a sus territorios y otros grupos no regresaron y se establecieron en otros territorios. Es así que hoy en día hay asentamientos de gente de centro en la cuenca del río Ampiyacu, en Perú, en el Trapecio amazónico colombiano, en las partes altas de los ríos Putumayo y Caquetá, y en el río Orteguzaza hasta la ciudad de Florencia.

Todos los grupos de Gente de centro solían vivir en las cabeceras de las quebradas y no a orillas de los ríos grandes. Después del conflicto colombo-peruano, la región el Caquetá-Putumayo estaba prácticamente despoblada. La gente comenzó a regresar a su territorio ancestral, pero también fue

atraída por el establecimiento de la misión capuchina en La Chorrera y por los antiguos patronos caucheros. En este proceso, se dieron cambios significativos con respecto a los antiguos patronos de asentamiento y organización social y política. En primer lugar, la gente se asentó preferentemente a lo largo de los ríos mayores (Igaraparaná, Caraparaná, Putumayo y Caquetá); esto dio lugar a que muchos clanes no ocuparan ahora sus territorios antiguos sino territorios de otros clanes o etnias y que se dieran, y sigan dando, muchas negociaciones para poder re-establecer la *autonomía*. En segundo lugar, muchos de los segmentos de clanes que regresaron habían perdido su autonomía, o en otras palabras, eran ahora huérfanos, que se acogieron a los pocos linajes que tenían autonomía o al amparo de los padres capuchinos o de los patronos. Significativamente, el primer puesto capuchino en La Chorrera se llamo "orfanatorio". No obstante, la ubicación de la gente a lo largo de los ríos se dio de manera dispersa siguiendo un patrón similar al antiguo, es decir, cada clan o segmento de clan viviendo en sitios separados, pero dependiendo de la autonomía de los clanes que podían alegar ser dueños de territorio y de baile.

Pero tal vez el cambio más significativo fue el surgimiento de las capitánías, un nuevo sistema político que se estructuró a partir de la relación con estos agentes externos, notablemente con los misioneros, y que suplantó el sistema tradicional de relaciones ceremoniales entre malocas. Los capitanes indígenas eran por lo regular jefes de clanes autónomos que eran designados por los misioneros. Los capitanes eran intermediarios para el acceso a los servicios y bienes de los blancos, y por medio de ellos los blancos tenían acceso al trabajo y los servicios de los indígenas. Estos capitanes no tenían un poder político directo sobre la gente; coexistiendo con las capitánías, los clanes conservaban su autonomía territorial y ceremonial, y los linajes huérfanos se acogían a alguno de los dos. De alguna manera, estas capitánías son el embrión de las actuales comunidades, figuras políticas constituidas en la relación con los no-indígenas, y que conviven con formas de organización social y política tradicionales.

La ideología de asentamiento tradicional de la Gente de centro se basa fuertemente en una noción de descendencia patrilineal, cuya expresión tangible son los estantillos que cada clan asienta en su territorio. La comunidad es un espacio político de acceso y distribución democrática de esos recursos, donde opera una lógica social contrastante. Miremos ahora el caso de la comunidad uitoto de la ciudad de Florencia.

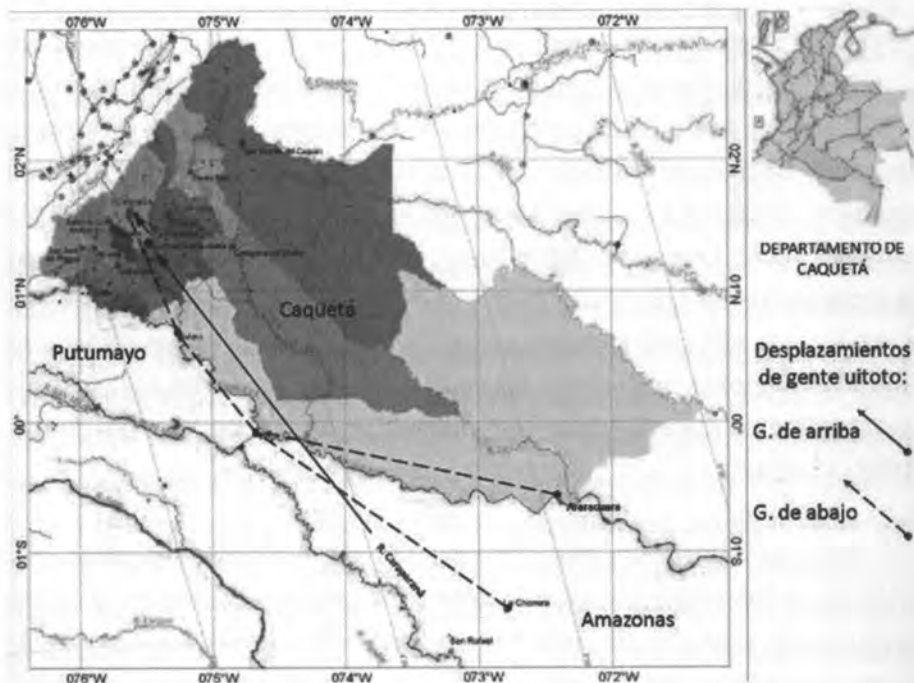
### **MONAIYA BUINAIMA: LOS UITOTO URBANOS**

En 1914, Konrad Theodor Preuss, un etnólogo alemán, llegó al río Orteguaza buscando pueblos de las tierras bajas que pudieran darle indicios de las culturas que construyeron las estatuas del sitio de San Agustín, en la cordillera andina. Agustín Codazzi, medio siglo antes, había atribuido la construcción de esta estatuaría monumental a un pueblo llamado andaquí, que vivía en el piedemonte de la cordillera oriental colombiana. Preuss no encontró rastros de ese pueblo, pero en Florencia conoció a Leonardo Cabrera, un cauchero colombiano, quien había conducido a un grupo uitoto desde su territorio originario en el río Carapará hasta la quebrada Niña María, un afluente del río Orteguaza, aguas abajo de Florencia. Estos uitoto vivían en dos comunidades, una cerca de bocana de la quebrada Niña María y la otra a media hora por camino aguas arriba. Con estos uitoto, Preuss realizó una investigación sobre su religión y mitología que fue publicada en 1922 y es uno de los primeros trabajos etnológicos detallados sobre el grupo uitoto (Preuss 1994 [1922-23]).

