

***“La mejor arma es la palabra”.***  
**La Gente de centro – *kigipe urúki* y el vivir y narrar el conflicto político  
armado. Medio río Caquetá – Araracuara 1998 – 2004**

Por:  
Marco Alejandro Tobón.

Tesis de grado.

Maestría en Estudios Amazónicos.  
Universidad Nacional de Colombia  
Sede Amazonia.

Dirigida por:  
Germán Palacio Castañeda.  
Profesor Titular.  
Universidad Nacional de Colombia sede Amazonia

Colombia.  
2008.

*A mis viejos  
A la Yoly, a Marco y a Lito†  
Por su amor  
Por su apoyo indeclinable*

## CONTENIDO.

<b>Agradecimientos</b> .....	7
<b>Introducción</b> .....	12
Araracuara y los estudios sobre el conflicto armado en Colombia.....	15
Los estudios sobre Violencia y conflicto armado en Amazonia.....	19
La diferencia cultural, el Estado y las FARC en Amazonia.....	23
Armazón y aclaraciones sobre esta etnografía.....	29
<b>Capítulo 1.</b>	
<b>Cuándo la guerra llega al medio río Caquetá. Panorama cultural de la presencia de “gente con armas”</b> .....	35
Introducción.....	35
La guerra interétnica en Amazonia antes de la llegada de los <i>fierros</i> .....	36
Las raíces del conflicto político armado en Amazonia.....	42
Las FARC y su prolongación a la Amazonia.....	46
“Gente con armas”. Historias de encuentros, sobrevivencia y dominación.....	51
Cuando llegan las FARC.....	54
La audiencia pública sobre reforma agraria. Las FARC dialogan con el CRIMA.....	60
El rompimiento de los diálogos de paz y su incidencia en la vida del medio río Caquetá.....	65
Consideraciones finales.....	72
<b>Capítulo 2.</b>	
<b>Narraciones sobre la presencia de guerrilla y ejército. La política de la distinción</b> .....	75
¿Quiénes son los guerrilleros? Vida social y narrativas sobre la presencia de “gente con armas”.....	77
<i>Jatikî imakî</i> – “gente de monte”. Las metáforas de la moralidad.....	82
La política de la distinción.....	91
Irse a un grupo armado, o la suspensión de lo social.....	94
Consideración final.....	103
<b>Capítulo 3.</b>	
<b>La presencia de la guerrilla y el trabajo como diferenciador</b> .....	104
Trabajar en tiempos de “conflicto armado”.....	104
La minga con la guerrilla y la <i>minga nuestra</i> .....	111
Las ficciones económicas entre guerrilla y “Gente de centro”.....	120
<b>Capítulo 4.</b>	
<b>Mercancías, hachas y armas. Cómo recibir los conflictos</b> .....	130

“Hablar de los conflictos es atraerlos”. Los efectos emocionales de la memoria.....	132
Mercancías, hachas y armas.....	135
Bailar y vivir.....	141
“El indio pelea sentado”. Endulzar y enfriar. ¿Cómo Atender los conflictos?.....	148
La socialización mitigadora, aplacadora.....	153
Reflexión final.....	161
<b>Capítulo 5.</b>	
<b>Apuntes para una etnografía del conflicto político armado entre la Gente de centro.....</b>	<b>165</b>
La lucha contra el “terrorismo” y la etnografía en Amazonia.....	166
La etnografía en Amazonia y la guerra.....	172
<i>Kigipe urúki</i> (la Gente de centro) y las narrativas sobre el conflicto político armado.....	178
<b>CONCLUSIONES.....</b>	<b>184</b>
La guerra, el estado y <i>kigipe muina</i> (la Gente de centro).....	186
Las prácticas culturales y la acción política.....	192
Narrar y construir la historia local.....	194
<b>BIBLIOGRAFÍA.....</b>	<b>197</b>
<b>ANEXOS.....</b>	<b>207</b>
<b>Anexo 1.</b>	
Respuesta de Joaquín Gómez al comunicado de las autoridades y de los líderes indígenas del Amazonas del 22 de septiembre, 2001.....	208
<b>Anexo 2.</b>	
Gobierno reconstruirá base militar y pista en Araracuara, Caquetá. La Fuerza Pública ha retomado el control de la zona.....	210
<b>Anexo 3.</b>	
Narraciones sobre Muidomani, Nuyomarai y Jumayuema.....	211
<b>Anexo 4.</b>	
Graves violaciones a derechos humanos de indígenas en la Amazonia colombiana. 1997-2003.....	217
<b>MAPAS</b>	
<b>Mapa 1.</b>	
Delimitación Medio río Caquetá. Gente de centro – <i>kigipe urúki</i> . Área seleccionada Medio río Caquetá.....	13
<b>Mapa 2.</b>	
Ubicación de área del medio río Caquetá.....	37

<b>Mapa 3.</b>	
Expansión de las FARC (Frentes de los Bloque Sur y Bloque Oriental) hacia la Amazonia, 1998-2002.....	51

**TABLAS.**

<b>Tabla 1.</b>	
Las oposiciones nípode-uitoto entre el espacio humano y el espacio no-humano.....	85
<b>Tabla 2.</b>	
Palabras en algunas lenguas indígenas amazónicas con las que se designa a los “grupos armados”.....	92
<b>Tabla 3.</b>	
Contraste entre los mecanismos de retención cultural y los mecanismos que alientan el ingreso a un grupo armado.....	100
<b>Tabla 4.</b>	
Contraste entre espacios “calientes” (encuentro con grupos armados) y espacios “fríos” (no tienen acceso los grupos armados).....	118
<b>Tabla 5.</b>	
Las ficciones económicas confusamente reconocidas entre grupos armados y Gente de centro.....	127

**FOTOGRAFÍAS.**

<b>Fotografía 1.</b>	
Hombre andoke quemando chagra mientras el viento eleva las llamas.....	108
<b>Fotografía 2.</b>	
Mural – <i>patriótico</i> - de la Armada Nacional en el Puerto de Araracuara.....	110
<b>Fotografía 3.</b>	
Un breve receso en las labores de cultivo de chagra.....	114
<b>Fotografía 4.</b>	
Chagrera con canasto hacia su chagra a recolectar yuca y frutas.....	129

*“La cultura está hecha de las respuestas que los pueblos dan a las crisis”.*

*“From the seeds of culture blossom flowers of resistance and liberation<sup>1</sup>”.*

**Amílcar Cabral**

---

<sup>1</sup> “De las semillas de la cultura florecen la resistencia y la liberación” Amílcar Cabral.

## AGRADECIMIENTOS.

Para lograr estar aquí sentado dando las gracias a través de estas palabras fueron necesarias la participación y la solidaridad de muchas personas. Tras este trabajo se hallan puestas las acciones de una multitud, de quienes me brindaron la intimidad de sus casas en el medio río Caquetá, quienes discutieron las ideas de este manuscrito, quienes orientaron las intenciones defendidas en esta etnografía, quienes me brindaron un plato de comida, una mambeada y quienes me invitaron a compartir su tiempo, su trabajo y su voz.

Agradezco a los habitantes del medio río Caquetá, la Gente de centro. Al Consejo Regional Indígena del Medio Amazonas– CRIMA -. Mis agradecimientos a Hernando Castro - *Jurágrōki* - actual presidente del CRIMA quién me brindó generosamente su casa y su amistad en Araracuara. A José Daniel Suárez, a Mariano Suárez† - *Atiivaba*. Mi gratitud con Juana Suárez por compartirme no sólo su fogón maloquero y todas las delicias de la culinaria uitoto y muinane que de ahí se derivaban, sino también sus conocimientos sobre el trabajo de la chagra. Al *moóroma* (abuelo) Bartolomé Castro por insistir en enseñarme la lengua uitoto *nipode*, a Rita Castro, a Omar Castro, a Ana Castro, al profesor Roque del internado de Araracuara. Quiero agradecer a *Aifobo*† – Valdemar Suárez – quien en su condición de gobernador del cabildo de Araracuara aceptó la realización de mi trabajo de campo y me brindó siempre su respeto; de *aifobo*† conservaré un vivo y permanente recuerdo. Agradezco a Aurelio Suárez por haber estado pendiente de mis actividades en el medio río Caquetá, a Joselito Suárez, al “Tone”, a Aquileo, a Edison.

Mis más afectuosos reconocimientos a don Elí Andoke – *Joñ r ta ñoí* (hermoso hueso de gavilán)- con quién compartí su casa, su trabajo, su amistad, sus historias, su comida, sus saberes y su estupendo sentido del humor durante gran parte de mi temporada de campo.

Agradezco la confianza y el respeto brindado por Lucio Naidainama, por Crisanto – “bomaco”-, por Noé Matapí. Mis agradecimientos a Rosendo Perdomo – *Joroidiña* -, a Germán Cabrera – *Ñuekonai* -, a don Vicente Makuritofe, a doña Marleny por su generosidad, a Vicente Hernández (Vicentino) y sus recordados gestos de amistad, a Marceliano Guerrero, a Ney Guerrero, a Marcelianito Guerrero, a Henry Guerrero. Mi gratitud con don Eusebio Mendoza – *Jaríma* – por su bondadosa amistad, con doña Amalia – *Ipjuano* – por compartir sin miramientos su voz y sus saberes, con Rogelio Mendoza, con Plácido Mendoza, con Plácido Mendoza hijo (“teloya”), con Rogelio Mendoza, con Olga Mendoza, con Delio Mendoza, con Gladis Mendoza. Agradezco al profe Lucho de la escuelita de Puerto Santander, a Eduardo Páki, a doña Aidé, a don Sebastián Nonuya†, a su hijo Álvaro Nonuya (pájaro) y a su hija Lidia Nonuya. Agradezco a Óscar Román y a doña Alicia Sánchez por su solidaridad y amistad, a Rafael Román, a Tomás Román, a Rufina Román y a Jacobo por su confianza y generosidad, a Cristian y a Arturo Román. Mis reconocimientos a doña María Encarnación por las invitaciones a sus mingas monumentales, por su amistad y por su solidaridad, a “Piña” y a Nora, a Juan “Chorro”, a Juan “Chorrito”, a Camilo Uiriña.

Mis gratos reconocimientos a Tañe Andoke y a doña Irene Andoke por su confianza y hospitalidad, a Doá Andoke, a Wilson Andoke, a Milena Andoke, a Levi Andoke, a Orlando Andoke, a “Tigre”, a doña María Andoke, a “Jopo”, a Joy Andoke, al Cacique Físi Andoque y a doña Isabel por su generosidad, a Odufó, a Hernán Andoke, a “Requeñeke”, a Lisímaco Andoke, a Enilce Andoke, a Rodolfo Andoke, a Mario Andoke por su amistad, a doña Gloria Andoke, a doña Olga Andoke, a Delio Andoke, a Enrique Andoke, a Andrés Andoke. Mi más sincera gratitud con doña Cenaida y don Iván Andoke en Puerto Santander por su bondadosa solidaridad, al *moóroma* (abuelo) José Vicente



Suárez – *Gaiduama* – por compartirme abiertamente su amistad y su confianza, su ambil y su mambe, a “Faerito” gobernador del cabildo indígena de Puerto Santander, a don Ramiro “Miro”, a Gory Negedeka, a Henry Negedeka “Tornillo”, a Arturo Muinane, a Máximo Kiriyaateke, a Ignacio Kiriyaateke, al cacique Noé Rodríguez por su confianza, sus ingeniosas bromas y su hospitalidad, a Nelson Rodríguez, a Heriberto Rodríguez por su respeto y enseñanzas, a Elizabeth Rodríguez, a don Ernesto, a Ismael Mendoza, a Martín Matías –*Gariraño* -, a Ismael Matías y a doña Rosa. Mis agradecimientos al “Moro”, al “Juaco”, a doña Marta y a Sergio Murillo estudiante de Antropología de la Universidad del Externado con quién compartí gran parte de mi temporada de campo en el medio río Caquetá.

Quiero agradecer a los colegas de la cohorte 2006 de la Maestría en Estudios Amazónicos de la Universidad Nacional de Colombia sede Amazonia. A Estibalitz Uriarte, a María Colino y a Juan Felipe Guhl por las irremplazables complicidades compartidas, por sus motivadoras conversaciones. Mi gratitud con los profesos de la U.N. sede Amazonia por tomarse en serio la responsabilidad de pensar la región e irradiar la motivación de comprometerse ética, política y académicamente con la Amazonia toda y sus pobladores.

Mis reconocimientos a Fernando Franco y sus incitaciones a no abdicar con el tema y las tareas de este trabajo, a Germán Ochoa por su solidaridad, amistad y confianza, a Juan José Vieco, a Dany Mahecha y a Carlos Franky por su amistad e interpelaciones siempre atinadas, a Allan Wood, a María Cristina Peñuela, a Santiago Duque, a Aquiles Gutiérrez, a Pablo Palacios, a Carlos Zárate por las sugerencias cuando este trabajo se encontraba en su estado embrionario. A Juan Álvaro Echeverri por sus orientaciones críticas y sus recomendaciones que hicieron que los argumentos contenidos en esta etnografía gozaran de mayor claridad. Mi gratitud con Giovanna Micarelli que dedicó rigurosamente su tiempo

con el ánimo de fortalecer las ideas que sirvieron para la formulación inicial de esta investigación, a Aura María Puyana por las amonestaciones y las orientaciones que me ofrecieron nuevas herramientas para concretar la versión final del proyecto en el que se soporta este trabajo. A Marta Pabón por animarme a asumir con pasión y rigor las labores de este manuscrito, a Luisa Elvira Belaúnde, al profesor Roberto Ramírez de la Universidad de la Amazonia y a Dimitri Karadimas por sus sugerencias y reflexiones críticas que ayudaron a fortalecer muchos de mis planteamientos. Agradezco a Carlos David Londoño Sulkin y a Gabriel Cabrera por su “tráfico” bibliográfico.

Mis agradecimientos a Germán Palacio Castañeda que como profesor y director académico jamás abandonó su voluntad de “conspirar” con esta etnografía. A él debo no sólo interpelaciones sugerentes sobre la estructura de esta tesis, sino también el respaldo económico que dentro del proyecto de “Ecología Política en Amazonia” me permitió cubrir algunos de los gastos del trabajo de campo; sin esa ayuda este trabajo no hubiera sido posible. Pese a que las apreciaciones y las críticas que recibí de “mi director” orientaron gran parte de los argumentos que aquí defiendo, los probables defectos, omisiones o incorrecciones son sólo responsabilidad mía.

Mi gratitud al Instituto Colombiano de Antropología e Historia –ICANH- que a través de su programa de promoción a la investigación en el área de antropología social 2008, respaldó la realización de esta investigación con la “Beca Pioneros(as) de Antropología Colombiana en Homenaje a Alicia Dussán de Reichel”, gracias a este apoyo pude realizar una segunda fase de trabajo de campo con hombres y mujeres indígenas que, aun cuando habían experimentado los rigores del conflicto armado en el medio río Caquetá, se encontraban viviendo en Bogotá y Leticia. Esta beca en homenaje a Alicia Dussán de Reichel constituyó un estímulo y un soporte cruciales para la finalización de este trabajo.

Quiero reconocer la solidaridad y la amistad brindada por Claudia Mora, Amy McLachlan, Juana Valentina Nieto, Salima Cure –de quién heredé un velocípedo-, Sol Ángel Marín, Dora Ramírez y Diana Rosas que, reuniéndonos en Leticia especialmente en horas de comida, de “botar corriente” o de montar en bicicleta, hicieron mi estancia en la triple frontera amazónica más provechosa. Agradezco el amor, la compañía y la generosidad de Nerea, sin ella la escritura de este manuscrito hubiera sido asfixiante. Agradezco profundamente la paciencia, el respaldo y amor brindado por Esmaragdo Ocampo† (Lito) por su apoyo siempre tranquilo y bondadoso, a Yolanda Ocampo (la Yoly) y a Marco Antonio Tobón por su infatigable compromiso y su generosa compañía.

## INTRODUCCIÓN.

*Úaimo kákareoikana úiriri*<sup>2</sup>.  
“Hable escuchando su propia palabra”.

En Colombia la realidad de la guerra no se avergüenza de repetirse y, en consecuencia, el pensamiento ante la repetición de la realidad corre el riesgo de terminar por callar, como diría Kundera. Esta etnografía, ante la reedición de la guerra y su prolongación hacia la Amazonia, justamente es un intento por evitar enmudecer, y aún más, es un esfuerzo por amplificar las voces *indígenas* locales del medio río Caquetá con las que se construye la historia de Colombia y su *guerra* en las localidades amazónicas. Como diría un viejo uitoto de Araracuara, es necesario “*nue rapue jónega jeníkìmona*” (narrar los hechos como han venido ocurriendo). Pero ¿cuáles son estos hechos que han venido ocurriendo, y de los cuales trata este manuscrito?

En 1998 el electo presidente Andrés Pastrana (1998-2002) y el Secretariado de las FARC acordaron la creación de una mesa de conversaciones que tuvo como escenario un área de 42 mil km.<sup>2</sup> conocida como “la zona de distensión” y que abarcaba algunos municipios de los departamentos de Caquetá y Meta. Esta “zona de distensión” se caracterizó por el esquema de “Negociación en medio del conflicto”<sup>3</sup>, configurando de esta manera una coyuntura geopolítica que incentivó la prolongación de algunos frentes guerrilleros hacia la cuenca media del río Caquetá. Es así como la Amazonia Central y

---

<sup>2</sup> Palabras de un hombre uitoto de Araracuara. 2008

<sup>3</sup> El presidente Pastrana dio testimonio de la instauración de aquel esquema de “Negociación en medio del conflicto” cuando aseguró: “*Lograr una tregua con cese al fuego y hostilidades es algo más complejo que lo que cualquiera pueda suponer y requiere de un estudio minucioso para que realmente beneficie a todos los colombianos y al proceso de paz*”. Y más adelante reiteró: “*Una tregua sólo tiene sentido si es una tregua que nos lleve a la paz*.” (En: [http://spanish.peopledaily.com.cn/sapanish/200201/22/sep20020122\\_51986.html](http://spanish.peopledaily.com.cn/sapanish/200201/22/sep20020122_51986.html). Consultado el 8 de junio de 2007)

Oriental se convierten, para la guerrilla, en áreas de retaguardia, retirada y desplazamiento táctico en caso de ruptura del iniciado proceso de diálogo como en efecto ocurrió en 2002.

La influencia geográfica de la guerrilla se expandió hasta el medio río Caquetá<sup>4</sup> (Ver mapa 1), área correspondiente a los territorios *indígenas* de la llamada Gente de centro, *kigipe urúki o kigipe muina* (uitotos), *fene muna* (muinanes), nonuyas y andokes. La permanencia de las FARC en esta zona se mantuvo desde 1999 hasta 2004.



<sup>4</sup> El medio río Caquetá comprende el área enmarcada entre las inmediaciones a la bocana del río Caguán al nororiente, pasando por los chorros de Guamarayas, Angosturas y Araracuara, hasta la desembocadura del río Quinché ubicada en dirección sureste.

La presencia de la guerrilla en las poblaciones locales, tiende a generar una serie de manifestaciones circunstanciales en el comportamiento social, en las percepciones individuales de la realidad y en los sentidos de la historia, tanto para los agentes armados como de modo aún más significativo para las poblaciones locales no combatientes. Los encuentros y la convivencia de los protagonistas de la guerra con la Gente de centro constituyeron experiencias que reorganizaron relaciones de intercambio económico, pusieron a circular nociones locales con las que se nombró y representó a los “hombres armados” que llegaban al territorio (guerrilla y ejército), se actualizaron los hechos de las violencias pasadas (cauchería, colonia penal) a través de la memoria y se ofrecieron narraciones sobre la realidad del conflicto político armado colombiano nacidas de los conceptos locales ligados al trabajo y al pensamiento.

Frente a tales circunstancias, en esta etnografía he querido dar respuesta a dos interrogantes: el primero ¿qué narrativas y concepciones ofrece la Gente de centro sobre la prolongación del conflicto armado en el seno de su vida social y su territorio? Y el segundo ¿si las narrativas y concepciones que ofrece la Gente de centro para explicar el conflicto político armado, constituyen en apariencia herramientas culturales con las que definen su posición ante el conflicto, cómo se expresan y funcionan tales herramientas culturales?