Estos uitoto, que llegaron cerca de Florencia en la primera década del siglo XX, no fueron los primeros en llegar a esta parte del piedemonte caqueño. Según Custodio Joinama, un maestro indígena de Florencia, desde antes, probablemente finales del siglo XIX, algunos clanes uitoto hacían incursiones en esta región y mantenían guerras con otros grupos, como los coreguaje. Estos grupos se asentaron en varias zonas rurales, en lo que son hoy los municipios de Florencia y La Montañita. Desde la década de los años 1970 algunas familias comenzaron a migrar hacia la ciudad de Florencia. A

éstos se sumaron nuevas familias uitoto y muinane que llegaron a Florencia a finales del siglo XX y primera década del siglo XXI, por causa del conflicto armado, llegando a conformar en 2009 una población indígena urbana, identificada como uitoto, de cerca de 400 personas. (Ver mapa 2)

Estos uitoto conforman parentelas cognáticas de diversas etnias y orígenes, y pueden clasificarse en dos grandes grupos, que hemos llamado “Gente de la montaña lejana” y “Gente de sabana”.<sup>3</sup> La gente de la montaña lejana son los más antiguos, los descendientes de los uitoto que llegaron hacia el inicio del siglo XX, y con uno de cuyos grupos Preuss trabajó. La gente de sabana se refiere a las migraciones más recientes de linajes del Medio río Caquetá y de La Chorrera. Un censo realizado en 2008 por uno de nosotros (Julio César



**Mapa 2:** Desplazamientos de la gente de centro hacia el departamento de Caquetá

3 Los nombres “Gente de la montaña lejana” y “Gente de sabana” no son auto-designaciones, sino que los empleamos para distinguir los dos grupos de población uitoto residente en Florencia.



Nieto) para su tesis de Maestría en Estudios Amazónicos, arrojó un total de 352 personas, 216 de gente de sabana y 136 de gente de la montaña lejana, con un total de 99 familias viviendo en 33 barrios de las cuatro comunas de Florencia, y comprendiendo 26 parentelas: 17 de sabana y 9 de montaña lejana. Este complejo asentamiento ha creado una organización política llamada el cabildo Monaiya Buinaima, al cual estaban, en el año 2009, afiliadas 53 de las 99 familias "uitoto" de Florencia. Esta organización ha sucedido a varias otras organizaciones que han existido en el pasado. Una novedad de esta nueva organización es que ha establecido, como un centro focal de esta comunidad dispersa, una maloca construida en un barrio periférico de Florencia, por iniciativa de un hombre de la gente de sabana.

### LA GENTE DE LA MONTAÑA LEJANA

Hemos dado esta designación a este grupo de familias dado que han permanecido en el piedemonte caqueteño por cerca de un siglo. Las familias de la gente de la montaña lejana han ido llegando a la ciudad de Florencia desde otros municipios del Departamento como Montañita, San Vicente del Caguán, Curillo y Solano, desde la década de 1960. De las 136 personas de la gente de la montaña lejana residentes en Florencia, 75 nacieron en la ciudad, de las cuales 13 son cabezas de familia. En una reseña histórica elaborada por los mambecedores del cabildo Monaiya Buinaima en 2007, recogida por Oscar Neira, estudiante de la Universidad Surcolombiana, ellos cuentan que los primeros uitoto llegaron a la región del Caquetá desde finales del siglo XIX:

*De acuerdo con las enseñanzas orales de los ancianos del grupo, los uitotos llegaron a la cabecera del río Orteguzaza por dos líneas de emigración. Los primeros partieron desde la cabecera del río Caguán hacia las confluencias del río Pescado. El segundo grupo, surcó el río Caquetá y luego el Orteguzaza hasta la bifurcación del río Hacha. Se cuenta que este grupo tomó asiento al pie de una laguna, probablemente ubicada donde hoy se encuentra la galería central de Florencia, La Concordia. Con el tiempo, este grupo formó grandes*

*comunidades entre la confluencia de los ríos Hacha, Orteguzza y San Pedro. Sin precisar la fecha cronológica, el grupo uitoto tuvo que afrontar las avalanchas de los colonos de otros departamentos que llegaban a la selva amazónica en busca de la preciada quina. En estas circunstancias fue que ocurrió la primera pérdida del territorio en donde hoy se erige la ciudad de Florencia. La segunda ocurrió con la embestida de los colonos en los tiempos de las caucherías. Entonces, el grupo se asienta en las inmediaciones del río San Pedro, allí se fundaría años después La Montañita. (Neira 2008: 82)*

Sabemos entonces que estos grupos uitoto que emigraron hacia el actual departamento del Caquetá desde finales del siglo XIX crearon comunidades a lo largo del río Hacha y sus afluentes, aguas abajo de Florencia. Estos grupos sufrieron varios impactos que los forzaron a desplazarse.

Según los mayores de la gente de la montaña lejana, muchos de sus familiares perecieron y no lograron llegar, pero los que llegaron continuaron con sus tradiciones durante algunas décadas a pesar de encontrar un paisaje diferente, un nuevo territorio y colonos procedentes de los Andes. Los nativos que subieron se ubicaron en la zona de La Montañita. Los uitoto fueron los primeros pobladores de lo que ahora es el municipio de La Montañita. En las primeras décadas del siglo XX, Montañita hizo parte del municipio de Florencia; y en 1941 Montañita fue creado como un nuevo municipio del Caquetá.

Desde los años 1940s y 1950s se dio un proceso de concentración de tierras para explotación ganadera, que condujo a la formación de grandes haciendas, como la hacienda Larandia que llegó a tener 40.000 hectáreas. Los testimonios de los ancianos uitoto de Florencia dan testimonio “de que el último reducto de uitotos los sacó Oliverio Lara [dueño de la hacienda Larandia]” (Neira 2008: 37), y que el mismo Sr. Lara “no escatimaba esfuerzos para echar sobre las chagras enormes lotes de ganado” (ibid.: 82).

Esos uitoto fueron a vivir a otros municipios del Departamento. La expansión de la colonización ganadera y el incremento de la guerra en el Caquetá desde los 1970s y aún más en los 1980s van a promover el desplazamiento de estas familias hacia la cabecera municipal de Florencia. Según un testimonio recogido por Neira (2008: 37): "Hacia los años sesenta, los uitotos muy poco vivíamos aquí en Florencia, porque ellos tenían un poco el reducto en Montañita y lo que son Los Morros, La Niña, La Santamaría. Cuando se quedaron sin tierras, fue cuando se vinieron y se volvieron como indios civiles".

En el censo del 2008 encontramos gente descendiente de por lo menos 5 de las personas nombradas por Preuss en 1914: un hombre del clan *ñekireni*, que en ese entonces tenía 10 años, y dos parejas del clan *yauyani*. Los uitoto de estos grupos son hablantes de un dialecto diferenciado del uitoto, el dialecto *mika*. Hoy en día algunos de sus descendientes todavía conservan esa lengua, que está prácticamente extinta en otras regiones. Neira anota que "Los Carvajal, junto con los Polanía y Los Cuellar, son las tres únicas familias descendientes del grupo uitoto que a comienzos del siglo XX se estableció en todo el territorio del hoy Municipio de La Montañita" (Neira 2008: 46).

En el censo de la población del 2008 se encontraron 136 personas de la gente de la montaña lejana, con un total de 27 familias agregadas en 9 parentelas. Estas parentelas se nombran por los apellidos de los linajes fundadores, los cuales recibieron de sus patrones: Carvajal, Garcés, Guatemala, Herrera, Jaramillo, Montealegre y Polanía. Estas parentelas se ubican en diferentes barrios de Florencia. La gente de la montaña lejana ha incorporado gran cantidad de personas de otras etnias, como lo demuestra la composición de las alianzas entre las 27 parejas cabezas de familias actuales (ver tabla 1).

Del total de 27 familias de la gente de la montaña lejana, en sólo 2 familias ambos cónyuges son de la etnia uitoto, 12 familias están formadas por un hombre uitoto y una mujer no-uitoto (mayoritariamente no-indígena), en 11 familias la mujer es uitoto y el hombre no-indígena, y en 2 familias los cónyuges son no-indígenas. Que todo este conjunto de familias se consideren "uitoto" nos revela que la filiación étnica comienza a tener poca relevancia.

Hombres	Mujeres				Suma
	Uitoto	Mestizo	Ingano	Miraña	
Uitoto	2	10	1	1	14
Mestizo	11	2			13
Suma	13	12	1	1	27

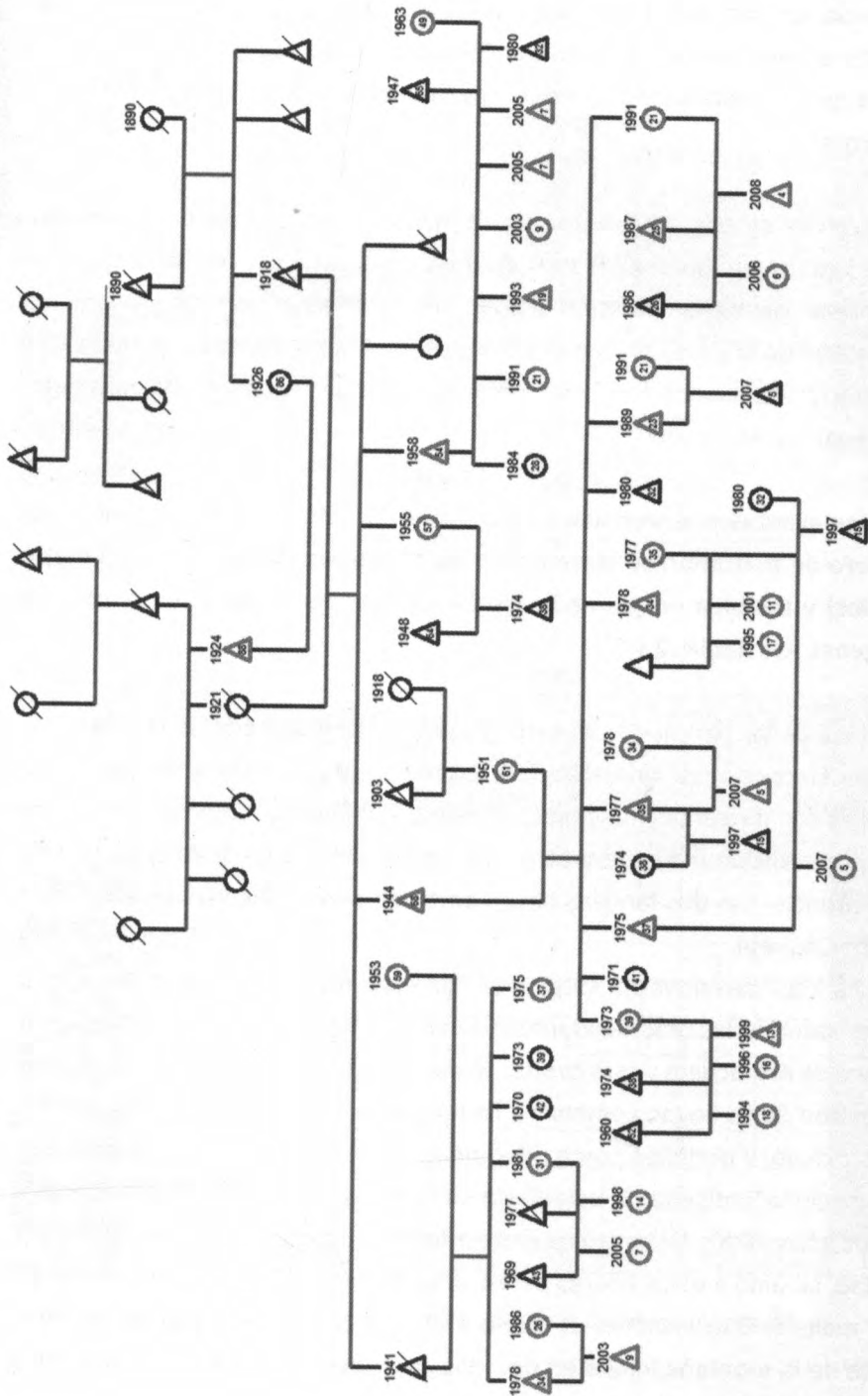
**Tabla 1:** Cuadro de alianzas interétnicas, Gente de la montaña lejana (Florencia)