La respuesta a estos interrogantes es, a fin de cuentas, el propósito primordial de los argumentos contenidos a lo largo de estas páginas. Pero debo advertir de que los argumentos que sirven de respuesta no se presentarán a modo de sentencias rápidas, sino más bien, a manera de un paciente rastro en el que, en ciertos casos, me detuve a reconstruir momentos de la historia mediante varias voces locales; en otros centré la atención en las actividades productivas de la Gente de centro de cara a las actividades económicas de los grupos armados; además exploré las maneras en que la población local emplea categorías y

nociones derivadas de su pensamiento para nombrar y representar a los “*guerros*”; y en otras ocasiones, enfatice en las conexiones entre la memoria de hechos pasados con los eventos actuales del conflicto armado. Dicho de otro modo, en este trabajo intento ilustrar la vida de la Gente de centro en el marco de su reflexión y experiencia sobre los hechos del conflicto político armado de modo que me acerco al tratamiento cultural que los habitantes del medio río Caquetá le otorgan a las dinámicas, para ellos cercanas, de la guerra colombiana. De esta manera, en la lectura de esta etnografía, se irán descubriendo a modo de tranquila andadura, los hechos y las ideas que funcionarán como respuestas a los interrogantes antes señalados. Lo anterior no me dispensa de realizar algunas aclaraciones sobre los referentes teóricos en los que se mueven las ideas que, sirviéndome de orientadoras, ofrezco en este trabajo.

### **Araracuara y los estudios sobre el conflicto armado en Colombia.**

Con el ánimo de dejar a la vista el lugar de enunciación lógico y teórico en el que se ubica esta etnografía, quisiera exponer brevemente algunos de los recorridos históricos por los que han transitado los estudios de la llamada Violencia en Colombia; esto me habilitará para señalar en qué lugar del panorama disciplinar sitúo mis enfoques y a qué tipo de hechos y experiencias objetivas derivadas de la guerra me enfrento.

Ante el hecho de que la literatura sobre la Violencia y el conflicto político armado en Colombia es más que profusa, cualquier intento de caracterización sobre los variados fenómenos violentos y sobre las orientaciones conceptuales con los que se han mirado tales fenómenos, podría resultar una labor monumental. Aquí ofrezco una síntesis orientada a brindar un marco interpretativo que sitúa mi propio trabajo.

Con el libro seminal de Orlando Fals Borda†, Eduardo Umaña Luna† y Germán Guzmán (1964), *La violencia en Colombia. Estudio de un proceso social*, se inaugura un terreno de debate sobre la naturaleza y las variaciones históricas de la guerra. Esta primera obra sirve de acicate para pensar en los orígenes mismos de la Violencia, abonando un terreno favorecido para que, hacia 1970, se hagan legibles dos posturas básicas sobre el tema: aquellos que privilegian los factores político-partidistas de un lado, y de otro, quienes privilegian los “factores socioeconómicos”, estructurales, o el carácter de clase de la Violencia (Sánchez 1991:26)

Las rutas de discusión durante esta época, se vieron respaldadas por la idea de que la guerra constituye el resultado de los odios e intereses partidistas que retrasaron los logros democráticos de los ciudadanos “libres” que se vieron apartados de su capacidad para construir fuerzas colectivas provistas de propuestas políticas “modernas”. Desde otra perspectiva, los análisis sobre la estructura productiva del país y los orígenes de la guerra retrataron la existencia de un poder económico atrasado, con rezagos colonialistas y retardatario respecto al logro del bienestar común. Los trabajos de Antonio García Nossa (1959; 1973), Salomón Kalmanovitz (1974), de Jesús Antonio Bejarano (1975a, 1975b, 1975c, 1987), Mario Arrubla (1968), entre otros, son elocuentes defensores de esta perspectiva. De igual modo, trabajos recientes sobre la tardía estructura agraria colombiana y su estrecha relación con el conflicto armado, como los de Darío Fajardo (2002) y Absalón Machado (2004), señalan un interesante vínculo entre las circunstancias que alentaron las luchas agrarias campesinas de la década de 1960, con las tensiones económicas y políticas actuales sobre el control de la tierra, la dinámica de la guerra y el acceso a los recursos ambientales.



Vale la pena pensar que estas posturas sobre la Violencia y el conflicto armado en Colombia, han sacado a la luz una perspectiva común, los análisis de larga duración, en las que el problema se proyecta como un elemento estructural de la evolución política, económica y social del país (Sánchez 1991:29). Muchos de estos estudios fueron de carácter general, sin detalladas distinciones regionales y locales. Por ello, hacia 1980 y 1990 se empiezan a hacer notorios algunos planteamientos centrados en el problema regional de los conflictos armados. Los temas destacados en esta perspectiva, de acuerdo con Sánchez (1991:32), fueron las relaciones entre la Violencia y la tenencia de la tierra, la dinámica política partidista local y regional, la figura imponente de los bandoleros, el poder de la iglesia y la clase obrera. Estas vertientes y sus discusiones tuvieron como complemento analítico los trabajos que centraron su atención en la relación entre violencia y sistema político tanto en su accionar nacional, como regional y local. El libro de Daniel Pécaut, *Orden y Violencia: Colombia 1930 – 1954* (1987), caldea el debate sobre la acción de la violencia como consustancial al ejercicio de la democracia colombiana, pues la concepción de lo social que se proyecta desde el Estado, incapaz de construir una legítima inclusión, ha cimentado un conjunto de fuerzas políticas que desde su interior fomentan el proceder violento (Peñaranda 1991: 39). Cercano a esta última idea, está la perspectiva brindada por Palacio (1989), dirigida a explorar los procesos de vinculación entre quienes dirigen el Estado con una nueva facción política ligada a la economía ilícita de la cocaína, dando origen así a formas para-estatales de represión y control social, que se traducen, finalmente, en la irrupción histórica de un Para-Estado en Colombia.

Una de las más notorias características de los anteriores estudios sobre la violencia y el conflicto armado, incluso desde su inicial vida republicana, es su compartida mirada geográfica, esto es, la atención puesta en los corredores y macizos andinos. Esto

probablemente se deba a que fueron los centros de poblamiento andino y sus valles intermedios del río Cauca y Magdalena, los que sirvieron de palestra histórica para la puesta en escena de los primeros y más crueles estallidos de violencia política. O más exactamente, que la historia de Colombia tuvo como centro a la región andina y, en menor medida, a la Costa Caribe, conectándose por medio del río Magdalena.

Un ejemplo reciente de la ausencia de la región amazónica en la historiografía sobre la Violencia, se puede encontrar en el apreciable libro compilado por Gonzalo Sánchez y Ricardo Peñaranda (1991) *Pasado y Presente de la Violencia en Colombia*, sin menospreciar en modo alguno los inteligentes análisis que suministra su nómina de autores, resulta explícito que su acaparamiento geográfico se enmarca en las “pobladas” cumbres andinas, las economías cafeteras y las reivindicaciones agrarias en llanos y valles. De otro lado el trabajo reciente de Bolívar (2003) *Violencia Política y Formación del Estado. Ensayo historiográfico sobre la dinámica regional de la Violencia de los cincuenta en Colombia*, en el que se intenta atar la regionalización estructural de la violencia construida por distintos autores con la configuración del Estado, no se hace mención a la importancia de la Amazonia, ni siquiera como geografía excluida, en la construcción histórica del Estado. Bolívar aduce que el estudio de las violencias regionales y el examen de los vínculos entre las esferas políticas local, regional y nacional revelan, o dejan entrever, el tipo de Estado que se ha configurado en el país (2003: 15), lo que valdría aclarar, en consecuencia, que la formación del tal Estado es la de un Estado desprovisto de su espacio amazónico.

La Amazonia por su parte, de acuerdo con Palacio (2007:12) “no es reportada en esa historia de Colombia sino hasta avanzado el siglo XX, cuando dos acontecimientos llamaron la atención de los colombianos desde su tercera década: el primero, literario –La

Vorágine de J. E. Rivera- y el segundo, geopolítico –el conflicto con el Perú-.” Lo que no quiere decir que las selvas bajas del país, los litorales y piedemontes hayan estado absueltos de otras formas de violencia política o económica. Por lo tanto, aquí vale la pena reclamar la deuda analítica con las violencias en la historia Amazónica, pues los estudios sobre la guerra en Colombia con una perspectiva regional y local en la Amazonia aún están por ser explorados.

### **Los estudios sobre Violencia y conflicto armado en Amazonia.**

La novela *La Vorágine* (1990 [1924]) de José Eustacio Rivera, constituye una referencia literaria –y etnográfica- obligada con la que se empieza a despejar el camino sobre las relaciones entre la Violencia política del país andino y las expresiones de violencia cauchera que se vivieron en la Amazonia colombiana en las primeras décadas del siglo XX<sup>5</sup>. A su vez los trabajos de carácter testimonial sobre los procesos de colonización del piedemonte llanero, entre los que se destacan los trabajos de Alfredo Molano, *Selva Adentro* (1987), *Siguiendo el Corte* (1989) y *Trochas y Fusiles* (1994) y para el departamento del Caquetá, el estudio sobre las relaciones entre colonización, narcotráfico y guerrilla, con el libro de los profesores Jaime Eduardo Jaramillo, Leonidas Mora y Fernando Cubides, *Colonización, Coca y guerrilla* (1986) logran extender los marcos geográficos dirigidos a comprender las dinámicas de la guerra en Colombia.

Una idea que predominó durante mucho tiempo en los análisis sobre la guerra en los piedemontes y selvas bajas del país, y sobre las adversidades de las poblaciones allí asentadas, fue la renombrada y omnímoda ausencia y abandono del Estado. Esta idea, aún

---

<sup>5</sup> Incluso Germán Palacio (2007) argumenta que la expresión “Violencia” como se ha llamado a los conflictos políticos y sociales armados en Colombia proviene del difundido mensaje de la *Vorágine*. Palacio asegura: “La así llamada <<Violencia>>, esa forma colombiana de llamar los conflictos sociales armados, atrajo la atención sobre la región y una cantidad importante de población emigró a la Comisaría del Caquetá. Esta metáfora que describe los cambios sociales se la debemos a Rivera quien hizo famosa al comienzo de su novela, la sentencia: <<Jugué mi corazón al azar y me lo ganó la Violencia>>”. (Palacio 2007:14).

cuando gozaba de alguna validez probatoria asociada a la existencia de un Estado fragmentado, devino en un recurrente eslogan reivindicatorio, suponiendo que la fuente de todos los males (guerras, pobreza, violencia y desgracias domésticas) había sido, es y será la ausencia fáctica del Estado. Algunos trabajos recientes han mostrado que el Estado sí ha hecho presencia de modo parcial (Serje 2005, Zárate 2001), y antes que ceñirse a la fórmula final “*abandono del Estado*” y dejar concluido allí, empezaron a interesarse, para el caso de la Amazonia, en las maneras como las poblaciones locales organizan su poder político, su vida cultural, su orden jurídico y su autonomía territorial en medio de actores armados y circunstancias de conflicto.

El trabajo de María Clemencia Ramírez, *Entre el estado y la guerrilla: Identidad y ciudadanía en el movimiento de los campesinos cocaleros del Putumayo* (2001), es una imprescindible herramienta para comprender cómo en respuesta al abandono del Estado, entre los campesinos cocaleros del Putumayo se gesta un movimiento social y cívico que reclama soluciones, reconocimiento como actores sociales e inclusión social, económica y política, ejemplificando en detalle las interacciones entre la población campesina colona en la región con los actores armados y el mismo Estado. De igual modo un claro ejemplo de estos enfoques es el estudio de Nicolás Espinosa, *Política de vida y muerte. Etnografía de la violencia de la vida diaria en la Sierra de La Macarena* (2008) en la que identifica las distintas narrativas, posiciones y actitudes que existen entre los campesinos de La Macarena para referirse y dar sentido a la coca, a la guerrilla, al Estado y a su propia situación, llamando la atención, por consiguiente, en los procesos de naturalización y racionalización de la historia de la violencia asociada al conflicto.

Así pues, quiero indicar que el enfoque seguido por esta etnografía simpatiza con las perspectivas que toman en cuenta las respuestas culturales, sociales, políticas, que dan los

sujetos y las poblaciones locales amazónicas a las acciones de los protagonistas de la guerra y del mismo Estado en el seno de sus vidas, por ejemplo los trabajos de Michael Taussig (2002), Ferro y Uribe (2006), María Clemencia Ramírez (2001), Espinosa (2003; 2008), entre otros.

De igual manera, las lecturas y reflexiones sobre el mismo tema en otros lugares del planeta inspiraron muchos de mis planteamientos, debo entonces mencionar que concuerdo con el punto de vista que desde la antropología del conflicto y la violencia ofrece Nordstrom y Robben (1995), Nordstrom y Martin (1992), Malkki (1995) y su estudio sobre los refugiados *hutu* en Tanzania, Feldman (1991) y Scott (2000, 1993), que llaman la atención en cómo las poblaciones que se encuentran en situaciones de conflicto tienden a emplear sus recursos culturales como herramientas políticas con las que se definen a sí mismos en relación a otros (grupos armados, comerciantes, Estado).

Debo indicar que el anterior itinerario me brindó algunos indicios conceptuales para entender por qué nuestro conflicto político armado se extendió hacia la región amazónica, y cómo hacia inicios de este siglo XXI los protagonistas de la guerra llegan a ocupar los territorios de la Gente de centro. Con algunos de estos derroteros elementales llegué en enero de 2007 a Araracuara, medio río Caquetá, a realizar mi trabajo de campo, área en la que permanecí hasta mayo del mismo año. Pero aun cuando esta literatura me sirvió para orientar la perspectiva sobre el análisis de la realidad cotidiana experimentada entre la población no combatiente junto a los grupos armados, faltaba una mirada sobre los modos en los que se construye la diferencia cultural y la historia local en medio del conflicto por parte de las poblaciones *indígenas* amazónicas.

De esta manera, debo señalar que pese a que esculqué y hurgué en algunas bibliotecas (públicas y privadas) en busca de algunas referencias sobre las experiencias

vividas entre poblaciones *indígenas* amazónicas y los grupos armados en Colombia, me topé, únicamente, con algunas referencias etnográficas sobre las tensiones derivadas del encuentro entre los *ashaninkas* y los *amuesha* con las guerrillas de Sendero Luminoso y el MRTA en la Amazonia peruana (Ver: Heredia – PROCAM: 1998, Santos Granero 1994). De igual modo hallé una referencia sobre la vida de las poblaciones *waiãpi* junto a militares brasileños y franceses en la Guyana Francesa (Ver: Grenand y Grenand 2000). Confío, por lo tanto, que si de veras existen algunos trabajos -para mí desconocidos- preocupados por las experiencias de las poblaciones *indígenas* amazónicas con la guerrilla y el ejército en Amazonia y que están reposando en algunas estanterías universitarias acumulando ácaros, pronto puedan salir a la luz y avivar los debates que empiezan a perfilar un terreno fértil de exploración y análisis sobre las dinámicas contemporáneas que asume la región amazónica de cara a la guerra, al gran capital y a la construcción de Estado.

Vale la pena advertir que una de las proposiciones que orientó mi perspectiva para acercarme sin prevenciones a la realidad vivida de los hechos de la guerra, es aquella que considera insuficiente y equívoco reducir los conflictos armados, bien sea a una antinomia ideológica, bien a una polarización en términos de clase, etnia, religión, o en un conflicto binario entre legalidad e ilegalidad. Los conflictos políticos armados se extienden en escenarios donde toman una fisonomía compleja y ambigua (Kalyvas 2004), *localizada*.

Para los uitotos, los muinanes, los nonuyas y los andokes, agrupados en la auto-denominación de Gente de centro<sup>6</sup>, la prolongación del conflicto político armado hasta sus territorios hace parte de una recurrente historia de llegada de *pairikoni*, de “gente armada”, “gente que está en guerra”. De ahí que la presencia reciente de las FARC y del ejército no sean concebidos como hechos desconocidos, irreconocibles, como decía un hombre uitoto:

---

<sup>6</sup> En el capítulo 1 se encuentra una referencia explicativa sobre la categoría de Gente de centro.

“desde cauchería, conflicto con Perú, siempre ha venido gente con armas bravas”. Asumo de esta manera, que los conflictos armados toman expresiones locales particulares, dependiendo de las maneras como los protagonistas de la guerra son pensados, tratados y representados de acuerdo a la historia vivida y a las prácticas culturales de la población en la que tienen lugar los hechos de la guerra. Esto me permite ilustrar, desde los marcos de pensamiento en los que se expresan las voces locales, cómo se construye y se vive el conflicto armado colombiano en las localidades *indígenas* amazónicas. Justamente por la capacidad que tienen las narrativas *indígenas* locales de hacer públicas las experiencias en las que se construye la historia de la guerra en Amazonia, y por el papel político que juega su condición de sujetos culturalmente diferenciados en medio de la guerra entre las fuerzas del Estado y las FARC, es que este trabajo cobra relevancia como un intento por aportar a una historia etnográfica del conflicto armado en la Amazonia colombiana.

### **La diferencia cultural, el Estado y las FARC en Amazonia.**

Son escasos los aportes sobre la relación de las sociedades *indígenas* amazónicas con los hechos del conflicto armado. Los trabajos más destacados han sido los estudios respaldados o realizados por las mismas organizaciones indígenas y algunas ONG, como es el caso del estudio realizado por los antropólogos William Villa y Juan Houghton (2005) *Violencia Política contra los Pueblos Indígenas en Colombia, 1974-2004*, o bien las contribuciones que realizan las organizaciones de Derechos Humanos, como la ALDHU (Asociación Latinoamericana para los Derechos Humanos), que realiza un minucioso ejercicio sobre la situación humanitaria de los pobladores *indígenas* amazónicos en el

marco de la dinámica actual de la guerra (Ver: ALDHU 2004<sup>7</sup>). Cuando se piensa en los azarosos destinos del conflicto político armado en Amazonia, que incluso terminan por involucrar a los pobladores locales y en muchas ocasiones vulnerar sus derechos humanos (Ver Anexo 4.), aflora una consideración que sirve como eje explicativo en esta investigación, aquella de que a la Gente de centro, por el hecho de haberle deparado tener su centro de origen territorial y su vida social dentro de lo que se llama “República de Colombia”, no ha logrado escapar a las circunstancias de sufrir los conflictivos procesos de conformación de un proyecto de “estado-nación” que no ha hecho más que transitar por experiencias violentas intentando “encontrarse a sí mismo”.

Como diría un viejo uitoto de Araracuara al referirse a los enfrentamientos entre las FARC y las fuerzas armadas oficiales: *da ni ómainomona kai jekibina*, “nos metieron en sus problemas”. Muchos habitantes del medio río Caquetá coinciden en que después de los crímenes vividos con el régimen de explotación cauchera, decidieron que se hará todo lo posible para que tal historia de terror, muerte y armas no se repita. El mismo viejo uitoto en una ocasión me decía: “*Después del caucho se dijo que no permitir que ningún cuerpo armado llegue al territorio, si llega con buena noticia bueno, pero si vienen a levantar lo pasado, pues no, que no lleguen*” (E.M. Hombre uitoto. 2008). La idea de no “*levantar lo pasado*” está ligada no sólo al rechazo de revivir la memoria de los hechos funestos del régimen de explotación cauchera, sino también de evitar el riesgo de vivir episodios violentos derivados de la guerra actual.