Es el concepto de parentela cognática el que afilia a la gente a una comunidad de consanguineidad que se concibe como uitoto. En la gráfica 1 presentamos como ejemplo el cuadro genealógico de una de las parentelas más grandes, la parentela Carvajal. Las 12 familias de la parentela Carvajal viven en 6 viviendas en 4 barrios de Florencia, distribuidos en tres de las cuatro comunas de la ciudad.

### *GENTE DE SABANA*

Desde los años 1970s algunas familias uitoto provenientes del Medio Caquetá comenzaron a instalarse en Florencia. Según los datos recogidos en el censo, en la década de los 1970s se establecieron 3 familias, en los 1980s 2 familias, en los 1990s 4 familias y entre el 2000 y el 2008 más de 20 familias. Es a este grupo de nuevas familias que hemos denominado como gente de sabana.

Una de las razones que impulsó la inmigración hacia la ciudad de Florencia desde el río Caquetá fue la presencia de la guerrilla en la zona de Aracua hacia finales del siglo XX (ver dos testimonios en Anexos 1 y 2). Daría la impresión que una buena parte de la población uitoto en Florencia es población desplazada por diferentes episodios de violencia, comenzando por la violencia cauchera, luego desplazados por la expansión ganadera, y últimamente por el conflicto armado. Pero el conflicto no ha sido la única razón; entre los motivos que manifiestan estas familias para su desplazamiento a



Gráfica 1. Parentela Carvajal de la Gente de la montaña lejana (en rojo, personas que viven en Florencia).

Florencia son variados: busca de mejores condiciones de salud, visita a familiares o amigos, venían de paso por Florencia, se quedaron varados en Florencia, por estudio, servidores públicos (maestros y guardianes del INPEC) y por amor.

En total se han establecido en Florencia 19 segmentos de parentelas, todas ligadas con parentelas más grandes de la zona del río Caquetá. Estas parentelas no tienen relación directa de parentesco con ninguna de las parentelas de la gente de la montaña lejana, ni tampoco hasta ahora se han establecido relaciones de alianza matrimonial entre las parentelas de la montaña lejana y de sabana.

Las alianzas matrimoniales de la gente de sabana muestran un mayor número de matrimonios entre uitoto de diferentes clanes (10 de 40 matrimonios) y también un gran número de alianzas con otras etnias y con no-indígenas (ver Tablas 2 y 3).

Una de las parentelas de este grupo está formada por las familias, unidas en Florencia por una alianza matrimonial. Dos hombres de una de las familias son dirigentes indígenas, un hombre de la otra era el presidente de una organización indígena y otro es el gobernador de la comunidad uitoto de Florencia. Las dos familias hacen parte de parentelas más grandes en el Medio Caquetá.

De esta parentela ha surgido el liderazgo de la nueva organización. El gobernador de la comunidad uitoto, Emilio, es hijo de un famoso cacique de la zona de Araracuara y está casado con una mujer desana del Vaupés. El salió temprano de su hogar, comenzó a formarse para ser sacerdote, estudio que no concluyó, y participó como líder indígena en la fundación de la organización nacional indígena. Se estableció en Florencia en 1997 y desde principios de los años 2000, al ver la creciente afluencia de otros paisanos uitoto a la ciudad, se unió a otros líderes para conformar un cabildo urbano y construir una maloca. Esta iniciativa se sumó a otros intentos de organización de la gente de la montaña lejana en décadas anteriores. (Ver Anexo 3: La historia del maloquero Emilio Fiagama)

Mujeres

Hombres	Uitoto	Mestizo	Nonuya	Muinane	Carijona	Coreguaje	Cubeo	Desano	Suma
Uitoto	10	5		1	1	1	1	1	20
Mestizo	10	3	3	1					17
Muinane	1	1							2
Coreguaje	1								1
Suma	22	9	3	2	1	1	1	1	40

Tabla 2: Cuadro de alianzas interétnicas Gente de sabana (Florencia)

Mujeres

Hombres	Jurafo	Guadillo	Amenani	Monanizat	Diueni	Imeretai	Jipikueni	Kineni	Aigaroniai	Suma
Amenani	1								1	2
Jibuini	1									1
Diueni								1		1
Jeeiai							1			1
Jipikueni						1				1
Kineni					1					1
Nonuia				1						1
Uiyoki			1							1
Muidofe-ye		1								1
Sumas	2	1	1	1	1	1	1	1	1	10

Tabla 3: Cuadro de alianzas entre uitoto Gente de sabana (Florencia)

## EL CABILDO MONAIYA BUINAIMA

Según los testimonios recogidos por Neira (2008), a finales de los años 1980s se creó el primer cabildo indígena de la ciudad de Florencia, llamado "Cabildos urbanos uitoto de Florencia". Aunque llevaba el nombre uitoto este cabildo agrupaba a indígenas de varias etnias. Así narra Custodio Joinama, uno de los líderes de esa primera organización:

*Cuando llegué acá a Florencia, lo primero que pensé fue en organizar un cabildo y era de todos los indígenas. Como los indígenas no tenían ni salud, no tenían nada, aquí los indígenas vivían como ellos querían, los indígenas vivían muy abandonados. Pero entonces ese cabildo no era exclusivo, todos los indígenas se encontraban allí, eso eran emberas, inganos, coreguajes, de todo había, en un solo grupo. (Neira 2008: 76)*

Ese cabildo duró unos años, pero por diferencias internas se dividió y los Carvajales y otros formaron un nuevo cabildo en 1998, liderado por Custodio Joinama, que llamaron Cabildo Gedua (a partir del nombre del clan de los Carvajal: *jeduai*). En el 2002, por iniciativa de Emilio Fiagama se creó el cabildo Monaiya Buinaima. En el 2004, los líderes de los dos cabildos decidieron fusionarlos y crear una única organización uitoto que dejaron con el nombre Monaiya Buinaima (Neira 2008: 75).

La maloquita que había construido Emilio en una pequeña parcela del barrio El Manantial se convirtió en la sede del cabildo. Esa maloca fue ampliada dos años más tarde con recursos del Ministerio de Cultura y se ha vuelto el foco de la acción política del cabildo, que ha girado en torno al *reconocimiento*. En una conversación entre Emilio Fiagama, Aurelio Suárez, Estelio Barbosa, Custodio Joinama, Bernardo Valverde, y otros mameadores en la maloca de Emilio, así lo expresan:

*Al estado hay que crearle la necesidad, no pedir, no es que entonces llora el indio y le dicen pobrecito, démosle la tierra, cuál pobrecito, solucionémosle este problema, entonces mire que las*



*condiciones como tal pues no están muy claros pero sí hay horizontes posibles que al menos haya reconocimiento y en estos momentos eso es lo que a mi más me enorgullece de ser indio, ya la alcaldía, ya el departamento dicen, hay indígenas y eso era lo que se buscaba. (Neira 2008: 80)*

El objetivo inicial del cabildo fue lograr que las instituciones y el estado reconozcan que hay indígenas, el segundo paso es la consecución de tierras, afirman ellos. Pero también la maloca se ha convertido en un lugar para auto-reconocimiento. Dado que las familias y jóvenes que conforman esta comunidad son segmentos de parentelas aliados con gentes de otras etnias, muchos de ellos nacidos y residentes en Florencia por décadas, la mayoría de la gente de la montaña lejana no habla la lengua ni tiene mayores raíces culturales. La maloca se convierte así en un espacio de enseñanza. Pero miremos un poco más de cerca el carácter de esta maloca y de la comunidad que la conforma.

La maloca de Emilio, sede del cabildo Monaiya Buinaima y centro de convocatoria de esta nueva comunidad, está situada en un lote de 250 metros cuadrados en un barrio de invasión en los alrededores de Florencia, a donde se puede llegar en transporte público. Esta maloca no tiene chagra, ni yucal, ni cocal. Emilio tiene algunas plantas medicinales, frutales y un criadero de peces. Para la realización de los bailes se requiere buscar ayuda de las instituciones para comprar en la plaza de mercado la yuca y los alimentos para la gente. Es una maloca sin territorio, con una comunidad sin territorio. O tal vez se puede concebir que para estos grupos, la ciudad se ha vuelto en el territorio en el cual rebuscan su vida.

Las ocupaciones de las cabezas de familia de la comunidad uitoto de Florencia son reveladoras de su inserción en el mundo urbano. Las ocupaciones de los hombres pueden clasificarse en tres ámbitos: político, profesional y rebuscador. En el ámbito político están ocupaciones como: gobernador y maloquero, presidente de la organización OPIAC, líder indígena, concejal del municipio de Solano y curandero. En el ámbito profesional, hay hombres que declaran ser: comerciante, instructor del Sena, técnico electricista profesio-

nal, sociólogo de la Universidad Nacional y catedrático de la Universidad de la Amazonia. Y en el ámbito del rebusque aparecen ocupaciones muy diversas como: erradicador de coca y vendedor de envueltos, rifero (vendedor de rifas), celador, aserrador, mesero, albañil, vendedor ambulante de pescado, pintor de obra blanca, celador, lavador de carros y administrador de bar. Por parte de las mujeres, hay algunas que tienen ocupaciones en el ámbito profesional, como: auxiliar de laboratorio, contratista de la Alcaldía, enfermera, secretaria de la universidad y docente. De resto, la ocupación más frecuente es la de ama de casa, en algunos casos combinado con otras ocupaciones: ama de casa y artesana, ama de casa y vendedora de envueltos, ama de casa y tiene microempresa en la casa. Otras mujeres trabajan en ocupaciones como: cocinera, confeccionista de ropa, empleada de servicio, fabricante de traperos y tapetes, lavandera, modista, parrillera de restaurante, vendedora de verduras en la galería, atiende un pequeño negocio en la casa, y, por último, dos señoras que viven de rebuscar en las calles de Florencia comida y dinero. En general, hombres y mujeres de la comunidad uitoto logran vivir de la ciudad. Como lo afirma Custodio Joinama: "Salvo dos o tres viejitas que nos hacen quedar mal, al hombre uitoto no le interesa ser mendigo" (Neira 2008: 34).