El acto de narrar, de nombrar, muchas veces ilustra las experiencias vividas en el pasado con la intención de orientar sobre cómo afrontar los hechos de la guerra

---

<sup>7</sup> *La agonía del jaguar. Derechos humanos de los pueblos indígenas de la Amazonia Colombiana*. 2004. ALDHU. Adriana Rodríguez Salazar, directora del proyecto. Bogotá.



experimentada en el presente. Por eso este viejo uitoto, aludiendo a la realidad de la guerra entre insurgencia y fuerzas estatales, recalca con firmeza: “*da ni ómaïno*”, “eso [la guerra] es problema de ustedes”. Y pese a que en la historia de la Gente de centro se vivieron episodios de guerras interclánicas hechas con lanzas, bodoqueras, escudos de cuero de danta y prácticas de brujería (Pineda 1993), en la Colombia actual asistimos a una guerra auspiciada por el mayor programa contrainsurgente desde la guerra de Indochina, el denominado “Plan Colombia” (Petras 2008), que cuenta no sólo con la tecnología bélica y la financiación del gobierno de Washington, sino con la destinación del 6,5% del PIB nacional, es decir, más de 2.3 billones de pesos<sup>8</sup> (Isaza y Campos 2007). Todo este plan de guerra contrainsurgente se enmarca en los planes de gobierno de la “Seguridad Democrática” del presidente Uribe (2002-2006-2010-...) que ha querido extender a gran parte de la planicie amazónica colombiana. Ante la llegada al medio río Caquetá de estos planes de guerra y control territorial un viejo uitoto afirma: “*kaï onóñega rapue jáa beno adñega*”, “las cosas que nosotros desconocemos no se pueden traer acá”. Recuerdo que en este mismo diálogo con este hombre uitoto, me insistía que ellos, la Gente de centro, tienen los modos de solucionar sus propios problemas, “*da ni kaïno*”, “los problemas de nosotros”, de esta manera me decía:

Si fuéramos de una madre de palabra de rayo, así con rayo solucionaríamos algunos problemas, para nosotros. Palabra de rayo, palabra de candela, fusiles, obedecen lo que diga la bala, *améo úai* [palabra de rayo], *yaroka úai* [palabra de guerra]. Nosotros no nacimos con esa palabra, nosotros nacimos con palabra de *yinaka úai* [palabra dulce], palabra de aliento, con esa palabra educamos nuestros

---

<sup>8</sup> Vale aclarar que un billón equivale a un millón de millones. Este gasto en defensa equivale a la suma de todas las transferencias en salud, educación y saneamiento ambiental (Isaza y Campos 2007).

venideros, nuestros hijos, y eso es lo que respetamos en un principio en nombre del mambe y el tabaco, palabra de consejo, palabra de educación, *yetárafue*, con ésa educamos nuestros hijos. Por eso no utilizamos armas. Pero los *rákuiya* [no indígenas], nacieron de guerra, en la historia de los blancos siempre ha habido guerra, *daigo rapue dago ónoga* [el problema es de ustedes]. Entre nosotros hay disputas pero las resolvemos con *yinaka úai*". (E.M. hombre uitoto. 2008).

Lo anterior es una muestra de que el acto de narrar hace parte de esa capacidad humana de generar distinciones, alteridades, con los protagonistas de la guerra, incluida la guerra antiterrorista del gobierno de Uribe, que se han introducido a los territorios amazónicos. Un claro ejemplo de la habilidad cultural de la Gente de centro para forjar diferencias provistas de un gran alcance político en los escenarios del conflicto con respecto a las FARC y al ejército, es que los guerrilleros no son llamados ni como "héroes de la revolución" ni como "narco-terroristas"; de igual modo el ejército, no es nombrado ni como "terroristas de estado" ni como "garantes de la soberanía y la Carta Política". Los guerrilleros son nombrados como *jatiki imaki*, gente de monte, a los cuales se les asigna una serie de atributos definitorios, como "*gente que anda recorriendo monte fuera de su familia, no tienen mambeadero, no tienen chagra, no tienen maloka, andan armados*". Esta forma de nombrar y concebir a los "guerreros" proviene de las nociones y los marcos de pensamiento con los que la Gente de centro representa e interpreta su relación con la naturaleza y los animales, y a su vez, de las prácticas sociales que reproducen el contenido moral de sus relaciones. El ejército, por su parte, muchas veces es nombrado como *pairikoni*, "grupo de personas armadas, gente que está en guerra". De esta manera, a los militares, también se les fija una serie de categorías distintivas que contrastan en su

condición de “hombres diferentes, ajenos” respecto al modo de vida indígena local, al deseable y aprobable modo de vida de la Gente de centro.

Esta capacidad de emplear las nociones y los conceptos del pensamiento local para producir una clara diferencia cultural con los grupos armados, no sólo organiza una frontera entre “combatientes y no combatientes”, sino que resuelve el asunto de los señalamientos o implicaciones políticas con alguno de los ejércitos al definir su propia posición política como sujetos culturalmente diferenciados. Éste será un asunto crucial que atravesará con frecuencia la argumentación. De igual modo, una idea central en este trabajo, es que las prácticas agrícolas, productivas, las prácticas culturales vinculadas a las celebraciones, a la socialidad, ante la circunstancias de la presencia armada tanto de las FARC como del ejército, operaron a modo de fuerzas sociales con las que se hizo frente a los hechos fortuitos del conflicto armado. El trabajo de labranza, las relaciones sociales al interior de cada grupo familiar, se tradujeron en formas locales de asumir la presencia armada. De ahí que algunos pobladores afirmaran *nairaidi jeide* “la gente resistió”. Recuerdo que en un diálogo con un viejo uitoto de Araracuara, éste me decía que cuando las FARC estaban haciendo presencia en su territorio a inicios de 2002, se anunció la ruptura de la mesa de conversaciones con el gobierno Pastrana y la posterior arremetida del ejército; tal hecho generó una incierta situación de tensión y temor por posibles ataques. Éste viejo uitoto me aseguraba que el tratamiento que las personas encontraron para tratar tal circunstancia fue *daii idē ia kakaireñeno komuiya úai jenode* “aunque está así, no hay que poner cuidado, hay que seguir viviendo<sup>9</sup>”. Más adelante me contaba que todas aquellas noches de intranquilidad por el inicio de los planes de guerra en su territorio, en muchos

---

<sup>9</sup> Traducción ajustada gracias a las sugerencias de Juan Álvaro Echeverri.

mambeaderos las personas se reunían a hablar, a dialogar, a mambear y a chupar ambil, y me decía que él solía pronunciar las siguientes palabras:

be kaino	esto es nuestro
be kaiṛi moo íga úai	dado por el creador a nosotros
be ñue kai raina úai	la palabra de nosotros sentarnos
benori piénide úaidi ñéde	aquí no está la mala palabra
benori naimerede úai parékaidi úai	nosotros somos hijos del zumo de la
naigedikai	madre de dulzura
meida nónona kai jakíruiṛi	de qué vamos a temer
buuna kai jakíruiṛi	de quién vamos a temer
koko mákama biadi piénipuedo biñéde	nuestra gente viene con palabra buena
ñuepuedo bíde	no con palabra mala
meida nónona kai jakíruiṛi	de qué vamos a temer
naimerede juíñoibi úai	con palabra de zumo dulce de manicuera
naimerede kononobi úai	palabra de zumo de caña dulce
naimerede kiimuidi úai	palabra que es miel de dulzura
yináka úai,	palabra de armonía,
nótekue <sup>10</sup> úai,	palabra de frescura,
karakue úai,	palabra dulce,
káracoidi jágiyi,	aliento de vida,
nótekue jágiyi,	aliento de frescura,
karakue <sup>11</sup> jágiyi,	aliento de dulzura,
yináka jágiyi,	aliento de armonía,
chabenui <sup>12</sup> jágiyi,	aliento de pureza,
ni tegoramuiti	que es de suspiro
ni páiramuiti	que es de exhalación (de descanso)
ni jágiyi	que es de aliento
aki komuiya úai.	nuestra palabra de vida.
be daiḍaḍe	así es
komuiya úaidi	así es la palabra de vivir.

Estas palabras, consideradas por el viejo uitoto que las narra como fragmento de una oración, no deben servir, en absoluto, para reivindicar una supuesta y alterada imagen del indígena amazónico como ideal absoluto del pacifismo. Lo que tales palabras expresan, son

<sup>10</sup> Cierta planta medicinal. El olor de esta planta está asociado a la frescura.

<sup>11</sup> Nombre corriente que los uitoto le dan a la albahaca. El olor de la albahaca está asociado a la dulzura, a la frescura.

<sup>12</sup> Cierta planta medicinal. El olor de esta planta está asociado a lo puro, a la pureza.

las decisiones voluntarias de un hombre uitoto que al sentir y vivir las manifestaciones actuales de nuestro conflicto político armado, hace uso de las herramientas culturales que están a su alcance para lograr brindarle seguridad, fortaleza y reflexiones a él y a los suyos frente a los movimientos inesperados de los eventos de la guerra.

### **Armazón y aclaraciones sobre esta etnografía.**

*“Le voy a contar, anote, pero no ponga mi nombre”* me decía un joven uitoto de Araracuara. La mayoría de los protagonistas de esta etnografía coincidían en que su nombre no apareciera, pero aprobaban la idea de que sus voces participaran en la construcción de esta historia, no en la historia estricta de esta etnografía, sino en la historia del conflicto armado vivido en los parajes amazónicos del medio río Caquetá. Por lo tanto he prescindido de incluir los nombres de las personas con las que dialogué, con las que reconstruí algunos hechos y con las que compartí algunas narraciones. Quizá la sugerencia de muchos pobladores de que no revelara los nombres se deba al hecho de que el medio río Caquetá se enmarca actualmente en las dinámicas geopolíticas que ha tomado el conflicto armado, condicionando de esta forma las circunstancias sociales y políticas en las que se hallan puestos los sujetos que narran. El lugar de enunciación de la Gente de centro no está absuelto de las presiones subjetivas que supone estar en un escenario de probable encuentro de autoridades armadas enemigas, de ahí las habilidades comunicativas de la población para manejar la discrecionalidad y saber a ciencia cierta con quién y cómo compartir las vivencias de la guerra, que a mi modo de ver, vienen a ser la historia cotidiana, detallada, sentida de la Amazonia como escenario contemporáneo del conflicto. Por lo tanto, me declaro como único responsable de todo lo dicho en esta etnografía. Aun cuando en este trabajo se pueda percibir la polifonía de muchas de las voces de los habitantes del medio río

Caquetá, asumo la responsabilidad de lo que aquí escribo, justamente porque he decidido apelar a las sugerencias que me hizo un hombre uitoto de Araracuara: *úaimo kákareoikana úriri* “hable escuchando su propia palabra”, *koméki ñue úibiñoda* “esté seguro de lo que piensa”, *jéno ñuédino úai* “esté seguro de lo que dice” y *ñúeredé úai pñuano* “esté seguro de lo que hace”.

Quizá este trabajo pudo haber estado atravesado, a su vez, por aquella inquietud permanente de la *escritura políticamente correcta* que no corra el riesgo de socavar las sensibilidades que despierta para algunos el abordaje del conflicto, en este caso, con quienes han experimentado la presencia cercana de los protagonistas de la guerra, la Gente de centro. Pero eso ya tendrá que ver con los escrúpulos de cada lector. Por mi parte, me siento convocado por la prioridad de explorar y estudiar las respuestas culturales que las poblaciones *indígenas* ofrecen para afrontar los procesos de reorganización de la guerra en sus territorios amazónicos, que resultan siendo, en consecuencia, la expresión del problema de la configuración del estado y de la actual *violencia política* en la Amazonia colombiana.

Así pues la estructura de este texto se organiza, inicialmente, con un primer capítulo que sirve de referencia histórica sobre las dinámicas del conflicto político armado que, bajo distintas circunstancias históricas, ha tendido a desembocar, en gran medida, en expresiones geopolíticas que tienen lugar en los territorios amazónicos. Tomo como preámbulo una breve reflexión sobre la guerra en las sociedades amazónicas antes de la llegada de las armas de hierro, las mercancías y la idea de Estado y extendiendo un recorrido sobre las presencias de diferentes *gentes armadas* en la historia de la Gente de centro. Propongo que la llegada de distintos destacamentos armados en la historia de las poblaciones del medio río Caquetá, ha sido encarada y desafiada desde su posición de sujetos políticos

culturalmente diferenciados, y que los hechos actuales del conflicto armado no distan mucho de ser una experiencia social y cultural que ha sido asumida y tratada localmente.

Para la formulación de los capítulos II, III y IV he optado por retomar lo ya expuesto en las consideraciones que realizaron las autoridades *indígenas* del medio río Caquetá ante Joaquín Gómez, comandante del Bloque Sur de las FARC en la audiencia pública sobre “reforma agraria” del 22 de septiembre de 2001 (Ver anexo1). En este diálogo las autoridades *indígenas* reiteraron la importancia de sostener su manejo autónomo sobre los siguientes campos: *Manejo del territorio, Vida Social, Economía y modalidades productivas, Gobierno propio, Recursos Naturales, Reclutamiento Forzado, Solución de Conflictos.*

Los anteriores ejes los agrupé de acuerdo a su proximidad temática en los mencionados capítulos que, vale decir, estarán atravesados por una idea central para la perspectiva que aquí me propongo adoptar, aquella de que los conflictos armados se trasladan a la vida de las personas a modo de representaciones y lenguajes que los hacen *narrables*, a modo de ideas, de conceptos, de marcos interpretativos que logran transformar las circunstancias del conflicto en una forma de experiencia social explicable (Kleinman *et al.* 1997: ix; Bolívar y Flórez 2004), interpretable desde el ejercicio de sus prácticas de trabajo y pensamiento.

De esta manera en el segundo capítulo, específicamente, intento dar respuesta a dos preguntas; la primera: ¿De qué manera los uitotos, muinanes, andokes y nonuyas del medio río Caquetá construyen las diferencias culturales sobre sí mismos y los protagonistas de la guerra que hacen presencia en su territorio? Y la segunda: ¿Qué recursos culturales emplean para tomar una posición como sujetos diferenciados? Por consiguiente, aporto algunas reflexiones sobre cómo la Gente de centro piensa, nombra y representa, desde sus

referencias conceptuales acerca del mundo externo natural y animal, a los protagonistas de la guerra que han llegado a hacer presencia en su realidad local. Esto me permitirá defender la idea de que los recursos culturales que emplea la Gente de centro para experimentar y afrontar el conflicto armado, expresan, a la vez, su acción política como sujetos culturalmente distintos. Después de esto, no quisiera omitir una discusión importante sobre los hechos circunstanciales que motivaron a algunos jóvenes a irse a un grupo armado, y cómo tal decisión es vista y juzgada por otros miembros de la *comunidad*.

El tercer capítulo parte de la descripción de las relaciones entre los modos productivos de los actores armados y las actividades agrícolas y sociales de las poblaciones locales. Estas interacciones económicas pusieron al descubierto que las relaciones vividas entre las FARC y la Gente de centro constituyeron experiencias localizadas, vivencias ajustadas al modo de vida *indígena* local. El argumento principal pasa por considerar que los encuentros económicos entre la insurrección y los habitantes locales estuvieron mediados no sólo por las maneras distintas de producir la vida social, sino también por una serie de intereses, deseos y subjetividades distintas que, en el marco del conflicto armado, reafirmaron la condición de los pobladores locales como sujetos económica y culturalmente diferentes.

El capítulo cuarto apoya el argumento principal de esta etnografía. Muestro cómo ante la prolongación del conflicto político armado hasta los territorios de la Gente de centro, se puedan hacer reconocibles los usos de los recursos culturales, la práctica de la socialidad, la memoria, el lenguaje y el pensamiento para afrontar y encarar el hecho inexorable de la presencia de los protagonistas de la guerra en el seno de su vida social. Sin perder de vista los hechos violentos del pasado y las maneras como los habitantes locales narran las acciones con las que hicieron frente a la criminalidad cauchera, me inclino a



pensar, con insistencia, si el tratamiento cultural que la Gente de centro le dio a las violencias pasadas (caucho, penal, auge extractivos) puede reincorporar algunos de sus significados en el escenario del conflicto armado actual. Centro la atención en las diferentes respuestas, acciones o soluciones que la Gente de centro puso en marcha para asumir y atender la presencia en su territorio de la guerrilla de las FARC y específicamente la arremetida del ejército que ocupó la zona hacia finales de 2003 mediante operaciones de guerra.

Finalmente el capítulo cinco es un esfuerzo por elevar algunas ideas sobre la importancia actual de poner en práctica una etnografía del conflicto político armado entre las sociedades *indígenas* amazónicas. Aun cuando los argumentos de este apartado parezcan perfilarse como una teoría o una metodología sobre los hechos de la guerra hoy día en Colombia y su relación con las poblaciones amazónicas, me exoneró de tales aspiraciones, pues tan sólo quiero llamar la atención sobre la relevancia de pensar etnográficamente las historias, las actividades culturales y las narraciones que la Gente de centro ha puesto en práctica para experimentar e interpretar el conflicto político armado que ha llegado al seno de vida y de su historia.

Con la simple intención de hacer explícito cómo en las poblaciones amazónicas y su relación con la guerrilla, en este caso, se encuentra la inquietud y el debate - libre de la perífrasis académica y puesto en el nivel local, popular - por la cuestión de la soberanía, la explotación de los recursos ambientales, el poder político y la globalización, quisiera invocar las palabras de un viejo uitoto de Araracuara que como jefe local, como *iriki moo*, asumió el diálogo y el encuentro con las FARC en una de las primeras reuniones celebradas en el medio río Caquetá:

En una reunión, las FARC, los *jatikî imakî* (gente de monte) decían: “lo que pasa es que a nosotros no nos gusta lo que está haciendo el gobierno para la pobreza, ellos no miran esas cosas, ellos sólo miran a los ricos, ellos no miran cómo están ustedes, ellos ni miran cómo está el pueblo, ¿por qué no tienen ayuda ustedes sabiendo que este territorio es Amazonia - y ellos lo explotan - sabiendo que esto no es del gobierno, esto es de ustedes?, ellos no tienen por qué estar mandando a ustedes, son ustedes lo que tienen que decidir. Porque a pesar de toda la plata que recibe el gobierno incluso de otros países, ustedes son simples cuidadores, trabajadores al servicio de ellos, primero fueron en la que llamaron reserva indígena, y ahora, les dicen a sus territorios resguardos, que son más grandes para que ustedes cuiden más, pero sólo cuidan lo que está arriba, porque ellos se sienten dueños de lo de abajo, del mineral, de los recursos naturales, ustedes son simples cuidadores, el gobierno de Colombia ya tienen negociado todas esos recursos, los negoció a ustedes y a todos nosotros. Y ojalá que no llegue el día en que los saquen a ustedes para ellos hacer su negocio, porque a ellos no les importa el indígena”. Eso nosotros desde hace tiempo también veníamos pensándolo (...)

Pero hay que saber que la guerrilla busca los derechos de ellos y nosotros buscamos nuestros derechos con la ley de origen nuestra. (J.S. Hombre uitoto. 2008)

## Capítulo 1.

### Cuándo la guerra llega al medio río Caquetá. Panorama cultural de la presencia de “gente con armas”.

“..Pero que el siglo veinte es un despliegue de maldad insolente, ya no hay quién lo niegue...”  
Enrique Santos Discépolo “*Cambalache*”.

#### Introducción.

En este capítulo me ocuparé de dos asuntos. En el primero me propongo ilustrar de qué manera el medio río Caquetá<sup>13</sup> se convirtió, hacia finales de la década de 1990 en un escenario de influencia por parte de la guerrilla de las FARC, y seguidamente, de ocupación por parte de las fuerzas militares oficiales.

En el segundo asunto presento cómo las poblaciones del medio río Caquetá (uitotos, muinanes, nonuyas, andokes, llamadas Gente de centro), a lo largo de su historia se han encontrado y relacionado con distintas “gentes armadas”, experiencia, ésta, que no sólo se halla inscrita en la memoria de los pobladores locales, sino que ha sido vivida, pensada e interpretada desde sus marcos conceptuales y culturales. Esto implica admitir que la llegada del *conflicto político armado* actual a su territorio es encarada y desafiada desde su posición de sujetos políticos y culturales diferenciados.

Los anteriores asuntos serán contextualizados dentro de un marco histórico, inicialmente, con una breve alusión a la práctica de la guerra entre las sociedades indígenas amazónicas antes de la llegada de las mercancías y las armas de acero. Después con la exposición de las diferentes empresas extractivas que penetraron la región y dieron una primera transformación del paisaje andino-amazónico; experiencias éstas que coinciden con el intensificado avance de la llamada Violencia (1948-1957) cuyas dinámicas sociales

---

<sup>13</sup> Por medio río Caquetá puede entenderse el área comprendida entre las inmediaciones a la desembocadura del río Caguán al nororiente, pasando por los chorros de Guamarayas, Angosturas y Aracuara, hasta la bocana del río Quinché ubicada en dirección sureste.

empiezan a prefigurar rutas de colonización campesina y campesina armada hacia la región. Finalmente, haciendo un rápido recorrido histórico de la llegada de *hombres armados* a los territorios de la Gente de centro, la argumentación desemboca en el abordaje de las experiencias actuales de prolongación del conflicto político armado, derivadas de la coyuntura geopolítica de “la mesa de diálogo” entre el gobierno Pastrana (1998-2002) y las FARC, hacia los asentamientos uitotos, andokes, muinanes y nonuyas en el medio río Caquetá. El conflicto armado entre la Gente de centro justamente tuvo como expresión la llegada de algunos frentes de la guerrilla de las FARC y el posterior arribo del ejército que actuó dentro de los planes de guerra vigentes (Plan Colombia, Victoria, Consolidación).

#### **La guerra interétnica en Amazonia antes de la llegada de los *fierros*:**

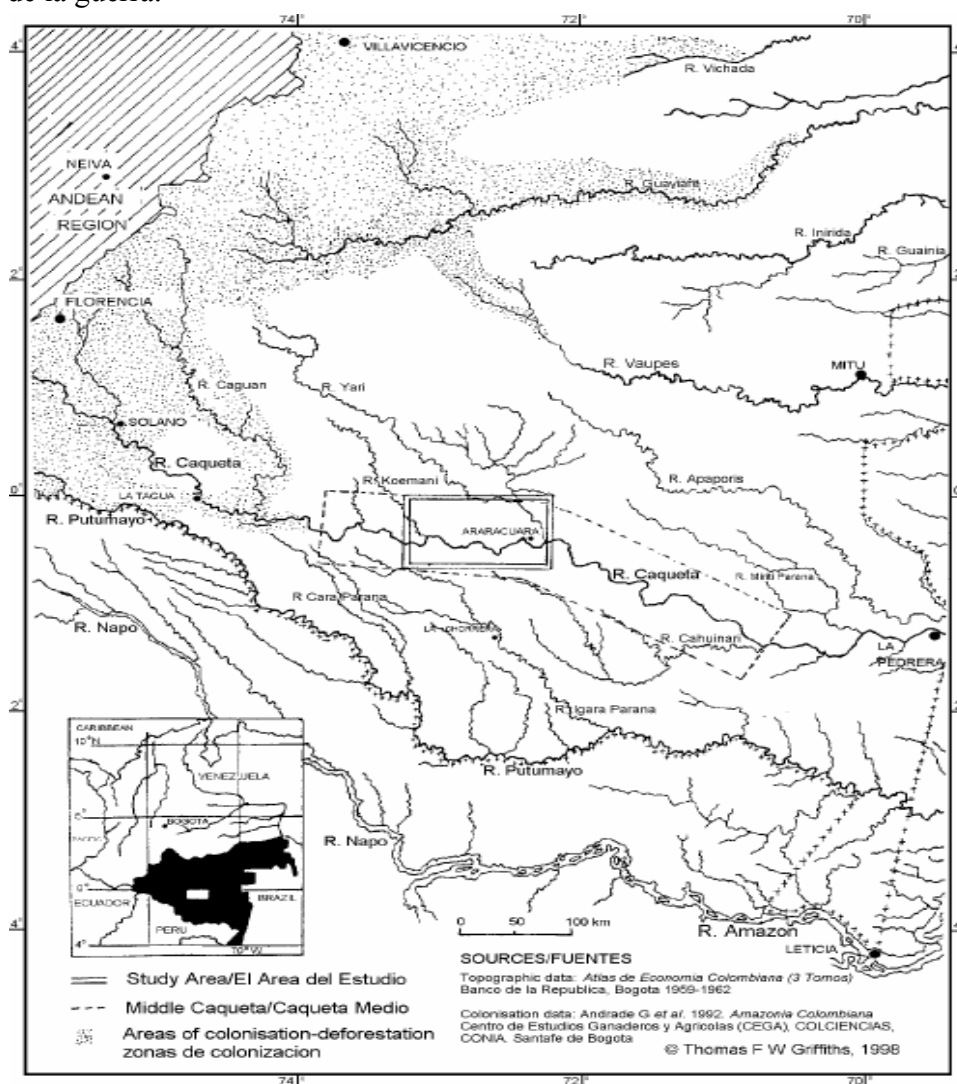
La guerra, la idea de enemigo y la de guerrero existían entre las sociedades amazónicas antes de la llegada de los caucheros de la Casa Arana (Pineda Camacho 1997:8). Incluso, autores como Cayón (2003) advierten que entre los grupos tukano oriental, es factible asegurar, con base en las narraciones orales, que la guerra llegó a ser frecuente antes de la presencia lusitana y española, y durante ella.

Los uitotos, los muinanes, los andokes y los nonuyas asentados en el medio río Caquetá (ver ubicación mapa 2), autodenominados como Gente de centro<sup>14</sup>, concuerdan

---

<sup>14</sup> Echeverri (1997) afirma que en general las sociedades de la región interfluvial del Caquetá y del Putumayo se nombran a sí mismas como “Pueblos del Centro”. No obstante el mismo Echeverri (1997:29) brinda una propuesta sugestiva al respecto. El término Gente de centro es la expresión derivada de la reflexión que las poblaciones del medio río Caquetá hicieron sobre las crueldades vividas con la llegada de las empresas extractivas de gomas en la región, de ahí que se entienda la noción de Gente de centro como el resultado de un proceso de construcción ideológica de una nueva clase de “comunidad moral” (prestando la expresión de Basso). Según Echeverri (1997:29), la conceptualización actual del término Gente de centro no está directamente dirigida a los episodios de violencia cauchera, sino que busca construir un sentido presente de la realidad sociocultural sobre los terrenos simbólico y mitológico. Por su parte Thomas Griffiths (1998: 2) sostiene que en la geografía *nipode* uitoto se conoce como el centro la región localizada entre las cabeceras de los ríos Igaraparaná y Nokáimani. Sin embargo los *nipode* uitoto identifican su propio “centro” territorial en el área circunscrita entre las cabeceras de los ríos Nokáimani, Cahuarí y Kō due.

con la idea de que la guerra existía en sus sociedades antes de la llegada de las mercancías (siglo XVII), hecho que sustentan no sólo a través de su corpus narrativo oral sobre las hostilidades interétnicas, sino por la permanencia hoy día de un léxico bélico sobre la práctica de la guerra.



**Mapa 2. Ubicación de área del medio río Caquetá.** Tomado de: Griffiths Thomas et. al. 1998. *Un léxico nípode uitoto – Español – Inglés. A nípode uitoto – Spanish – English lexicon.* Laboratorio de fonética, Universidad de Oxford. Phonetics Laboratory, University of Oxford.

Los uitotos de habla *nípode* se nombran como Gente de centro diciendo: *kigipe urúki* o *kigipe muina*. Los muinanes por su parte se dicen *fene muna* (Gente de centro).

Es el caso de algunos ancianos uitotos de habla *nipode* que hacen referencia a la palabra *yaroka úai*, que alude a “la palabra de guerra, palabra de combate, palabra que instruye y educa a los guerreros. *Yaroka úai* es para pensar en la guerra, sirve para hablar de matar, de asesinar, de hacer guerra, es otro pensamiento”. (L.N. hombre uitoto. Araracuara, febrero/2007).

De igual modo sucede con la palabra *yarokani*, que se refiere a la *gente de pelea*, *gente dispuesta al combate*, *gente de guerra*. Y dentro de todo este vocabulario bélico también se encuentran los procedimientos de preparación de la guerra, la palabra *baka úai* que designa la formación de un grupo para ir a la guerra, es la conformación y organización de una banda de hombres que van a ir a pelear, *que van a la pelea*. Un viejo uitoto de Puerto Santander (depto Amazonas) en el medio río Caquetá me relató cómo era la guerra antigua entre la Gente de centro:

Nosotros teníamos nuestros guerreros, ahora ya no hay, ¿por qué? Porque era mucho el conflicto el que nos estaba perjudicando. Antes teníamos un grupo de guerreros, y en otra maloca otro grupo, y en otro lado otro grupo. Cuando uno de ellos hacía daño, peleaba después con ese grupo. Pero nunca el indio pelea escondido. El indio habla, así como si usted tuviera mensajero. Un jefe le preguntaba a otro si van a dialogar enviando un mensajero, y si ya se ponen más problemas, se dice: “si usted me está haciendo daño, ¿cómo vamos a arreglar?, si a usted no le gustó pues vamos a pelear. Entonces responde: bueno vamos a pelear, vaya alístese, vaya dígame al jefe que se aliste”. Pero nunca vamos a pelear a lo escondido, allá en el monte, vamos a pelearnos fuera. Por eso es que los hombres se van a pelear y antes mandan limpiar cien metros de monte. Hoy limpian por ejemplo un pedazo los del otro grupo, y otro día nosotros, se decían así, bien

limpiquito se limpiaba. Entonces ellos ya después mandan el mensajero, y dicen: “bueno, tal día y a tal hora nos vemos”. Después cada grupo se organiza y va a pelear, y ahí van los médicos tradicionales para atender a los heridos, y cuando se encuentran frente a frente, por ahí a veinte metros de distancia, empiezan a decirse cosas antes de enfrentarse, dicen: “yo soy hombre, y vengo a pelear”, y el otro dice: “yo también soy hombre y vamos a pelear”, y empiezan a tratar de vencer al otro, todos con *tĩña* (lanza), con *tĩkuiña* (flecha), *abini* (escudo de cuero de danta), *ñenĩngo* (armadura de cuero de danta). Se lanzan las lanzas y los otros se defienden con *abini*, el escudo de cuero de danta, se tiran flecha, y el que va perdiendo se va yendo p’atrás, p’atrás y se van, pero se quedan pendientes de cuándo se vuelven a encontrar a pelear. Así era la guerra antiguamente, pero el indio nunca se hace escondido, ¿cómo se va a traicionar a otra tribu ir escondido y matar? (J.S. Hombre uitoto. Bogotá. 2008)

La práctica de la guerra en Amazonia fue presenciada por algunos espectadores peninsulares; así lo confirman algunas fuentes históricas de los siglos XVII y XVIII que mencionan una notable actividad guerrera (Llanos y Pineda 1982, Cayón 2003). Para los primeros observadores europeos en Amazonia, de acuerdo con Clastres (2004 [1977]), la vida social estaba apasionadamente entregada a la guerra, creían que su ser social era un ser para la guerra. La impresión europea del carácter exaltadamente belicoso de las sociedades amazónicas, logró trasladarse a modo de inferencia a gran parte de la etnografía moderna (Clastres 2004 [1977]).

Las reflexiones etnográficas nacientes sobre la guerra, estuvieron seriamente influidas por el pensamiento de Thomas Hobbes, quien argüía que la ausencia de estado

permitía la generalización de la guerra y tornaba imposible instaurar la sociedad (Hobbes 1940 [1651]; Clastres 2004 [1977]: 13). La invocación a Hobbes favoreció la formulación de la oposición entre sociedades con estado y sociedades sin estado, caracterizando a estas últimas como un dominio de la guerra de todos contra todos. Se concebía de esta manera al estado moderno como una maquinaria antibélica, como una fuerza que, al regular las pasiones desenfrenadas de los hombres, impedía la guerra. Mientras en las sociedades sin estado reinaba el pugilato colectivo, en la sociedad con estado, justamente gracias a esa fuerza que tiene a todos los hombres a su merced, se evitaba la guerra (Clastres 2004 [1977]: 77). En palabras de Hobbes:

(...) durante un tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los atemorice a todos [el Estado], se hallan en la condición o estado que se denomina guerra; una guerra tal que es la de todos contra todos. (...) Acaso puede pensarse que nunca existió un tiempo o condición en que se diera una guerra semejante, y, en efecto yo creo que nunca ocurrió generalmente así, en el mundo entero; pero existen varios lugares donde viven ahora de este modo. **Los pueblos salvajes en varias comarcas de América**,... carecen de gobierno en absoluto, y viven actualmente en ese estado bestial a que me refiero [la guerra]. (1940 [1651]: 104, Énfasis mío).

La ecuación hobbesiana resultaba sencilla: la sociedad aprueba la existencia de un estado como la única fuerza legítima que se vale de “un poder coercitivo para trabar las manos de los hombres apartándolos de la rapiña y la vergüenza”. El estado, para Hobbes, no es más que un acuerdo común sobre la existencia de un poder provisto del exclusivo derecho de controlar la propensión a la guerra que se alberga en la *naturaleza humana*. De



ahí que las sociedades sin estado, como las sociedades amazónicas, al parecer, estaban destinadas a vivir en un infatigable rifirrafe violento.

Actualmente estas perspectivas resultan falsas y caducas por varias razones. Primero, por la desaparición histórica de la práctica de la guerra en Amazonia hecha con cerbatanas (*obiyakaï*), flechas (*tïkuiña*), escudos de cuero de danta (*abiñi*), lanzas (*tïña*), armadura de cuero de danta (*ñeningo*), estacas enterradas (*tïberï*) y agujeros con varas afiladas (*turupo*), que contrasta con los crecientes conflictos que sobrevienen con las fuerzas extractivas de la economía capitalista, la exclusión nacional, el conflicto armado y el menoscabo de lo público (estado de derecho). Segundo, porque se incrusta una prejuiciosa y teleológica mirada donde el estado constituye la cúspide exclusiva de los logros políticos humanos y las virtudes *civilizatorias*, en oposición a unas sociedades que al carecer de estado no hacen más que auto-liquidarse en su bestialidad guerrera. Y tercero, porque actualmente la construcción de un estado pasa por conflictivos y violentos procesos que no sólo tienen que ver con la integración territorial, sino también con el reconocimiento y la inclusión de las sociedades *indígenas* amazónicas (sin desconocer otros grupos poblacionales cruciales: campesinos en su condición de colonos, desplazados, las poblaciones afro-colombianas, entre otros) en la construcción de tal proyecto de estado.

Aquí pretendo mostrar que la práctica de la guerra hecha con armas de metal (*chovekaï*), con fusiles kalashnikov, con aviones bombarderos, con los *fierros* entre un ejército irregular como las FARC y las fuerzas militares oficiales, ha llegado a la vida de las poblaciones del medio río Caquetá, contrario a lo que pensaba Hobbes, justamente como resultado de los procesos de integración y organización encaminados a la construcción del estado moderno en Colombia (Bolívar 2003: 7).

Pese a la prioridad política, social y académica de pensar los procesos de construcción del estado colombiano en Amazonia examinando variados enfoques, encarar una empresa semejante en este primer capítulo desbordaría los propósitos que aquí me he trazado. En este momento simplemente quisiera hacer un señalamiento general sobre las manifestaciones del estado colombiano en su relación con la Amazonia actual. Una imagen de la edificación del estado-nación colombiano es precisamente la existencia de territorios jerarquizados y organizados de acuerdo a un régimen de poder históricamente construido, en lo militar, lo económico y lo ideológico (García Antonio 1981:7-8, Domínguez *et al.* 1996, Tobón 2005). Prueba de esto son las porciones de territorio con presencia de la guerrilla de las FARC-EP, territorios que concentran en grados distintos los conflictos sociales y armados, entre estos los territorios de la Gente de centro, las poblaciones indígenas del medio río Caquetá. De esta manera quisiera pasar a tratar las manifestaciones que ha tenido el conflicto político armado – viéndolo proyectado en la historia de los conflictivos procesos que vive el estado en búsqueda de su constitución - en distintos escenarios de la región amazónica.

### **Las raíces del conflicto político armado en la Amazonia.**

Pensar el conflicto político armado y su ensanchamiento hacia la región amazónica, exige retornar rápidamente a una serie de circunstancias históricas en las cuales el conflicto actual hunde sus raíces; las tempranas rutas de penetración colonizadora hacia los diferentes espacios amazónicos pueden ilustrarse tomando en cuenta algunas consideraciones: la penetración española en la Amazonia fue fragmentaria y débil, no sólo porque los conquistadores se ocuparon en la defensa del Caribe, el norte de México y la frontera entre Brasil y los territorios del norte del río de la Plata, sino porque no

encontraron productos “especialmente rentables para hacer el esfuerzo de treparlos hacia sus centros más poblados y luego exportarlos” (Palacio 2007: 13). La incursión de los misioneros desde mediados del siglo dieciocho, favorecida por la firma del Concordato de 1887, acuerdo celebrado entre el gobierno colombiano y el Vaticano, permitió afianzar las tareas de instaurar misiones en los llamados *territorios de frontera* de la región amazónica (Pinell 1929, Ramírez 2001:33).

Cobra validez pensar que hacia finales del siglo diecinueve y principios del siglo XX, ante el inconexo y precario mercado interno<sup>15</sup>, ante las sucesivas guerras civiles, segmentos de población del interior del país se desplazaron a los llanos y a la selva caquetena en busca de opciones económicas<sup>16</sup>.

Muchos campesinos que se embarcaron como personal civil para respaldar las tropas que pelearían en el conflicto colombo-peruano (1932-1933), quedaron como colonos en las márgenes de los ríos Orteguaza, Caquetá, Caguán y Putumayo (Uribe 1992:27).

Los territorios de las poblaciones rurales asentadas en las cumbres andinas y sus valles intermedios de los ríos Cauca y Magdalena, hacia finales del siglo diecinueve y a lo largo del siglo veinte, sirvieron de arena histórica para la puesta en escena de los primeros y más violentos estallidos de violencia política. La población desplazada como respuesta a tales convulsiones sociales, económicas y políticas emprendió rutas de colonización hacia la región amazónica. Dicha colonización debe analizarse como un proceso que ha tenido

---

<sup>15</sup> Hacia finales del siglo diecinueve predominaban en Colombia profundos rezagos coloniales, indicadores de tal realidad era la precariedad en la red vial que para 1870 contaba con 650 kilómetros de ferrocarril y para 1915 con 2.200 kilómetros (Bejarano 1982:35). Lo que permitía, como lo anotaba Luis Ospina Vásquez en su libro *Industria y protección en Colombia* (1955), una relación comercial donde “era más barato traer un bulto de mercancía a Medellín de Londres que de Bogotá (...) Lo que por supuesto hacía más barato traer harina a Medellín de los Estados Unidos que de Boyacá” (En: Meza 1982: 86).

<sup>16</sup> Graciela Uribe (1992: 27), reproduce el relato de Israel Ico, uno de los primeros colonos que llega en 1933 al bajo Orteguaza: “Mi papá entró a San Vicente del Caguán después de la Guerra de los Mil Días, él se vino enganchado con una cuadrilla para cauchar”

lugar a lo largo de un amplio periodo de tiempo, motivado, en algunas ocasiones, por el deseo de vincular las zonas de frontera dentro de la esfera económica del estado central, creyendo así, hallar una salida a los problemas estructurales de tenencia de la tierra y de violencia que suceden al interior del país (Ramírez 2001: 31).

Algunos aspectos económicos deben tenerse en cuenta para comprender la ocupación de los últimos sesenta años en Amazonia. Mientras la Amazonia recibía nuevos procesos de ocupación por parte de la población que se apartaba de la violencia impulsada por la diarquía conservadora-liberal, emergen casi al tiempo, hacia la década de 1940, los ciclos extractivos de maderas como el cedro, y a su vez, las exploraciones e intervenciones de compañías petroleras (Ramírez 2001:38, Uribe 1992: 39), que se suman a las prácticas de reorganización y explotación del paisaje amazónico.

No obstante, los aspectos políticos son incluso más determinantes que los de carácter económico mencionados anteriormente. Uno de los periodos quizá más audaces de la colonización amazónica es el comprendido entre 1946 y 1962, determinado por el desplazamiento producto de la violencia política cifrada en la conflagración entre el partido liberal y el partido conservador. Este periodo ha recibido el nombre de La Violencia; familias de campesinos de los departamentos del Valle del Cauca, Tolima-Huila, Cundinamarca-Boyacá, Antioquia-Viejo Caldas, los dos Santanderes y los Llanos Orientales huyen de las degollinas y las salvajadas de la guerra bipartidista y se internan en la selva para iniciar una nueva relación de trabajo con un ecosistema para ellos apenas avistado.

Un breve recuento de esta situación resulta importante para entender parte del proceso de ocupación armada de la Amazonia. Justamente en la década de 1940 las ideas-fuerzas de Jorge Eliécer Gaitán –como las llamó Gerardo Molina - arrastran un vigor

popular nunca antes visto en Colombia. Gaitán dio voz oficial a las demandas populares y situó la “cuestión social” en el centro del debate parlamentario nacional, “granjeándose la enemistad de la fracción oligarca dominante en el seno de su propio partido, así como la de la derecha más conservadora” (Braun 1986: 45-46. En: Hylton 2003).