Es a esta gente y a este territorio que tiene que atender esta maloca, pero para eso la maloca, como base de la organización política, requiere de un proceso de reinención simbólica. Esto proceso pasa por una nueva manera de concebir el territorio a partir de la historia mítica, y una nueva manera de concebir la autonomía y el ejercicio de las funciones ceremoniales. En el primer aspecto, el territorio y la historia, Custodio Joinama ha sido un gestor de ideas, y en el segundo aspecto, el ejercicio actual de una maloca, Emilio Fiagama ha sido un innovador.

### *FLORENCIA Y LA HISTORIA MÍTICA*

Custodio ha sabido fabricar un relato que incluye a Florencia en la narración de la creación de la humanidad. Desde el sitio de origen de los uitoto, las

tribus se repartieron, cuenta Custodio; la tribu mítica de Jaioma fue uno de los grupos originarios que comieron de la boa primordial en el sitio de nacimiento (que se ubica tradicionalmente en el río Igaraparaná). La tribu Jaioma fue la que recibió la cabeza de la boa, y luego de eso se desplazaron hacia el occidente en busca de la "laguna donde hervía pescado", que en el relato de Custodio es el océano Pacífico. Narra Custodio:

*La tribu de Jaioma fue la que descubrió el cerro donde está Florencia, mientras buscaban la laguna donde hervía pescado. Al llegar aquí, pensaron: "Este es el fin del mundo, aquí se une el cielo y la tierra, hasta aquí llegamos, esta es nuestra tierra, la que nos corresponde después de este trasegar". (Neira 2008: 68)*

A este sitio donde llegaron lo denomina Custodio *Muido Jaziki*, "el fin del mundo" (o literalmente, "la punta de la selva"), los territorios montañosos en donde termina el mundo habitado por los indígenas amazónicos. De acuerdo con el relato de Custodio, *Muido Jaziki* es el territorio donde se asienta Florencia. Aquí los primeros seres libraron batallas por el dominio territorial contra los coreguaje y los carijona; después llegaron los colonos, la Iglesia, la hacienda Larandia y los uitoto fueron despojados de sus tierras. En los años 1950s, narra Custodio, se hace la primera maloca en la ciudad de Florencia, y ahora,

*Ahora está esta maloquita, la primera después de más de cuarenta años. Con ella viene el mambe y el ambil, los bailes y la narración, la curación y el poder. Aunque es imposible detener la desaparición de la cultura, aquí intentamos que algo permanezca, desde aquí proyectamos nuestro sueño, para eso nos sentamos a mambear (Neira 2008: 43).*

Este relato tiene un gran poder al incorporar a Florencia y a los cerros que la rodean, y que se miran desde la maloca de Emilio, dentro de un gran territorio étnico, que adquiere sentido a partir de la historia mítica. El clan

originario de este territorio es el de la gente de Jaioma, la gente serpiente, que es uno de los bailes que se representa en el ritual de frutas.

Emilio me contó que él hizo esa maloca a sabiendas que no podía asentarla como una maloca tradicional. Pero, “los grandes sabedores” del Caquetá estuvieron allí reunidos y aprobaron su iniciativa. Le dijeron que no había problema, que según él nombrara la maloca y su propósito, así tenía que manejarla. Esta es una maloca para reunir y curar a los huérfanos. Y estos huérfanos ya no son sólo uitoto, sino de muchas otras gentes. La mujer misma de Emilio es una mujer del Vaupés, y es significativa la manera como Custodio se refirió a ella:

*Yo lo veo, como dicen los blancos, muy amplia la situación. Porque, por ejemplo es cierto que Celina, la esposa desana del cacique Emilio, no entiende el uitoto, pero el hablar no es importante, sino el hacer las cosas; y uno llega, mal o bien ella tiene su caguanita. Hombre, ella cumplió, eso ya es un punto ganado, porque eso es dentro del propio oficio de una mujer. Si esto fuera una maloca de por allá, pues esto fuera otra historia, pero ella hace lo que tiene a sus manos y dice, “Miren, aquí tienen esta caguanita” (Neira 2008: 81).*

## CONCLUSIONES

La comunidad uitoto de Florencia agrupa segmentos de parentelas con pocas o nulas relaciones de alianza entre ellas. Cada una de las parentelas está ligada a sus parientes en zonas rurales del departamento (sobre todo las de la gente de la montaña lejana) y en la región del Caquetá-Putumayo (la gente de sabana). ¿De dónde surge entonces la identidad de la comunidad? A primera vista, se trata más de una identidad política que de una identidad social. La comunidad es nominalmente uitoto, pero de hecho ha incorporado gente de otros grupos étnicos y mestizos y blancos de todas partes, conformados en parentelas cognáticas, que además no están interrelacionadas.

Los patrilinajes tienen poco sentido social o político. La primera organización que se creó a principios de los 1980s se llamó "Cabildos urbanos uitoto de Florencia", significativamente en plural, y aunque llevaba el nombre "uitoto" agrupaba gente de todas las etnias. Otra organización, que se segregó de la anterior, llevaba el nombre del "Cabildo Gedua", tomando el nombre del patrilinaje de una de las parentelas, y fue ésta la que se fusionó con el cabildo Monaiya Buinaima a principios de los años 2000. El nombre Monaiya Buinaima es un nombre ritual de dueño de baile que quiere decir algo así como "Dueño del amanecer". En efecto, la identidad uitoto de la organización es una sinécdoque para expresar una identidad indígena genérica, pero que tiene el poder de convocar en la medida en que se transforme.