En medio de una escalada de violencia en las áreas rurales y una intensificación de la represión del movimiento obrero organizado en las ciudades (Hylton 2003), el 9 de abril de 1948 asesinan a Gaitán en Bogotá, desencadenando un turbulento amotinamiento en las áreas urbanas y una ebullición de violencia política en las provincias rurales; una furibunda indignación social se levantaba contra las autoridades civiles y eclesiásticas.

El país era un torbellino de agrarismo revolucionario, los campesinos e indígenas organizados recibieron el respaldo del Partido Socialista Revolucionario (PSR) creado en 1926 y del posterior Partido Comunista que aparece en 1930. Toman vigor las llamadas ligas y sindicatos agrarios en el norte y sur del Tolima y en Cundinamarca, en la zona del Tequendama y de Sumapaz (Molano 1987:36; Hylton 2003). Durante el cuatrienio conservador de Mariano Ospina Pérez (1946-1950), la represión contra las iniciativas respaldadas por algún sector de izquierda del partido liberal se recrudecen, las manifestaciones en Bogotá y Cali fueron aplastadas, las huelgas proscritas, los fusilamientos autorizados, el estatuto legal de la CTC cuestionado y el PSD ilegalizado (Hylton 2003).

En 1950, asciende al poder presidencial Laureano Gómez, un adalid intransigente del conservatismo en su versión nacionalista católica, que sentía una seducción extrema por la falange franquista española. Gómez duro tan sólo un año en la presidencia, pues se retiró por su delicado estado de salud, sin embargo motivó la creación de los llamados *pájaros o*

*chulavitas*<sup>17</sup>, mercenarios conservadores que arreciaron la violencia contra los liberales y los campesinos comunistas. Cuando en 1953 Gómez intentó reanudar sus tareas, fue derrocado por el único golpe militar ocurrido en Colombia en el siglo XX. El general Gustavo Rojas Pinilla, jefe del ejército, tomó el poder con el apoyo de las facciones opositoras a Gómez dentro del Partido Conservador, con las que guardaba estrechas relaciones familiares y personales (Hylton 2003).

### **Las FARC y su prolongación a la Amazonia.**

Por su parte Rojas Pinilla, desata una campaña contrainsurgente contra los núcleos agrarios del norte del Tolima. Los grupos de autodefensas liberales y comunistas se adhieren a la creación del Comando Unificado del sur del Tolima (Ramírez 2001: 67-68). Pero como resultado de diferencias ideológicas internas entre “liberales limpios<sup>18</sup>” y “comunes<sup>19</sup>”, estos contingentes armados se escinden y el Partido Comunista, en agosto de 1952, opta por convocar la primera conferencia nacional guerrillera, con el propósito de unificar el embrionario movimiento insurgente en Colombia (Ramírez 2001: 68).

En 1955 el país conoce la llamada “guerra de Villarrica”, que tendría como objetivo un municipio montañoso en el norte del Tolima. Las fuerzas del gobierno ocupan la zona y muchos campesinos son desplazados, gran parte de las autodefensas comunistas huyeron a Sumapaz, al otro lado de la frontera en Cundinamarca e inician lo que se ha conocido como “La Columna de Marcha” (Molano 1987:41). La Columna de Marcha tenía como objetivo evacuar a la mayoría de las familias campesinas no combatientes, y de cuyo encuentro entre

---

<sup>17</sup> Se han considerado a los *pájaros*, o *chulavitas*, como la primera expresión paramilitar en Colombia, no sólo por sus reiteradas prácticas de sevicia, sino por estar protegidos por las autoridades oficiales (Molano 1988; Caballero: 1994: 22. En: Ramírez 2001: 37).

<sup>18</sup> Los *liberales limpios*, eran aquellos leales al partido liberal oficial.

<sup>19</sup> Los *comunes* eran aquellos autodenominados guerrilleros comunistas.

diferentes contingentes en marcha surge el “Ejército Revolucionario Liberal” que toma la ruta de colonización hacia el cañón del Duda (Ferro y Uribe 2006: 25), del cual salieron grupos armados hacia el Pato, hacia Marquetalia, hacia Uribe, hacia el Caguán, hacia el Ariari y hacia el Guayabero (Molano 1987:42).

Los pasos colonizadores de los diferentes contingentes de campesinos armados hacia la Amazonia y la Orinoquia, constituyeron, evidentemente, el embrión geopolítico que estructuraría los desenlaces del conflicto político armado en la actualidad. El próspero crecimiento de aquella “*colonización armada*”<sup>20</sup>, que se extendió hacia el sur por el piedemonte llanero y sobre las estribaciones de la serranía de la Macarena consiguió finalmente encontrarse con la corriente colonizadora que ocupaba las tierras del alto Guayabero y del Caguán (Molano 1987: 44), y que pese a las adversidades de la persecución violenta y la precariedad económica, logran instaurar en distintos escenarios amazónicos un poder ajeno al poder del estado, que se ve legitimado, en consecuencia, por los acontecimientos políticos de los cuales son resultado.

A principios de 1957 cuando no sólo los partidos liberal y conservador, sino los industriales y la Iglesia querían fuera del poder a Rojas Pinilla, se firma el pacto del Frente Nacional entre Laureano Gómez y Alberto Lleras Camargo en Sitges y Benidorn (España). El Frente Nacional consistió en la repartición del poder entre liberales y conservadores en partes iguales, mediante una ocupación alterna de la presidencia durante 16 años y la paridad de la representación en todos los escalafones del gobierno<sup>21</sup> (Hylton 2003). De esta

---

<sup>20</sup> El concepto de *colonización armada* es formulado por William Ramírez Tobón, en su artículo “La guerrilla rural en Colombia ¿una vía a la colonización armada?”, 1981. En: Estudios Rurales Latinoamericanos. Vol. 4 (2) 199-209, mayo-agosto. Una versión más ampliada de este artículo se encuentra consignado en el libro: *Estado, violencia y democracia*. Bogotá, Tercer Mundo Editores-IEPRI (Universidad Nacional), 1990.

<sup>21</sup> Durante el Frente Nacional, el estado de sitio fue decretado casi sin interrupciones. De acuerdo al reporte sobre derechos humanos del comité de solidaridad con los presos políticos en Colombia, publicado en 1974, de los 192 meses del Frente Nacional, 126, es decir, 2 de cada 3 meses, fueron sufridos bajo la modalidad del

manera ningún otro partido o movimiento podría aspirar a elecciones y todas las otras formas de expresión política legal quedarían excluidas de las contiendas electorales.

Justamente con el segundo gobierno del Frente Nacional, el de Guillermo León Valencia (1962-1966), se decreta la llamada “Operación Marquetalia” contra las supuestas “Repúblicas Independientes<sup>22</sup>”, organizada bajo los lineamientos del plan LASO (Latin American Security Operation), que dentro del marco de la guerra fría recibió toda la orientación de los Estados Unidos (Ramírez 2001: 70). Como consecuencia de los bombardeos y ataques a los campesinos armados de “Marquetalia”, se sostuvo la primera conferencia guerrillera del Frente Sur. En 1966, como resultado de esta conferencia y de las movilizaciones de Riochiquito y el Pato, surgirían bajo el efecto de mito fundador, las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia, FARC (González: 1992: 67. En: Ramírez: 2001: 70).

Afirmar que las FARC se consolidaron como organización, supone admitir no sólo que han logrado configurar socialmente un territorio, sino que han contribuido a un proceso de ocupación amazónica que ha arrastrado consigo la formación de modos de vida rurales, caracterizados por los arreglos económicos y políticos –como la adopción de formas de producción campesina agropastoril o, más recientemente, del cultivo de coca -, impuestos por una historia vinculada a la violencia política.

El crecimiento y expansión de las FARC, se debe tanto a cualificación ideológica y política para sus cuadros dirigentes, como a aumento eficaz de combatientes y un engranaje coordinado de su estructura militar. Esto les permitió no sólo moverse por distintas regiones

---

estado de sitio. Sumando sólo los muertos que aparecen en los diarios (4956) durante los 5840 días del Frente Nacional, resulta casi un asesinato diario, un dirigente popular caerá cada 24 horas (CSPP 1974).

<sup>22</sup> “Repúblicas Independientes” fue el nombre dado por Álvaro Gómez Hurtado en su discurso del 25 de octubre en la sesión del senado (1961), a los núcleos agrarios armados de las regiones del Pato, Guayabero, Marquetalia y Riochiquito. EN: Alape Arturo. *La paz, la violencia: Testigos de excepción*. Bogotá. Editorial Planeta. 1985.



del país, sino convertirse de un movimiento social - regional con objetivos políticos a uno revolucionario armado (Ramírez 2001: 70).

Investigadores como Ferro y Uribe (2006: 28), afirman que el ensanchamiento geográfico de las FARC ha operado a modo de “penetración territorial, por cuanto hay un centro que controla, estimula y dirige el desarrollo de la periferia”. Es en la segunda conferencia nacional guerrillera, llevada a cabo del 25 de abril al 5 de mayo de 1966 en Casa Verde, la Uribe, Meta, donde se institucionaliza el nombre de “FARC”, se elabora un reglamento interno, un régimen organizativo y disciplinario y se nombra un Estado Mayor. Aquí toma cuerpo y se afianza la estructura de la organización político-militar, adquiriendo unidad ideológica fundamentada en los principios del marxismo-leninismo, con la orientación del Partido Comunista (Ferro y Uribe: 2006: 34).

No es exagerado decir que desde “La guerra de Villarrica” en 1955 desatada contra los núcleos agrarios armados, desde el bombardeo a Marquetalia en 1964, desde la Cuarta Conferencia de las FARC en 1970 en la que constituyen una estructura militar en “Frentes”, sin olvidar la Séptima Conferencia celebrada en 1982 en la que deciden pasar de una agrupación guerrillera a ser un ejército irregular y llamarse FARC-EP (Ejército del Pueblo), pasando por el asalto militar en 1990 ordenado por el presidente César Gaviria a Casa Verde, sede del Estado Mayor en el Meta, hasta 2001 que pasan de sesenta frentes desperdigados por casi toda la totalidad del territorio nacional (Ferro y Uribe: 2006: 29), las FARC han dejado una impronta indeleble en la historia política del país.

Y quizá lo que más atención merece, más allá de un enfoque obvio y manido de que las FARC han incidido en la vida de las poblaciones en las que hacen presencia como autoridad político-militar, sin descartar sus eventuales errores políticos y militares, es precisamente que la presencia guerrillera en las poblaciones locales - como las del medio

río Caquetá, para el caso que aquí me ocupa -, se ha inscrito, en tanto grupo armado, como componente de las relaciones sociales, como agregado histórico que se vincula a los modos como la gente construye su realidad política, territorial y cultural.

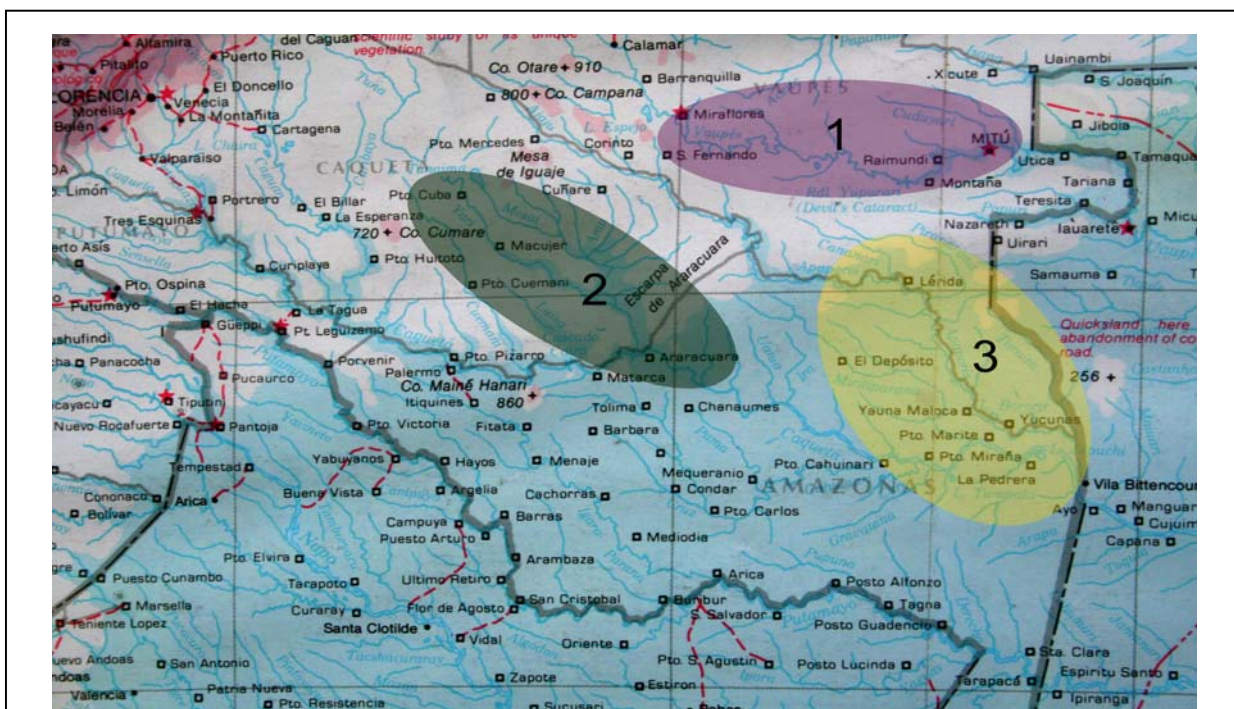
Para el caso exacto de la región amazónica, las FARC hacia finales del siglo veinte, venían extendiéndose hacia la Amazonia nororiental, como lo evidencian la presencia por parte de esa guerrilla en el corregimiento de Mirití Paraná (Amazonas) y la toma de Mitú (Vaupés) en 1998. La opción geopolítica seguida por las FARC ha sido la expansión a la Amazonia a lo largo de los ejes río Apaporis-Caquetá, río Yará-Chibiriquete-Caquetá, río Vaupés-Miraflores-Mitú, en cuyas cabeceras se encuentran territorios de crucial control y movimiento territorial (Vieco J. J. 2007. com. pers.). (Ver mapa 3.)

Hay un acontecimiento decisivo que favorece la prolongación de las FARC hacia la Amazonia, me refiero a las opciones geopolíticas abiertas con los diálogos de paz entre el gobierno del presidente Andrés Pastrana y las FARC. En 1998 el presidente Andrés Pastrana (1998-2002) y el Secretariado de las FARC acordaron la creación de una mesa de diálogo que tuvo como escenario un área de 42 mil km.<sup>2</sup> conocida como “la zona de distensión” y que abarcaba algunos municipios de los departamentos de Caquetá y Meta. Esta llamada “zona de despeje” se caracterizó por el esquema de “negociación en medio del conflicto”, reorganizando de este modo nuevas proyecciones territoriales armadas que motivan la extensión de algunos frentes guerrilleros hacia la cuenca media del río Caquetá. Es así como la Amazonia Central y Oriental se convierten, para la guerrilla, en áreas de retaguardia, retirada y desplazamiento táctico en caso de ruptura del iniciado proceso de diálogo como en efecto ocurrió en 2002.

La influencia geográfica que la guerrilla realizó en el medio río Caquetá tuvo lugar en los territorios indígenas de la llamada Gente de centro, *kigipe urúki* (uitotos), muinanes,

nonuyas y andokes. La permanencia de las FARC en esta zona se mantuvo desde 1999 hasta 2004.

Para las poblaciones indígenas del medio río Caquetá, ésta ha sido la primera ocasión en toda su historia, en la que se han encontrado con una guerrilla, pero análogamente, tal acontecimiento no dista mucho de la presencia anterior de “gente con armas” en el seno de su territorio.



*Elaboró Nerea Leturia Nabaroa y Marco Tobón.*

**Mapa 3.**

**Expansión de las FARC (Frentes de los Bloque Sur y Bloque Oriental) hacia la Amazonia, 1998-2002.**

- 1. Eje río Vaupés-Miraflores-Mitú.
- 2. Eje río Yari-Chibiriquete-Caquetá.
- 3. Eje río Apaporis-Caquetá.

**“Gente con armas”. Historias de encuentros, sobrevivencia y dominación.**

La llegada de distintos sujetos provisionados de armas en la historia del medio río Caquetá, constituyen hechos inocultables. Como eventos notorios de la llegada de “gente

*con armas*”, se tiene la flotilla de Francisco de Requena en 1782 por el río Japurá o Caquetá demarcando los límites de las coronas española y portuguesa (Requena 1991 [1782]), que, aun cuando no se encontró gente uitoto ni andoke ni muinane, sólo algunas referencias aisladas a los mirañas, son hoy recordadas en Araracuara las escaramuzas de tropas portuguesas que recorrieron la zona<sup>23</sup>.

Décadas posteriores, hacia finales de 1890 y las primeras décadas del siglo XX, la irrupción del régimen de servidumbre cauchera y las sevicias de sus capataces provistos de rifles y látigos, constituyen hechos tatuados en la memoria actual. Sin detenerme en las incursiones apostólicas en 1929 del padre Gaspar de Pinell y otros capuchinos, hacia 1938, después del conflicto colombo-peruano el ministerio de justicia instaura la Colonia Penal del Sur en el medio río Caquetá, en una extensión que comprendía desde el chorro de Angosturas al noroccidente y el chorro de Córdoba al suroriente, fijando su campamento central en el sitio conocido como Araracuara. La Colonia Penal de Araracuara duró hasta 1971, y siempre mantuvo en su fisonomía institucional el accionar de personal armado, guardianes y carceleros, sin destacar a todos los reclusos que tuvieron alguna participación en la llamada Violencia política (Useche Losada 1994: 77).

El auge de las pieles hacia la década de 1970 atrajo un mercado notorio de escopetas y rifles a la zona (Useche Losada 1994). El auge cocalero de los años 1980 fomentó la aparición de pendencieros traficantes de pasta de cocaína, acompañados de sus guardianes armados. Y es justamente en la década de 1980 que el ejército nacional instala una base militar en Araracuara, la cual pertenecía a la red de bases que se encontraban en las áreas

---

<sup>23</sup> Ver: REQUENA DE, FRANCISCO. 1991. Francisco de Requena y otros: Ilustrados y bárbaros. Diario de la exploración de límites al Amazonas (1782). Manuel Lucena Giraldo (edición, introducción y notas). Alianza Editorial. Madrid.

más aisladas de la Amazonia, como Las Delicias, Miraflores, la Chorrera, entre otras, y que fueron desmontadas a partir de 1996 debido a una serie de ataques de los que fueron objeto por parte de las FARC<sup>24</sup>.

Es recordado en la región el aparatoso aterrizaje en 1981, cerca de la comunidad indígena de Herichá (karijona) en el río Orteguzaza, de un avión de Aeropesca cargado con quinientos fusiles y noventa cajas de munición que el M19 había supuestamente contratado en Medellín, y luego secuestrado y desviado a la Guajira donde estaba la “carga”, para después, sobrevolar todo el espacio aéreo colombiano a nueve mil pies de altura y llegar al Caquetá<sup>25</sup> (Uribe 1992: 147). Posteriormente en 1993 – 1996, el ejército norteamericano ocupa el área de Araracuara con el proyecto de una base militar.

---

<sup>24</sup> Desde 1996 los ataques de las FARC a algunas bases militares sacaron a la luz no sólo la magnitud de sus incursiones guerreras, sino también el poder militar disponible. Son recordadas los ataques al ejército del 6 de abril de 1996 en Puerres (Nariño). En Putumayo, el 13 de agosto de 1996, quinientos hombres atacaron la base militar de Las Delicias, con un saldo de treinta y un militares muertos, diecisiete heridos y sesenta retenidos por la guerrilla (*Semana*, 827, 9 de marzo de 1998. En: Ramírez M. C.: 2001: 66). El 20 de diciembre de 1997, las FARC se tomaron la base militar de Patascoy (Nariño). Entre el 2 y 4 de marzo de 1998, en el Billar (Caquetá), se sostuvo una confrontación de tres días entre las FARC y la Brigada Móvil N° 24 con un resultado de ochenta militares muertos, cuarenta y tres detenidos y treinta heridos. Esta última confrontación ha sido considerada la peor catástrofe del ejército nacional (*Semana*, 832, 20 de abril de 1998. *El Espectador*, 7 de marzo de 1998. En: Ramírez M. C.: 2001: 66)

<sup>25</sup> Graciale Uribe (1992) recoge el relato de un campesino-colono que presenció el aterrizaje de este avión. *“Eran las seis y treinta y cinco minutos de la tarde, cuándo sentimos un golpe, TUN!, un totazo muy duro. Como a los dos o tres minutos, un rafagazo de metrallera o fusil, ¡RAAAN! Era un avión carguero de Aeropesca con noventa toneladas de armas que había caído en el río. Nosotros lo vimos pasar bajitico hasta que cayó abajo del puerto de Remolino, por Herichá, en un lugar llamado Masacaraguá. Eso fue el 21 de octubre de 1981, día de Paro Nacional”*.

En una entrevista a “Alejo”, un guerrillero del M19 que hacía parte de la tripulación del avión, se lee: *“El río Orteguzaza tiene trescientos metros de ancho. Y nosotros nos tiramos así para adentro de esa vaina. Les dije a mis compañeros del resto de la tripulación que se agarraran duro porque la pista estaba mala. No les dije que íbamos para un río. No quería asustarlos. Ellos no sabían a dónde iban a caer. El avión hizo un sobrevuelo encima del río y, ¡bum, bum!, caemos, ¡jueputa golpe tan berraco hermano! (...) El aparato topo contra un banco de arena y finalmente quedó encallado. Del guarapazo, las cajas que estaban arriba de golpe fueron mandadas hacia delante, y se reventaron, se regaron pedacitos de fusil por todas partes, y empezó a entrar agua al avión, se reventó el tanque del ala derecha, las hélices se volvieron mierda, el timón de profundidad del avión se desprendió”* (Revista Cromos, edición N° 3329, Bogotá, noviembre 3 de 1981. *Revisa Al Día*, N° 27, Bogotá, octubre 27 de 1981. Cf. CASTRO CAYCEDO, Germán, “*El Karina*”, Ed. Plaza y Janes, 1985, Bogotá. JIMENO, Ramón, “*Entrevista a Alejo*”, copia en mimeo. En: Uribe: 1992: 149)

Hacia 1998 en el territorio de los uitotos, andokes, nonuyas y muinanes, el medio río Caquetá y sus quebradones afluentes, de acuerdo a la coyuntura geopolítica propiciada por la mesa de diálogo con el gobierno Pastrana (1998-2002) y las FARC, otra “*gente con armas*” hace presencia en el seno de su vida social y territorial. Esta vez, se trataba de “sujetos aprovisionados de armas” que abanderaban un proyecto político tendiente a resolverse por las armas. El frente 14 perteneciente al bloque sur de esta guerrilla logra prolongar sus influencias al medio río Caquetá, especialmente en Araracuara.

Para tener un panorama más claro de las interacciones vividas entre la guerrilla y la Gente de centro, quisiera a continuación hacer una breve caracterización de los asentamientos del medio río Caquetá, los actores que los componen y las relaciones que éstos guardan entre sí. De esta manera más adelante centraré mi atención en las descripciones de la población local sobre la llegada de las FARC a su territorio y el lugar que ocupan éstas en su historia.

### **Cuando llegan las FARC.**

Los asentamientos indígenas ubicados a lo largo del medio río Caquetá, comprenden, en el sentido que va del noroccidente hacia el suroriente, las siguientes “*comunidades*”: Puerto Belén (uitoto *minika*), Reforma (uitoto *minika*), Pizarro (uitoto *minika*), Estrecho (uitoto *minika*), Jerusalén (uitoto *minika*), Los monos (uitoto *nipode / minika*), Berlín (uitoto *nipode*), Koemani (uitoto), Puerto Sábalo (uitoto *nipode*), Guamaraya (muinane), Chukiki (muinane), Monochoa (uitoto *nipode*), Caño Negro (muinane), Puerto Arturo (uitoto *nipode*), Amenani (uitoto), Araracuara (uitoto *nipode*, muinane, andoke), Aduche (andoke), Villa Azul (muinane) y Peña Roja (nonuya). Cada

uno de estos asentamientos tiene su territorio autónomo y su organización política asentada sobre la figura de cabildos y resguardos.

Cada uno de los cabildos está ligado política y jurídicamente al CRIMA (Consejo Regional Indígena del Medio Amazonas) creado en 1982 (Román 2000: 99), cuya naturaleza político-cultural se expresa en aglutinar *el pensamiento de los diferentes pueblos que basan sus costumbres en la coca y el ambil (...)*, abogando por la defensa de *cuatro principios fundamentales: unidad, cultura, territorio y autonomía* (Román Tomás 2000: 99).

Aun cuando tuve la oportunidad de conocer algunos de los asentamientos del medio río Caquetá, el trabajo se concentró especialmente en las colectividades de Araracuara, Aduche y el corregimiento amazónico de Puerto Santander justo en la orilla opuesta de Araracuara (depto. de Caquetá). Resultaría artificioso pensar a cada una de estas “*comunidades*” bajo el espectro de una compacta homogeneidad étnica, cultural y social. Quizá una fehaciente demostración de los cambios históricos vividos por la población local, es justamente la diversidad interétnica que predomina en cada lugar, en algunos como en Araracuara, la pluralidad de sujetos es sobresaliente, destacándose no sólo uitotos, andokes, muinanes, yukunas, matapíes, sino también colonos no indígenas, algunos llevados allí por la Colonia Penal y otros que llegaron como obreros de la antigua COA (Corporación Araracuara) y allí decidieron quedarse.

Pero quizá la diferencia social más manifiesta, es aquella que existe entre los dirigentes políticos del CRIMA y el resto de la población. Los líderes políticos han tenido la oportunidad – como debe ser en todo líder- de disponer de preparación intelectual, acceder a fuentes de financiación, acumular información, asistir a congresos y encuentros sobre conservación ambiental en Europa, Norte América, y claro está, en Colombia, como

de producir conocimiento pertinente sobre sus problemas. A lo mejor la instrucción intelectual de muchos líderes no sólo se deba a su interés voluntario por conocer la estructura jurídica y política que rige sus territorios y su vida, sino también, y vale la pena decirlo, por la influencia que han tenido algunas ONG en la región, como el caso de la fundación GAIA, que ha sido protagonista al promover la circulación de algunos discursos y conceptos relativos a la autonomía territorial, la defensa de las formas político-administrativas y recientemente la conservación ambiental.

De esta manera, reitero el hecho ostensible de que los asentamientos uitotos, muinanes, andokes del medio Caquetá, gozan de una pluralidad social, cultural, incluso una diversidad en los modos de actuar políticamente, encargada de ofrecer un panorama de sujetos variados con posiciones económicas y sociales distintas. De aquí se deduce cómo con la llegada de la guerrilla de las FARC a su territorio, y con las relaciones diarias que establecen con este grupo armado, se van forjando episodios y situaciones concretas cuyo desenlace depende de los sujetos específicos que en ellas intervienen. No es igual el encuentro de un comandante guerrillero con un líder indígena, que con una abuela chagrera; o bien el encuentro de un viejo maloquero con un guerrillero raso; o el de una mujer guerrillera con un joven uitoto. Aquí los hechos circunstanciales son los encargados de develar los significados envueltos en cada situación social, en cada uno de los encuentros cotidianos llevados a cabo entre actores armados y actores locales. De esta manera quisiera pasar a reconstruir los hechos de la llegada de las FARC y las relaciones iniciales vividas entre población local e insurrección.

*“Los guerros empezaron a llegar vestidos de civil, llegaban como bulteadores, cargueros, trabajadores. Eran unos descamisados igual que nosotros”* (Diálogo con R. R. hombre uitoto de Araracuara, 2007. Juan Álvaro Echeverri. Com. pers. 2007). Así se



recuerdan, hacia el segundo semestre de 1999, las primeras apariciones de hombres de las FARC al territorio de la Gente de centro. La guerrilla nunca antes había llegado hasta el chorro de Araracuara. En 1971, en el declive de la Colonia Penal del Sur, circuló el rumor de que “Tirofijo†” llegaba con sus hombres. “[Para 1971] (...) *todo el personal de guardia se había evacuado. Sin embargo, - anota el director [del penal]- hubo que reestablecer un servicio de guardia <<por la posible llegada a estas regiones, según me lo manifestaron los señores inspectores de prisioneros, de Tirofijo†>>*” (Useche Losasa 1994: 136). Pero esto no fue más que un rumor que precipitó la salida de los espantadizos guardianes y funcionarios de la región.

En los últimos meses de 1999 en el medio río Caquetá, por su parte, la inusual presencia de *cargueros y trabajadores* desconocidos para todos, constituirían los avisos iniciales del posterior arribo de destacamentos armados de la guerrilla de las FARC.

De un momento a otro vimos que había un montón de gente con camuflado y con armas por todo lado. Y como la vestimenta es parecida, casi no se distingue con la del ejército, entonces uno no sabía quiénes eran. Después convocaron a una reunión en la maloca a los de Puerto Santander y a los de aquí de Araracuara; ahí dijeron que eran las FARC y que iban a estar por esta zona. (Diálogo E. A. hombre andoke de Araracuara. 2007).

La primera percepción sobre estos hombres armados es su identidad elusiva. “*Como la vestimenta es parecida*” a la del ejército, en esta primera impresión no se sabía de quien se trataba. María Victoria Uribe (2004: 118) enfatiza cómo para los habitantes rurales la presencia de “hombres de camuflado” produce un efecto identitario fantasmagórico, pues hay un desconcierto común entre los sorprendidos pobladores por saber a ciencia cierta de

cuál de todos los diferentes grupos armados se trata. Al medio río Caquetá llega el frente 14 perteneciente al bloque sur comandado por Joaquín Gómez. En aquel momento, las FARC ya hacían parte constitutiva de la vida cotidiana.

Las mujeres uitotas que se alistaban su machete y se guindaban el canasto en la cabeza para ir a su chagra, se topaban en el camino con guerrilleros. Les daban un desatento saludo, y continuaban su camino. Los hombres que salían a pescar, mientras permanecían sentados en silencio en la canoa, divisaban entre el monte a los guerrilleros. Algunas veces, los hombres que se reunían al caer la tarde a tostar las hojas de coca en la maloca, veían, por entre la empalizada cómo pasaban los “*guerros*” pisando con sus botas.

En aquel entonces se habían instalado algunas “balsas mineras” en el medio río Caquetá. Eran unas barcas que portaban motobombas empleadas para extraer oro, propiedad de mineros rebuscadores del Brasil y algunos de Putumayo y del alto río Caquetá. Las FARC también se habían asentado en el puerto de Araracuara y, pese a que controlaban los horarios de navegación, los asuntos de la “minería del oro” los dejaron en manos de las autoridades del CRIMA, que no sabían muy bien cómo regular a los rastreadores del metal.

Aun cuando la circulación de dinero y mercancías en Araracuara se sostiene débilmente con la pesca comercial, en aquellos momentos, el dinero empezó a desfilarse cada vez con más frecuencia entre las manos de los pobladores locales. Las FARC aportaban dinero fluido, mercancías y combustible en el aquietado mercado local y los mineros a su vez, empezaron cada vez con mayor suerte a sorber los trozos de oro asentados en el río Caquetá; así pues en Araracuara empezó a escucharse el bullicio que trae el dinero.

Algunos hombres uitotos, dejaron enrastrajar sus chagras y sus matas de coca por madrugarse a trabajar como motoristas. La guerrilla muchas veces necesitaba transportar a

sus hombres a algún asentamiento, y les pagaba a algunos pobladores locales que eran habilidosos en sortear quebradones y rápidos. En otras ocasiones la guerrilla pagaba a algunos hombres de la comunidad para descargar remesa que llegaba en botes. Y en muchos otros instantes algunos uitotos llegaban a decirle al comandante guerrillero, “*comandante gásteme una gaseosa*”, o bien, “*comandante présteme un galón de gasolina para mi motorsito*”.

Pasados los meses de la llegada de las FARC al territorio de la Gente de centro, se fueron derritiendo las desconfianzas, y lo que antes parecía una ocupación armada por parte de la guerrilla en territorio indígena, ahora era una ocupación armada pero con un mayor acercamiento social y más confianza como ingredientes adicionales. Algunos hombres le recibían la invitación a una cerveza al comandante; varios jóvenes murmuraba entre sí que “*las guerrilleras son muy bonitas*”; otros le preguntaban a los guerrilleros sobre la forma y funcionamiento de los fusiles; unas mujeres que trabajaban en su chagra desenterrando yuca les decían a unas jóvenes guerrilleras que se acercaron “*coman chontaduro si quieren!, pero no tengo nada para regalar*”; y otros hombres con la curiosidad de entender quiénes son los guerrilleros, les preguntaban “*¿por qué terminó usted en la guerrilla?*”, y así se fue configurando una historia inicial de encuentro e interacción con aquella “*gente con armas*” que se llamaban a sí mismos “*los muchachos del monte*”.

### **La audiencia pública sobre reforma agraria. Las FARC dialogan con el CRIMA.**

El 22 de septiembre de 2001 las autoridades indígenas del medio y bajo río Caquetá fueron invitadas a la audiencia pública sobre reforma agraria celebrada en los Pozos-

Caquetá. Las autoridades indígenas de ACIMA<sup>26</sup>, ACIYA<sup>27</sup>, ACAIPI<sup>28</sup>, AIPEA<sup>29</sup>, CRIMA<sup>30</sup> y PANI<sup>31</sup> organizaron su viaje a la “zona de distensión” en coordinación con la fundación GAIA que les ofreció su acompañamiento.

Las organizaciones indígenas, una vez llegaron a los Pozos-Caquetá, aprovecharon la oportunidad para dialogar con Joaquín Gómez, comandante del Bloque Sur, al cual están adscritos los frentes que hacían presencia en los territorios de las autoridades indígenas, éstos eran el *frente 14*, el *frente amazónico Rodolfo Tanas* y el *frente 13*. En aquel diálogo, la toma de postura de las organizaciones indígenas giró alrededor de los siguientes temas:

- 1- El respeto de nuestros procesos organizativos, a nuestros territorios, a nuestros habitantes, autoridades tradicionales y líderes.
- 2- Que las FARC no acampen ni se ubiquen dentro o cerca de nuestras comunidades.
- 3- Que no se permita el ingreso de nuestros jóvenes sin el permiso de las autoridades tradicionales y el de sus padres a las filas de las FARC, y que tampoco sean utilizados como guías, mensajeros motoristas.
- 4- No fomentar la explotación de los recursos del subsuelo, ni promover los cultivos ilícitos dentro de nuestro territorio.
- 5- Que no intervenga dentro de nuestros asuntos internos de las organizaciones, en nuestras decisiones, para así respetar nuestra autonomía, ya que nuestras decisiones son tomadas colectivamente de acuerdo a las orientaciones de los pensadores. Por lo tanto cualquier propuesta en nuestro territorio debe ser presentada y discutida colectivamente con nuestras autoridades en los consejos de ancianos o consejos de autoridades de nuestras asociaciones.
- 6- Que no nos impongan normas desde afuera, como prohibir el desplazamiento por los ríos y por el monte en las horas de la noche, siendo esta la hora apropiada para el rebusque, ya que viola nuestros principios de autoridad y atenta contra nuestra subsistencia.
- 7- Que no nos impongan modelos internos de desarrollo porque en nuestras culturas vienen determinadas desde el origen y venimos viviendo equilibradamente con la naturaleza.
- 8- El respeto a nuestros invitados y a los acompañantes de nuestro proceso organizativo que nosotros los indígenas decidamos que entran en nuestro

---

<sup>26</sup> Asociación de capitanes indígenas del río Mirití – ACIMA -.

<sup>27</sup> Asociación de capitanes indígenas del Yaigojé y bajo Apaporis – ACIYA -.

<sup>28</sup> Asociación de capitanes y autoridades tradicionales indígenas del Pirá – Paraná – ACAIPI -.

<sup>29</sup> Asociación de indígenas de la Pedrera Amazonas – AIPEA -.

<sup>30</sup> Consejo Regional Indígena del Medio Amazonas – CRIMA -.

<sup>31</sup> Asociación indígena bora – miraña – PANI -.

territorio<sup>32</sup>” (Ver Anexo 1. Respuesta de Joaquín Gómez al comunicado de las autoridades y de los líderes indígenas del Amazonas del 22 de septiembre, 2001).

Cuentan los miembros del CRIMA que estuvieron en la “zona de distensión”, que Joaquín Gómez se mostró receptivo a sus propuestas, asumió una posición transigente y a la vez ecuánime. Sin embargo, las actividades de las FARC en los territorios indígenas alcanzaban gradualmente las funciones sociales de una autoridad instituida. Pareciera como si los temas acordados en el diálogo con el comandante del “Bloque Sur” se empezaran a revestir de una simple artificialidad política.

Por su parte la guerrilla en Araracuara y Puerto Santander empezó a convocar a “*mingas de limpieza*” para despejar la vegetación que crecía al borde de los caminos, remover piedras, hacer empalizadas, construir trochas. En estas labores debía participar toda la población, jóvenes, mujeres, los líderes del CRIMA, hombres adultos incluso el cura y la monja del internado de Araracuara.

En las reuniones que realizaban las FARC se recuerda que había algunos hombres que exponían

la parte militar, los campamentos que tienen hacia tal río, hacia tal quebradón, hablaba de las sanciones a los viciosos, a los ladrones, a los que le pegaban a la mujer, era como la parte dura. Y había otros que hablaban de por qué están peñando, de cuál es su política, su lucha, esos no hablaban de lo militar, hablaban de lo político. (Diálogo con M.G. Hombre uitoto en Araracuara. 2007).

---

<sup>32</sup> Justamente estos ejes temáticos servirán de derroteros argumentativos en los próximos capítulos de esta investigación.

Los líderes del CRIMA, por su parte, debido al cumplimiento de sus tareas administrativas, salían con frecuencia del medio Caquetá, hacia Bogotá, hacia Leticia. De repente las FARC resolvieron, argumentando razones de prevención –y una buena dosis de suspicacia guerrillera – decirles a los dirigentes indígenas que sus reiteradas salidas “*se les convertían en un problema*”.

La insurrección no sólo se atribuyó facultades de reguladora social, sino que los pobladores locales, incluso, vieron instaurarse en el seno de sus vidas, la autoridad guerrillera. Las figuras administrativas indígenas, como el gobernador y los miembros de su cabildo veían cómo sus funciones administrativas se iban suplantando por el ejercicio de la autoridad de las FARC. Muchos pobladores apelaban a la guerrilla para resolver sus pleitos, las disputas por deudas, los adulterios conyugales, y las riñas entre borrachos terminaron siendo atendidas por la guerrilla en tanto inédita autoridad local. Las FARC se convierten así en la despachadora regional de querellas.

Kalyvas (2001:16) argumenta cómo es recurrente que en todo conflicto, la presencia de una fuerza armada en las poblaciones rurales propicie que los problemas locales terminen ligados de alguna manera al conflicto mismo. Esta intersección entre los asuntos locales, como los altercados, las denuncias, los litigios, con la presencia de una agrupación guerrillera, como en este caso, muestra cómo al invocar al grupo armado para atender los asuntos de la población, el poder armado adquiere legitimidad, y por consiguiente, fomenta su estatus de institución directriz.

Las FARC no sólo presidían la junta corregimental (Echeverri 2007. com. per.), sino que ejercían control sobre la corregidora de Puerto Santander, obligándola a cumplir el reglamento que impone el estado en materia de *derechos sociales*, de lo contrario, le decían, “*se impondrá la ley guerrillera*”. Esta doble lógica de las FARC de erigirse como

una fuerza armada que cuestiona al estado, pero a su vez, exigirles a sus funcionarios locales el estricto acatamiento de las tareas estatales, ha sido recurrente a lo largo de su historia como organización armada.

Los acuerdos que derivaron del diálogo entre Joaquín Gómez y las autoridades indígenas, sirvieron exclusivamente para exhibir una supuesta concertación, un aparente pacto de entendimiento del cual se ufanaban tanto las FARC como los líderes del CRIMA. Tal acuerdo lo único que revela, son las utilidades prácticas de su ficción, porque aun cuando las relaciones en cada asentamiento entre pobladores y guerrilla, distaban de lo consagrado en los diálogos con el comandante del “Bloque Sur”, los comandantes de las FARC y los líderes del CRIMA, cada uno desde su percepción, enfatizaban que tras las circunstancias de la presencia de una fuerza armada en territorio indígena, existía un importante acuerdo político.