En la ideología de la gente de centro, la identidad de un patrilinaje se fundamenta en su autonomía territorial y su origen. Esta ideología parece continuar prevaleciendo justamente en la medida en que se ha transformado. La configuración social y espacial de la comunidad ha cambiado, pero su configuración política sigue estando articulada por el concepto de autonomía *territorial*. Esto nos lleva a pensar qué queremos decir por *territorio*.

Un elemento político cohesionador es el reconocimiento formal del Estado, que proporciona un territorio real o virtual. En el cabildo Monaiya Buianima no hay ningún territorio reconocido, el territorio real de la gente es en efecto la ciudad de Florencia. El territorio, más que un pedazo de tierra, es la vida de la gente, y lo que el reconocimiento político les ofrece, en términos de autonomía, es la posibilidad de incrementar sus posibilidades de vida por medio de educación, atención en salud, proyectos que generen ingresos, etc. Pero en ninguno de los casos eso es suficiente. Ese territorio vital, que es la gente, necesita ser cohesionado y sostenido por un proyecto político en términos de la propia autonomía, no sólo de la autonomía del Estado.

En la comunidad uitoto de Florencia, el cabildo Monaiya Buinaima funda un proyecto político a partir de la incorporación de la ciudad de Florencia dentro de un territorio mítico. Florencia es *Muido Jaziki*, "el fin del mundo", ocupado por los uitoto desde la creación de la humanidad. A pesar de ser una comunidad dispersa y diversa, de gente que vive en la ciudad en toda suerte de ocupaciones y situaciones, este territorio parece ser capaz de abarcarlos. La identidad de uitoto se amplía para recoger a todas estas gentes bajo esa nueva maloca del amanecer. Como bien dice Custodio: "Si esto fuera una maloca de por allá, pues esto fuera otra historia."

### **ANEXO 1. El desplazamiento de Valverde**

Yo recuerdo el 25 de septiembre de 2007, cuando la guerrilla me sacó, yo fui al mambeadero a despedirme de los compañeros. Les dije, doy gracias a ustedes, yo he aprendido, he batallado; aquí queda la palabra, queda la tierra. No se pongan tristes, la tradición dice, cuiden la palabra; yo no me voy con nada, como llegue con un bolso, un bolso me llevo, como un niño que pare una mujer. Lo material se consigue, no me voy triste, voy contento siempre, ustedes serán mi gente, los recordaré, así estén algunos en contra mía. Sólo pido es que me dejen aquí mi casa, no la tumben, lo único que da tristeza es llegar algún día y encontrar puro rastrojo donde antes fuera mi casa, donde mi mujer parió mis hijos, donde tuve tantos momentos de alegría. Cuando recordamos a los uitoto de

la Montañita, aquí vivieron, pero ya no está, eso es triste. Lo más importante es que me voy con el conocimiento, y donde llegue ahí estaré.

Llegar a Florencia... aquí es un mundo desconocido, donde no se sabe que le va pasar a uno. Llegamos donde el compañero Luis Alberto Fiagama, en el barrio del Hacha; después compramos este rancho, somos una familia unida, no hemos pasado una tarde sin que nos acostemos sin comer. La casita nos costó siete millones, lo pagamos a costa de trabajo, la humildad es lo importante. No es fácil ser desplazado en Florencia, pero como las avispas después que le destruyen el nido, volver a construir es muy duro.

## ***ANEXO 2. La abuela Ana Josefina***

Una mañana dos hombres que pertenecían a un grupo armado llegaron a la finca y se llevaron a mi marido, él era mestizo, desde aquel día no lo volví a ver, no sé qué paso con él, en la finca teníamos comida, nada nos faltaba, desde aquel momento nuestra vida cambió.

Hoy rebusco comida y dinero los viernes y sábado, con la ayuda de mis nietas. En estos momentos vivo con seis de mis nietos, en compañía de una hija. Con eso consigo entre diez y quince mil pesos, además de la comida que nos dan, nos ayudamos para pasar la semana. Mis nietos no aguantan hambre pero tenemos muchas carencias; en ocasiones me desplazo hasta el aeropuerto a pescar con mis nietas; también lavo ropa ajena para colaborar en la casa. Mi casita está ubicada en una zona de riesgo a orillas de la quebrada las Sardinas; nos han robado cobijas, plancha, pitadora. Nuestra situación se complica cuando estoy enferma.



**Fotografía 1.** Un sábado de rebusque de la Abuela Josefina, en compañía de sus nietas, Fotografía de Julio César Nieto, Florencia, 24 de enero de 2009.

### ***ANEXO 3. La historia del maloquero Emilio Fiagama, el padre amoroso*** *Julio César Nieto*

Hoy encontré a Emilio solo en la maloca, ubicado es su *rairabiki* (asiento), frente a sus dos fieles compañeros, el *jiibie* (mambe) y el *rogue* (ambil). A su espalda se levanta una pequeña fogata, para calentar la maloca que es como vientre de la madre, la cual necesita amor todos los días; es una forma de recibir los espíritus de los ancestros y decirles “¡vengan! se sientan conmigo a compartir el *naimerede jiibie* (mambe dulce) y el *kaimarede rogue* (ambil sabroso), para que nos inspire *ñuera uai* (palabra buena)”.

El maloquero Emilio es un ejemplo de la persistencia y la humildad, por encima de todas las dificultades que este *miima* (compañero) padece en la ciudad. Desde hace cuatro años no tiene un empleo estable, vive gracias a sus conocimientos sobre las plantas; en algunas ocasiones presta su servicio como médico tradicional y vende bebidas para curar el cuerpo y el espíritu; no es un trabajo lucrativo algunos le pagan otros solo le dan las gracias. En estos cuatro años que Emilio me ha acompañado en el largo camino de aprendizaje



del mundo uitoto, lo he encontrado en varias ocasiones solo practicando sus cantos tradicionales y "dutatiando" (españolización del verbo *dutade* 'hacer mambear').