Cada asentamiento, cada *comunidad*, sostuvo, bajo sus propias modalidades, relaciones específicas con los guerrilleros y guerrilleras. Es el caso de algunas *comunidades*, que ante las fortuitas carestías económicas y su irremediable sujeción al mercado, acordaron junto con la guerrilla el cobro de un impuesto a los mineros, que justamente estaban usufructuando los minerales asentados dentro de un resguardo indígena. En otros asentamientos se vivieron experiencias distintas, como entre los andokes, ubicados en el río Aduche. Allí la guerrilla llegaba ofreciendo comida, mercado, ante la mirada de los andokes esto no era más que una afluencia circunstancial de mercancías, diferente a las cosechas amazónicas que responden a ciclos predecibles de abundancia. Por lo tanto, se realizaban almuerzos monumentales y los pobladores participaban de la francachela sin miramientos “*ideológico-morales*”.

En otros asentamientos muchos jóvenes se sintieron seducidos por las guerrilleras, “*unas monas paisas muy bonitas*” (Echeverri 2007. com. per.), decían algunos, llegando incluso a debatirse en sesudos dilemas pasionales, si irse con alguna de ellas a la guerrilla y “*conquistarla como mujer*”, o bien, olvidarse de todo ello y permanecer en su resguardo.

En cuanto a otros hombres adultos uitotos y matapíes de Araracuara, la guerrilla muchas veces les presentaba un empleo como motoristas, para realizar viajes que inicialmente comprenderían varios días, pero que se convertían en sucesivas semanas de itinerario guerrillero por selvas para ellos distantes, presenciando encuentros de frentes, observando ubicación de campamentos e incluso cultivos extensivos de coca. Algunos de estos hombres cuentan que en tales peregrinaciones, lo único que se les cruzaba por la cabeza era regresar a su casa, estar pronto de retorno junto a su familia, incluso, a veces se resignaban y creían no volver nunca más.

Con respecto a las relaciones de los comerciantes de Araracuara y Puerto Santander con los primeros años de ocupación guerrillera, éstas se caracterizaron por tratar cuestiones económicas inevitables. La guerrilla se convirtió en una consumidora excepcional del comercio local, en una socia destacable. Sin embargo, las FARC cobraban un gravamen a los comerciantes por el traslado fluvial que realizaban de los productos que abastecían sus tiendas, asunto que para los comerciantes resultaba tedioso.

Vale la pena reiterar, como lo señala un viejo uitoto del resguardo de Monochoa, que aun cuando la guerrilla se instauró como agregado social en la vida de la Gente de centro – como efecto de los movimiento fortuitos de la historia nacional -, ellos, los *guerros*, “*no dejarán de ser otra gente, son gente armada, muy distintos a nosotros, son*



*gente de monte, son jatiki imaki*<sup>33</sup>”. Insisto de esta manera, que pese a la estrechez gradual que adquirieron las relaciones entre las FARC y la población local, como resultado de un encuentro histórico irremediable, tales relaciones estuvieron signadas por una permanente tensión de alteridad. La guerrilla jamás estuvo despojada, ante la mirada de la población local, de su condición de “*otros*”, de “*visitantes armados diferenciados*”, de “*gente de monte, de jatiki imaki*”. Pero este asunto será materia de análisis en capítulos posteriores. Ahora quisiera pasar a describir cómo se desarrollaron los hechos en el medio río Caquetá, una vez se rompieron los diálogos de paz entre el gobierno de Andrés Pastrana y las FARC a inicios del 2002.

### **El rompimiento de los diálogos de paz y su incidencia en la vida del medio río Caquetá.**

Hacia el primer semestre de 2002 resultaba inminente la ruptura de los diálogos de paz entre el gobierno de Andrés Pastrana y las FARC. El hecho que desató la ira de los mandos militares, y del mismo gobierno, fue el secuestro en el Huila de un avión de Aires que volaba de Neiva a Bogotá.

Los pilotos de la nave HK 3951 habían sido obligados por los captores a aterrizar en la carretera que lleva de Neiva a Hobo, y que habían secuestrado al dirigente político Jorge Eduardo Gechem Turbay, presidente de la Comisión de Paz del Senado y aspirante a repetir curul por Huila como representante del oficialismo liberal (Revista Cambio. 2002. *La suerte está echada*<sup>34</sup>).

---

<sup>33</sup> Gente de monte, en lengua *nipode* uitoto.

<sup>34</sup> Tomado de: <http://www.stormpages.com/marting/lasuerteechada.htm>. Consultado el 25 de enero de 2008.

Pastrana –colérico decían los medios- ordenó el retorno de los negociadores del gobierno que se encontraban en los Pozos, sede de los diálogos; que la secretaría jurídica preparara las resoluciones para levantar la zona de distensión, derogar el estatus político otorgado a las FARC y solicitar a la Fiscalía la reactivación de las órdenes de captura contra los miembros del secretariado. El presidente también solicitó a la cúpula de las Fuerzas Armadas y al director del DAS que llevaran a su despacho los informes recopilados sobre los controles impuestos en el área periférica de la zona de distensión y las informaciones de inteligencia sobre lo que ocurría en el territorio desmilitarizado (Ibídem.)

En el medio río Caquetá las FARC desde hacía unos meses tenían el control sobre la pista de aterrizaje, y habían decidido dinamitar el radar de la aeronáutica civil, incomunicando así la región del aterrizaje de cualquier vuelo comercial. Durante todos los meses de 2002 en los asentamientos del medio río Caquetá se vivió una situación de desasosiego, pues se temía la llegada repentina de tropas del ejército, y como decían algunas mujeres uitotas, *“el temor era que quedáramos en medio del combate”*.

La guerrilla no dejaba que ninguna persona saliera de la zona y el medio Caquetá devino en una zona de confinamiento. Los guerrilleros y guerrilleras, despabilados e intranquilos, tomaron posiciones de alerta, no dudaron en tomar decisiones sin conciliar con ninguna autoridad indígena, cesaron los diálogos prolongados con los habitantes locales, su autoridad se templó y las desconfianzas se endurecieron. Los funcionarios del SINCHI<sup>35</sup>, meses antes, habían recibido la orden de retirarse, igual los empleados de la fundación TROPENBOS<sup>36</sup>; los representantes de la fundación GAIA<sup>37</sup> cesaron sus actividades en la

---

<sup>35</sup> Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas – SINCHI -.

<sup>36</sup> Tropenbos International (TBI) es una organización no-gubernamental (ONG) con sede en los Países Bajos. Su función es contribuir a mejorar la gestión forestal para las personas, la conservación y el desarrollo

zona y el equipo de trabajo de la fundación Puerto Rastrojo<sup>38</sup>, que trabajaba en la zona de Chiribiquete abandonó sus actividades. He aquí las circunstancias que impone la guerra.

La guerrilla inició tácticas de retirada y retaguardia, y para ello se apropió del tractor de un comerciante, igual que con la remesa almacenada en las bodegas de algunas tiendas de Araracuara y Puerto Santander. Lo mismo hizo con las herramientas y un motor de navegación que pertenecía al Instituto SINCHI.

Los rumores de la llegada del ejército empezaron a circular. Un hombre uitoto de Araracuara narra así cómo se recibía la resonancia de estos rumores iniciales:

Resulta que, pues nosotros como siempre por ahí pescando, ¡pero usted sabe que la gente es gente!, y les decían: “¡que el ejército está en Berlín!”<sup>39</sup>, y que ¡qué va! “¡Que sí, que salieron de Chorrera y llegaron a Berlín!”, “¡y quéé!”, “¡Que entraron por el Igará-Paraná!”, pero nadie creía. (Diálogo con R.P. Hombre uitoto. Araracuara. 2007)

Los rumores sobre la llegada del ejército a la zona y el estallido de combates, aumentaban cada vez más sus niveles de certeza, y éstos a su vez se vinculaban con la producción común del temor en muchos de los habitantes. Aquí resulta explícito cómo un evento de carácter nacional, como la ruptura de los diálogos de paz entre el gobierno y la guerrilla, incide de manera directa en el seno de la vida local. La ruptura de la mesa de negociación y la retoma militar del Caguán, repercutió en cada uno de los pobladores al

---

sostenible de los bosques tropicales. Tropenbos opera en Colombia, Ghana, Indonesia, Suriname y Vietnam; también ha trabajado en Camerún, Costa de Marfil y Guyana.

<sup>37</sup> La Fundación Gaia Amazonas es una ONG colombiana que trabaja conjuntamente con las comunidades y organizaciones indígenas, para el desarrollo de la conservación de los bosques amazónicos.

<sup>38</sup> La Fundación Puerto Rastrojo (ONG) desarrolla actividades de investigación y conservación de los recursos naturales en la Amazonia Colombiana.

<sup>39</sup> Asentamiento uitoto sobre el río Caquetá ubicado al noroccidente de Araracuara.

exponerlos a una riesgosa experiencia de peligro, desarreglando las relaciones sociales apenas enhebradas entre la guerrilla y la población local. Como lo señala Linda Green (1995: 105), el temor y el miedo derivados de una cercana experiencia de violencia, desestabiliza los vínculos colectivos, aturde física y emocionalmente las afinidades sociales, o en las mismas palabras de Green (1995) la amenaza de la violencia desnaturaliza el orden social.

Hacia el mes de noviembre de 2003, existían serios presentimientos de que el ejército llegaría al medio río Caquetá. Una mujer muinane cuenta aquellos momentos:

Nos reunimos todos en el televisor de Puerto Santander, el único que hay, en una tiendita, a mirar que en el noticiero decían que el ejército entraría a la zona de despeje y a todos estos lados. Ya se sabía que venían soldados por arriba, desde Tres Esquinas, otros que venían desde Leticia (...) Nadie decía nada, todos con miedo de lo que iba a pasar. (Diálogo con L.M. Mujer muinane, Bogotá. 2008).

El ejército efectivamente llegó al medio río Caquetá, a través del batallón contrainsurgente de Montería, *“un nueve de noviembre de 2003, no se me olvida esa fecha porque ese día estaba bautizando en la capilla de Puerto Santander a mi niña, cuando el ejército llegó y dijeron que eran ellos”* (Diálogo con L.M. Mujer muinane, Bogotá. 2008). Cuando el ejército llega, la guerrilla ya se ha replegado. Las operaciones del ejército en la zona se bautizaron como “La Operación Libélula” y “La Operación Rastrillo”.

La fuerza aérea inicia operaciones en el área. Bombardea la pista de aterrizaje de Araracuara para destruir supuestas minas. Un hombre uitoto narra este episodio de la siguiente manera:

Cuando empezaron a bombardear, nosotros estábamos allí parados mirando, mirando cómo le echaban candela a esos campamentos de ellos [la guerrilla] por allá. Y de pronto, vino un guerrillero y nos dice: “¡Paisano!, ¿qué están haciendo?” Y nosotros pues encantados mirando cómo caía esa candela. Y dijo: “Bueno, váyanse para sus casas porque si algo pasa nosotros no somos responsables de nada”. Y en ese momento los guerrilleros ya se estaban trasladando. ¡Pero los manes muy relajados mano!, no se les veía la preocupación. A nosotros sí. Todos imaginábamos que eso iba a seguir así. (...) La guerrilla salió calladita, ahí nomás delantico de ellos [el ejército]. ¡Y después empieza a disparar esa marrana [avión fantasma] poro todo lao mano!, allá alrededor de la pista. Todo mundo quietico. Y después desactivaron unas minas. A nosotros nada nos pasó, a ellos sí, eso se dieron plomo por allá en la Gamitana [río Yarí]. Pero aquí estamos protegidos, allá eso sí se dieron candela. (Diálogo con R.P. Hombre uitoto, Araracuara. 2007)

Con la posesión presidencial de Álvaro Uribe Vélez el 7 de agosto de 2002, y dentro del marco de su política de Seguridad Democrática, las operaciones militares del Plan Colombia y el Plan Patriota se intensifican en la zona. El ejército ocupa el área, y muchos uitotos, muinanes, andokes y nonuyas que asumieron la presencia de la guerrilla como un hecho irreversible, vieron llegar a sus *comunidades gente con camuflado y con armas, con las mismas botas, y los saludamos como ellos siempre saludaban*. Narraba un hombre muinane:

“Qui’hubo camaradas”. Algunos paisanos que estaban pescando, incluso los transportaron en sus botes de un lado al otro del río, y cuando le daban las gracias,

el paisano les decía: “de nada camaradas”. ¡Pero cuál camaradas, ellos empezaron a decir que eran el ejército! (Diálogo C. N. Hombre muinane. Bogotá, 2008)

Se repite de esta manera, el encuentro de los pobladores locales con la imagen difusa del nuevo grupo armado que llega a sus territorios. *“Uno ya no sabía con quién estaba hablando, uno prefería no hablar con nadie, ni mirar a nadie, ya ni sabíamos quién era guerrillero y quién era del ejército. Mejor se quedaba uno calladito dentro de la casa”* (Diálogo con L.M. Mujer muinane, Bogotá. 2008). Así narraba una mujer muinane, los efectos perturbadores causados por la alternancia de grupos armados enemigos en el seno de su vida diaria<sup>40</sup>.

La semejanza inicialmente percibida entre grupos armados, que a fin de cuentas resultan enemigos de guerra, suscita que el conflicto armado, en tanto experiencia social, se exprese bajo modalidades ambiguas, bajo hechos quizá vacilantes, lo único seguro entre los pobladores es que se trata de grupos armados enfrentados que se han agregado a sus relaciones sociales y a su historia. El conflicto armado reorganiza la vida colectiva en un espacio de lo contingente, de la acción repentina, de la tragedia fortuita, en un espacio del combate inesperado, de los hechos inciertos.

Así pues un hombre uitoto narra la equivalencia de la condición militar de los grupos armados, sin importar su adscripción política; para este hombre la “gente armada”, guerrilla y ejército, son simplemente agrupaciones de hombres que actúan bajo la disciplina militar:

---

<sup>40</sup> Como en la adaptación cinematográfica que David Lean hizo de la novela del escritor ruso Boris Pasternak, *El Doctor Zhivago*; un comisionado de una unidad del ejército partisano le pregunta a una campesina que huye de la guerra: “Camarada, ¿Adónde va?, ¿estás huyendo de alguien, camarada? Y ella turbada contesta: “Soldados”. – “Soldados rojos o soldados blancos”, vuelve a interrogarle el comisionado, y ella impactada dice: “¡Soldados!”

El ejército y la guerrilla no tienen nada de diferencia, si todos reciben órdenes militares, *fia okuika*, todos ellos tienen disciplina militar, entonces ¿qué diferencia puede haber? Si eso no fuera así, entonces la guerrilla no estuviera a la altura de la disciplina militar del estado. Tienen la misma estrategia de pelear, de dañar... (R.P. Hombre uitoto. Araracuara. 2007)

Ahora la autoridad armada dejó de ser la guerrilla, y pasó a ser el ejército. Las fuerzas militares oficiales son ahora los que imparten órdenes, controlan el territorio, patrullan, imponen restricciones, y lo más predecible, como lo atestigua la historia de nuestro conflicto armado en Colombia, es que el ejército al llegar a un área donde antes estuvo la guerrilla, actúa bajo una ciega sospecha creada: todos los pobladores son subversivos.

Cuando la guerrilla hace presencia en una zona y luego se repliega, sobreviene una especie de sospecha infundada contra la población civil por parte de las fuerzas oficiales, aquella de que quienes están, aun cuando pueden ser sus habitantes naturales, son señalados de ser un rezago de la retaguardia “enemiga”.

De esta manera se inició una campaña de control social y criminalización contra muchos pobladores locales. Esto hace pensar que para el caso de Araracuara, cuando el ejército señala y criminaliza, confirma la presencia de un estado represivo en el seno de la vida de la Gente de centro. Así se ha expresado el poder del estado en el medio río Caquetá, siempre haciendo presencia “*gente armada*”, instituciones carcelarias y represión<sup>41</sup>.

---

<sup>41</sup> En una nota de prensa de septiembre de 2004, emitida por el Ministerio de Defensa, en cabeza del aquel entonces ministro Jorge Alberto Uribe se lee: “El funcionario [ministro] sostuvo que aunque **este sitio de la Amazonía está poco poblado** y tiene el suficiente número de uniformados para prestar seguridad <<esta base da la posibilidad de cubrir un territorio cercano a la frontera y un territorio cercano a las zonas donde los

## Consideraciones finales.

La violencia política, la lucha entre subversión y fuerzas oficiales desperdigadas a lo largo del territorio nacional, quizá son el indicio de que ciertos procesos de integración territorial y social característicos del estado se encuentran en marcha (Tilly 1992; Elias 1986. En. Bolívar 2003: 7). Rebatiendo aquella idea fecundada por Hobbes de que las sociedades sin estado se hallan en una condición de guerra de todos contra todos, en las sociedades amazónicas la proclividad a una supuesta guerra generalizada, no hace parte, actualmente, de la estructura de sus relaciones sociales. La guerra que hoy se encuentra en las sociedades amazónicas, no es más que la prolongación armada de las luchas entre insurrección y las fuerzas militares estatales; una guerra alentada por unas razones objetivas que han marcado la historia nacional, y recrudecida, funestamente, por los dividendos económicos que de allí se derivan para algunos estamentos sociales<sup>42</sup>.

Aquí cobra relevancia no perder de vista que la guerra que se prolonga hacia los territorios amazónicos hace parte de los conflictivos procesos que arrastran consigo la construcción del estado en Colombia. Pero quizá lo más importante, es pensar que los protagonistas de la guerra han llegado a la vida de la Gente de centro estableciendo interacciones económicas, sociales y culturales; la llegada de la guerrilla y posteriormente del ejército a la vida local, es una experiencia social e histórica, experiencia que es vivida

---

bandidos han estado deforestando y causando daño a la ecología>>. Uribe señaló que éstas son zonas que el Gobierno ha tenido abandonadas en el pasado y que la presencia de la Fuerza Pública es la mejor forma de mostrar nacionalidad <<con el control del territorio y la presencia de la Patria en todos los rincones de ella>>”. (Ver: Anexo 2. Nota de prensa. Ministerio de Defensa. Septiembre 3 de 2004. “*Gobierno reconstruirá base militar y pista en Araracuara, Caquetá*”. Tomado de: <http://www.ejercito.mil.co> Consultado el 3 de nov. de 2006. Énfasis mío).

<sup>42</sup> El gasto militar para la guerra se ha disparado, llegando actualmente a 6.5% del PIB, esto es más de 60 billones de pesos, que equivale a la suma invertida en las esferas de la salud, la educación y el medio ambiente. (Ver José Fernando Isaza D. y Diógenes Campos R. 2007. *Algunas Consideraciones Cuantitativas sobre la Evolución Reciente del Conflicto en Colombia*. Universidad Javeriana, Bogotá. Y también: José Fernando Isaza D. y Diógenes Campos R. 2005. “Modelos dinámicos de guerra: El conflicto colombiano”. En: *Revista de la Academia Colombiana de Ciencias*. Vol. XXIX, N° 110, Marzo de 2005.



mediante los modos en los que se nombra, se interpreta y se afronta culturalmente a aquellos *otros* “hombres armados”. La experiencia del conflicto armado actual para la Gente de centro, no resulta tan distante a las experiencias históricas pasadas de la presencia de “hombres provistos de armas” en su territorio, llámense caucheros, soldados en guerra con Perú, guardianes penitenciarios, buscadores de pieles, traficantes de clorhidrato de cocaína, o bien, soldados norteamericanos.

A mi modo de ver, los pobladores del medio río Caquetá, uitotos, muinanes, andokes, nonuyas son sujetos políticos que han hecho del conflicto político armado que llegó a sus territorios, una experiencia social que han encarado en su condición de sujetos culturalmente diferenciados.

Como reflexionaba un hombre muinane, entrado en años, desde el banco de su mambadero:

La guerra se entiende como el enojo de la gente de la cabecera, de sus hijos y de su abuelo, el abuelo del hacha (¿presidente de la república?). Por ejemplo, cuando el abuelo del hacha se enojó, se vino el combate, la llegada del ejército, la pelea con la guerrilla, la llegada de las bombas y la llegada del Plan Colombia. (Diálogo con A.S. Hombre muinane. Araracuara. 2007)

Un hecho derivado de la extensión del conflicto político armado al territorio de la Gente de centro, es que éste se traslada a la vida de los pobladores a manera de representaciones, narrativas y lenguajes que logran hacerlo comprensible, explicable, lo hacen memoria y parte constitutiva de su historia, de la historia de su vida cultural. Al conflicto armado, a la presencia de grupos armados, se le reasignan significados propios de

los marcos culturales locales. Pero esto será un asunto que se abordará en capítulos siguientes.