Emilio me explicó su vida cuando joven, época en la que rechazaba la tradición del mameo. Me expresó que observaba en su comunidad que los mameadores dormían en la mañana más allá de la hora acostumbrada; mientras los hombres dormían, los *jiiitai* (niños) y *ai* (esposa) estaban despiertos pidiendo comida. Emilio afirma que llegaban las diez de la mañana y la familia de mameadores no había probado alimento. Esta fue una de las principales razones para que Emilio, durante su juventud, rechazara el mameo; él no quería ser parte de un grupo de hombres que en la noche hablan cosas bonitas pero no las cumplen en su vida práctica. Como ellos afirman, no hacen amanecer su palabra o, en términos del hombre blanco, no cumplen la palabra. Las anteriores fallas hicieron que el joven Emilio cuestionara la forma de vida de los mameadores. Emilio explica cómo los hombres jóvenes querían mambear, pero no trabajaban para cultivar el tabaco,



**Fotografía 2:** Emilio Fiagama tostando hoja de coca en su maloca (Barrio Manantial, Florencia, diciembre de 2010). Fotografía de Julio César Nieto.

la coca, no colaboraban para acarrear leña para tostar la coca, no sacaban *íaitai* (sal de monte). Emilio cuestionaba esas fallas, porque en el *jibiebirimo* (mambeadero) había escuchado las reglas del mambeo. Emilio decidió mambear ya siendo un hombre cercano a los treinta, cuando vio la necesidad de hacerlo para cuidar a su familia, a pesar de no haberse sentado con su padre. El, como muchos otros mambeadores, lo hizo por accidente.

A pesar de las dificultades que implica estar alejado de un territorio, Emilio abre todas las noches la sesión en el mambeadero, se sienta un su *rairabiki* (asiento), prepara su ambil y cierne su coca, casi con la misma técnica que lo hacía cuando oficiaba la misa hace algunos años, en la época que se preparaba para ser aspirante a sacerdote. Emilio cambió la capilla católica por la *ananeko* (maloca), y el atrio por *jibiebirimo* (mambeadero), que representa el sitio donde se enseña a los aprendices y donde los sabedores dan su consejo, en este espacio se expone gran parte de la cosmovisión de la cultura uitoto, en él se da aliento de vida, igual que un sacerdote lo haría con sus feligreses. La hostia que representa el cuerpo de Cristo, lo reemplazó por el *jibie* (mambe), elemento generador de palabra dulce que alimenta el espíritu del nativo. El mambe es infaltable en los encuentros tradicionales de la etnia, se usa en la curación de enfermos, para dar fuerza al hombre cuando va de pesca y cacería, además de mantener viva la atención del hombre cuando escucha *rapue* (enseñanza) en el mambeadero. De otro lado el mambe actúa como un estimulante para mantener la fuerza de los cantores que colaboran en un baile, de igual forma el mambe es también un medio de pago a los cantores. El vino de consagrar, que representa la sangre de Cristo según la tradición católica, Emilio lo reemplazó por el *rogué* (ambil). Los uitoto le dan una gran importancia a esta sustancia derivada de la mata de tabaco, *diona*. Según Emilio, *dio* significa sangre y la terminación *-na*, se interpreta como árbol o mata: en términos generales *diona* significaría mata o árbol de sangre.

Lo anterior significa que al comparar los dos mundos; el cristianismo y la cosmovisión uitoto, los nativos también tendrían en un sentido práctico su vino de consagrar, no en vano ellos le dan al tabaco un estatus de Dios, del el

cual emana un enorme poder, que está al servicio de quien lo consulta y lo respeta. En tradición uitoto el tabaco también se utiliza en los bailes tradicionales, de igual forma se usa en los ritos de la medicina ancestral, al igual que el mambe el ambil también es medio de pago, es una costumbre que a los cantores que alegran un baile tradicional, se les paga con ambil, así se viene realizando desde hace miles de años.

## REFERENCIAS

Echeverri J A 1997 *The People of the Center of the World: A study in culture, history and orality in the Colombian Amazon* (Ph.D. Dissertation in anthropology, Graduate Faculty of Political and Social Science, New School for Social Research New York)

Gasché, Jürg. 2009. *La sociedad de la "gente del centro"*. En seifart, Frank, Doris Fagua, Jürg Gasché, and Juan Alvaro Echeverri (eds.). *A multimedia documentation of the languages of the People of the Center*. Online publication of transcribed and translated Bora, Ocaína, Nonuya, Resígaro, and Witoto audio and video recordings with linguistic and ethnographic annotations and descriptions. Nimega: DOBES-MPI. URL:[http://corpus1.mpi.nl/qfs1/mediarchive/dobes\\_data/Center/Info/1.3\\_Sociedad.pdf](http://corpus1.mpi.nl/qfs1/mediarchive/dobes_data/Center/Info/1.3_Sociedad.pdf)

Griffiths T W F 1998 *Ethnoeconomics and Native Amazonian Livelihood: Culture and economy among the Nipóde-Uitoto of the Middle Caquetá Basin in Colombia* (D.Phil. Thesis, Faculty of Anthropology and Geography, St. Antony's College University of Oxford)

Neira Quigua, Oscar Javier. 2008. *Kirinote: Diarios de campo para tejer y encontrar los tejidos de un canasto*. Tesis de pregrado de Comunicación Social de la Universidad Surcolombiana, Neiva (Colombia).

Preuss, Konrad Theodor. 1994. *Religión y mitología de los Uitotos: Recopilación de textos y observaciones efectuadas en una tribu indígena de Colombia, Suramérica, 2 vols., traducción de Ricardo Castañeda Nieto, Eudocio Becerra Bigidima y Gabriele Pertersen de Piñeros*. Santafé de Bogotá: Editorial Universidad Nacional de Colombia, Instituto Colombiano de Cultura Colcultura, Corporación de Araracuara.