No está de más decir que las sociedades amazónicas actualmente han sido acreedoras de un forzado e idealizado pacifismo, retratadas en manuscritos etnográficos, guías turísticas y audiovisuales como las detentadoras de una angelical vida social. Es ingenuo excluir del campo de las relaciones sociales el desacuerdo, la pelotera, la desobediencia y la riña, tan constitutivos a la vida social como las celebraciones ceremoniales o los gestos de solidaridad. Antes que acreditar una imagen entrañable y amorosa de la vida amazónica, quisiera recalcar en su condición de *civiles*, de poblaciones inermes, de sujetos políticos culturalmente diferenciados que experimentan a su modo los desenlaces del conflicto político armado que han logrado prolongarse hasta sus territorios.

## Capítulo 2.

### Narraciones sobre la presencia de guerrilla y ejército. La política de la distinción.

“La poesía fascista tuvo éxito dónde el racionalismo liberal se destruyó a sí mismo. Pero lo que señalaría un camino fuera de este atolladero es precisamente lo que está tan dolorosamente ausente en los relatos del Putumayo [la Amazonia], es decir, el modo narrativo de los mismos indios. El engreimiento antropológico último, la antropología en su momento más elevado, realmente redentor, es rescatar la ‘voz’ del [junto al] indio en la oscuridad del dolor y del tiempo. De lo representado vendrá lo que derribará la representación”.

Michael Taussig (2002 [1987])

En este capítulo pretendo dar respuesta a dos preguntas; la primera: ¿De qué manera los uitoto, muinane, andoke y nonuya del medio río Caquetá construyen las diferencias culturales sobre sí mismos y los protagonistas de la guerra que hacen presencia en su territorio? Y la segunda, que no dista mucho de la primera: ¿qué recursos culturales emplean para tomar una posición como sujetos diferenciados?

Estas preguntas arrastran consigo una interpelación sobre aquella idea que entiende la violencia derivada de los conflictos armados, como si fuese externamente impuesta sobre desprevenidos y por lo tanto *inocentes civiles* (Kalyvas 2004). Antes que concebir a los llamados *civiles* como objetos de la violencia, quisiera subrayar en la capacidad de los habitantes locales de participar como sujetos provistos de recursos culturales con los que encaran las experiencias del conflicto (Kleinman *et al.* 1997: xiii)

Vinculado con lo anterior, vale la pena aclarar que los pobladores indígenas del medio río Caquetá, la Gente de centro, aun cuando pueden ser percibidas en la condición de víctimas que han visto llegar hasta su vida social la prolongación del conflicto político armado, no han de ser considerados víctimas hundidas en la derrota como actores sociales, o bien, vencidos como sujetos políticos. Al mismo tiempo, si rechazo esta idea de las víctimas como “objetos pasivos de la violencia”, no estoy queriendo alimentar aquel equívoco que culpabiliza las víctimas deduciendo que su acción política es inducida por

presión de los grupos armados. Lo que estoy queriendo decir es que los uitoto, muinane, andoke y nonuya han afrontado la presencia de la guerrilla y el ejército en su territorio mediante sus recursos culturales<sup>43</sup>; no sólo han experimentado el conflicto armado a través de sus prácticas sociales, sino que lo han narrado mediante su pensamiento y su lenguaje. Por lo tanto, no encuentro acertado ver a la Gente de centro como víctimas que vivieron el conflicto armado despojadas de sus capacidades culturales y sus lenguajes (Das y Kleiman 2000) con los cuales lo experimentaron y lo narraron. De ahí que conciba a los habitantes del medio río Caquetá no sólo como sujetos políticos provistos de la responsabilidad de actuar y pensar sobre su propia existencia frente al conflicto político armado, sino también como sujetos que aportan un relato verídico (Wieviorka 2006: 64) sobre la historia de construcción de la guerra colombiana en las localidades amazónicas.

Así pues para intentar despejar los interrogantes que he señalado arriba he optado por indagar, inicialmente, cómo la Gente de centro piensa, nombra y representa a los protagonistas de la guerra que han llegado a hacer presencia en su realidad local. Después intentaré poner al descubierto cómo los pobladores locales se definen a sí mismos en relación a los grupos armados, empleando para ello sus marcos conceptuales, con los que piensan y juzgan moralmente las experiencias de su vida social y su relación con la naturaleza –*el monte*- y los animales. Más adelante, en consecuencia, tendré la posibilidad de dar cuenta que los recursos culturales que emplea la Gente de centro para experimentar y afrontar el conflicto armado, expresan, a la vez, su acción política como sujetos

---

<sup>43</sup> Por recursos culturales pueden entenderse el conjunto de prácticas (económicas, religiosas, familiares, ceremoniales) y los discursos (ideas, nociones, representaciones, conceptos) ligados a tales prácticas que las personas ponen en marcha no sólo para reproducir su modo de vida, sino también, llevadas a cabo para afrontar y otorgarle sentido a hechos y circunstancias extraordinarias. Cabe anotar que los recursos culturales son compartidos por los sujetos, es decir, generan la pertenencia a una colectividad. Por lo tanto, si tales recursos culturales se llevan a cabo para representar y asumir culturalmente hechos históricos circunstanciales (como la guerra), vale la pena pensar que los recursos culturales constituyen los orientadores de la acción política.

culturalmente diferenciados. Para finalizar no quisiera prescindir de una discusión importante: si los pobladores locales establecen una serie de distinciones culturales con los actores armados, ¿qué sucede con aquellos jóvenes que por una u otra circunstancia se adhirieron, duradera o fugazmente, a la vida de algún grupo armado? Al final del capítulo, por consiguiente, me dedicaré a discutir el hecho circunstancial que motiva a algunos jóvenes a irse a un grupo armado y, cómo tal decisión es pensada y representada por otros miembros de la sociedad.

De igual modo, cabe advertir que este apartado estará atravesado por una idea central: aquella de que los conflictos armados se trasladan a la vida de las personas a modo de representaciones y lenguajes que los hacen *narrables*, a modo de ideas, de conceptos, de marcos interpretativos que logran transformar las circunstancias del conflicto en una forma de experiencia social explicable (Kleinman *et al* 1997: ix; Bolívar y Flórez 2004) e interpretable desde el ejercicio de sus prácticas de trabajo y pensamiento.

### **¿Quiénes son los guerrilleros? Vida social y narrativas sobre la presencia de “gente con armas”.**

*“Los guerros tienen otra mentalidad, otro reglamento, otra ley, huelen distinto, tienen armas, tienen camuflado, son otra gente que no es de aquí”* (L.N. Hombre uitoto. Araracuara. 2007). La afirmación de este hombre uitoto de Araracuara, no sólo hace notorio el principio de distinción entre combatientes y no combatientes<sup>44</sup>, sino que reconoce en el guerrillero unos atributos específicos a través de los cuales logra situarlo en una condición

---

<sup>44</sup> Ver: Convenio de Ginebra relativo a la protección debida a las personas civiles en tiempo de guerra (Convenio IV) Aprobado el 12 de agosto de 1949 por la Conferencia Diplomática para Elaborar Convenios Internacionales destinados a proteger a las víctimas de la guerra, celebrada en Ginebra del 12 de abril al 12 de agosto de 1949. Entrada en vigor: 21 de octubre de 1950. Ver también: Protocolo adicional a los Convenios de Ginebra del 12 de agosto de 1949 relativo a la protección de las víctimas de los conflictos armados sin carácter internacional (Protocolo II).

de sujeto culturalmente distinto. En muchas ocasiones pude escuchar a hombres y a mujeres uitoto hablar de la importancia primordial de sus prácticas agrícolas, ceremoniales y religiosas que constituyen marcadores identitarios de su vida como *indígenas* amazónicos. Éstos contrastan con la construcción de los guerrilleros en tanto sujetos sociales, que son el resultado de circunstancias vivenciales diferentes en las que han interiorizado e inscrito un conjunto de creencias, de prácticas, de valores que sirven como sistema de referencias comunes y distintivas (Bourdieu 1994).

Uno de los ámbitos sociales que estructura la vida indígena, quizá con mayor trascendencia, es el ámbito del trabajo agrícola, del trabajo en la chagra y en el monte. Para la Gente de centro el dominio del trabajo agrícola constituye un núcleo cultural que no sólo confiere identidad social (Griffiths 1998), sino que se encuentra indisolublemente ligado a los modos de sociabilidad, a las prácticas ceremoniales, a la representación de la naturaleza, al sistema de creencias y de pensamiento (Griffiths 1998, 2001; Candre y Echeverri 1993; Echeverri y Gasché 2003).

Los guerrilleros y guerrilleras, por su parte, no participaban de las actividades productivas en la chagra, desconocían los modos locales de producción de alimentos, hecho que ante la percepción de algunas mujeres uitoto los *guerros* no eran *dájjiraima* (hombre trabajador) ni *dájjipirede ringo* (mujer trabajadora); eran hombres y mujeres que “trabajaban de otra manera”, por lo tanto carecían de *jiépue úai* (palabra de trabajo), hecho que los apartaba de las prácticas y saberes asociados al trabajo y por implicación no lograban ser partícipes de los modos de vida locales. O en las palabras de aquel hombre uitoto: “*los guerros son otra gente, gente que no es de aquí*”.

El trabajo agrícola entre *kígípe urúkí* – la Gente de centro - no sólo implica una serie de saberes y prácticas sobre el uso de la tierra y la naturaleza. La actividad productiva no se agota en la *jiépue úai* (palabra de trabajo), no sólo se restringe a las actividades de tumba y quema de la chagra, sino que el trabajo marcha y prosigue sobre otros planos culturales, como el de los cuidados y el crecimiento de los hijos, de los parientes, ya que entre los uitoto, por ejemplo, se habla de *jebúiya úai* (palabra de crecimiento, palabra de producción).

Una vez se han asegurado los alimentos, cuando se logra una exitosa cosecha y se enseña a los hijos el trabajo hortícola y la producción de yuca, de maní, de coca, de tabaco, de frutas, sobreviene *komúiya úai* (la palabra de vida), una palabra para buscar el crecimiento de los parientes, para vivir con salud, para enseñar a los hijos las reglas del trabajo, enseñar cómo vivir tranquilamente. El trabajo constituye una parte crucial de la experiencia y la realidad vividas, el trabajo arrastra consigo el logro de las virtudes morales (Griffiths 1998, 2001). Aquí se entiende por qué el ciclo vital del trabajo conduce a hablar de *komúiya rápue* o *rápue*<sup>45</sup> (palabra de sabiduría, palabra de enseñanza), palabra para proyectar un baile, palabra para contar historia, para enseñar “mitos”, palabra para educar y vivir alegremente (Candre y Echeverri 1993: 161, 162,163).

---

<sup>45</sup> De acuerdo con Echeverri (1993: 161,162) la traducción del vocablo *rápue* entre los uitoto *nípode* o *rafue* entre los uitoto de habla *mínika*, puede dar cabida a acepciones como “palabra” o como “cosa”. Sin embargo “Rafue no se refiere, de hecho, ni a una <<palabra>> ni a una <<cosa>>, rafue es la actividad mediante la cual las palabras se transforman en cosas –es el movimiento de lo deseado a lo real a través del tiempo. Este movimiento está sintetizado en las dos raíces que forman el vocablo rafue: raa <<una cosa>> e ifue <<algo que se dice>>. Cuando la actividad de rafue apenas comienza, se manifiesta como <<palabra>> - una palabra que nombra lo que busca, una palabra con <<poder>>; hacia el final de la actividad, rafue se manifiesta como <<cosas>> -comida, cacería, criaturas, [baile] etc., lo que se buscaba.”

Una de las traducciones iluminadora sobre el vocablo *rafue* fue dada por Absalón Arango, cacique uitoto de la colectividad de “*Moníya Amena*” en Leticia, quien afirmaba: “rafue quiere decir proyección, la proyección de la obra que quiero concluir” (Absalón Arango. Leticia. 2007).

Aquellas personas que no tuvieron la oportunidad de contar con la presencia de sus padres que les enseñaran las prácticas y conocimientos del trabajo hortícola, aquellos que no han recibido la formación y las enseñanzas sobre la naturaleza y la vida en sociedad, son concebidas como *jaigénik*<sup>46</sup> (huérfanos). Aquí se descubre de paso por qué a los guerrilleros y a los militares se los describía como huérfanos, como *jaigénik*. Así lo explicaba un hombre uitoto de Araracuara:

Fíjese que la guerrilla y el ejército son huérfanos, no están junto a sus padres, ni junto a sus madres, son huérfanos, están recorriendo monte fuera de su familia. No tienen chagra, no tienen casa, no tienen mambeadero, no tienen nada, los mandan otras personas, viven bajo el mando militar, tienen <<otros>> papás que los guían, son mandados. **Fia okuika**: Están bajo el mando de otros, los mandan, son mandados, viven bajo el mando militar. (B.C. Hombre uitoto. Araracuara. 2007)

La disciplina militar que impartía la guerrilla se adhirió a las relaciones sociales diarias de los asentamientos del medio río Caquetá. Muchos habitantes observaban cómo entre los “*muchachos del monte*” funcionaban cuadros de poder, organismos de control, normas internas disciplinarias, toda una estructura organizativa que acataba órdenes político-militares. Las experiencias de los habitantes locales que observaban cómo operaba la disciplina militar dentro de la guerrilla y la creciente ocupación de su territorio,

---

<sup>46</sup> La concepción de huérfano entre la Gente de centro alude a aquellas personas despojadas de orientadores culturales. Sobre la idea de huérfano Echeverri (1993:212) precisa: “La expresión “los huérfanos” (*jaigénik*) se refiere a gente que vive con un grupo pero sin pertenecer a él; son gente sin padre ni madre – no tanto en el sentido literal como en el sentido social”. Y en una nota al pie afirma: “Esta expresión [huérfanos] es un remanente de tiempos antiguos cuando a jóvenes, que habían sido capturados en guerras con otros clanes, se les permitía vivir con el grupo captor, no como prisioneros sino como <<huérfanos>>. Ellos podían incluso contraer matrimonio pero no llegaba adquirir (sic) los mismos derechos que la gente <<propia>>. Hoy en día muchos viejos suelen decir <<todos somos huérfanos>>, porque después del tiempo del caucho muchos clanes perdieron su gente y sus capitanes, y han tenido que ir a vivir junto a otros clanes – como huérfanos.”



constituyó el material vivencial del cual se elaboraron nociones, conceptos y representaciones culturales de aquellos “otros” que habían llegado provistos de armas.

Esto lleva a pensar que las construcciones culturales que se hicieron sobre la presencia de la guerrilla y el ejército, como *jaigénikí* (huérfanos), como personas que sólo reciben órdenes, se desprenden de los instrumentos conceptuales con los que la Gente de centro produce su vida social. Cobra validez la idea de que las relaciones entre guerrilla y población local, se movieron sobre una clara frontera cultural, donde los “grupos armados” se presentaban como “simbólicamente pobres [rebajados]”, para utilizar una expresión de Todorov (1993).

De acuerdo con estudios de poblaciones en medio de conflictos armados en Tanzania-África e Irlanda, la autoridad derivada de los grupos armados y el ejercicio de su posible violencia, tienden a ser clasificados por las poblaciones locales en términos de nociones particulares de pureza e impureza cultural, de ideas morales y creencias míticas (Feldman 1991, Malkki 1995, Nordstrom y Robben 1995, Krohn-Hansen 1997). En este sentido un ejemplo sobresaliente de las formas de clasificación cultural que muchos pobladores uitoto, muinane y andoke del medio río Caquetá hicieron de la guerrilla y el ejército, es la que recrea a “*los muchachos de monte*”, justamente como *jatikí imakí* (gente de monte “parecidos a los animales”), adjudicándoles una serie de rasgos morales y sociales con los que resultan caracterizados y clasificados (metafóricamente) como “otra gente” carente de rasgos *humanos*:

La gente que se mete a la guerra es como animales porque viven en el monte, no tienen casa, no tienen chagra. Son como otra gente, animales, pues no tienen familia, no cultivan, no tienen maloka, andan por el monte, y como que sus

sentimientos son otros, pues no les importa meterse a pelear, a guerrear, a matar, son como otro cuerpo humano. (Gariraño. Cacique uitoto. Comunidad de Puerto Belén. Río Caquetá. 2007).

La manera de nombrar y clasificar a los *guerros* como “gente de monte”, como *jatiki imaki*, no sólo define una serie de cualidades humanas sobre sí mismos (tener casa, chagra, maloka, tener familia), sino que pone a circular nociones y categorías sociales, morales y ontológicas que construyen y representan la *–otra–* naturaleza humana de la guerrilla (*andan por el monte, son como animales, son otro cuerpo*).

Aquí hay toda una política de la distinción formulada sobre la base de los marcos culturales y de los criterios morales que se emplean justamente en la vida diaria para sostener las relaciones con la naturaleza, los animales y las personas con las que se convive, y que ahora han entrado en juego para describir y proveer de sentido a los *pairikoni*<sup>47</sup> (ejército, guerreros, gente armada), que ha llegado su territorio.

### ***Jatiki imaki* – “gente de monte”. Las metáforas de la moralidad.**

Durante los años de 1999 a 2002, la presencia de las FARC en el medio río Caquetá se expresó a modo de acercamientos protocolarios hacia las poblaciones locales. Algunos pobladores andoke y uitoto recuerdan que “*los muchachos del monte*” eran gente tratable, sociable. En aquellos primeros años la guerrilla convocaba reuniones donde exponía sus normas internas de respeto a las “poblaciones no combatientes” y pese a la presencia de su

---

<sup>47</sup> El vocablo *pairikoni*, de acuerdo con la explicación de un viejo uitoto del asentamiento de Monochoa, alude al movimiento que realizan algunos pájaros antes de incursionar en ataque sobre sus presas. El viejo uitoto decía: “Cuando salen las hormigas de cabeza roja de sus nidos en la tierra, empiezan a volar en el aire, y en eso llega el gavián o cualquier otro pájaro a comérselas, a atacarlas. De ahí viene *pairikoni*, a ese movimiento, a ese giro para atacar en el aire. Por eso es que también les decimos al ejército y a sus aviones *pairikoni*”.

autoridad como grupo armado, los días transcurrían con diálogos espontáneos “*con algún guerro*”. Los jóvenes se acercaban a un guerrillero con interés a preguntarle sobre su fusil AK47; en otros momentos algún guerrillero pasaba por alguna maloca a comprarle a una mujer un casabe; a veces los hombres y mujeres de las FARC presenciaban la preparación y la celebración de un baile en alguna maloca, incluso en un día de baile, se ofrecieron a ir de cacería para aportar con carne para la celebración, aun cuando “*los guerros*” jamás serían considerados ni *yaináma*, un socio de baile, ni *yainágo*, socia de baile, ni *nákoma*, hombre ayudante del baile; estos actos no despojaban a la guerrilla de su condición de sujetos diferenciados, “*de otra gente, gente que no es de aquí*”.

Las relaciones entre la guerrilla y la población local, apenas hilvanadas por las circunstancias de estar conviviendo y viviendo juntos, cambiarían drásticamente después del rompimiento de los diálogos de paz con el presidente Andrés Pastrana a inicios de 2002<sup>48</sup>. El descalabro sufrido por los diálogos de paz repercutiría en todos los planes organizativos de los frentes guerrilleros y, en consecuencia, las relaciones sociales y el comportamiento con las *comunidades* locales recibirían los sacudimientos propios de un inminente combate militar. Las circunstancias que impone la guerra trastocarían aquella inicial *camaradería* guerrillera y los pobladores locales empezarían a reconocer en “*los muchachos del monte*” otro comportamiento, otra actitud *social*. Como recuerda un viejo

---

<sup>48</sup> La ruptura de los diálogos de paz entre el gobierno Pastrana y las FARC incidiría en toda la zona de distensión y otras áreas de la Amazonia, agitando los planes organizativos de la guerrilla en la región. En entrevista con “El Espectador” (febrero 10 al 16 de 2008, pág. 5A), Consuelo Gonzáles de Perdomo, cumpliendo un mes de liberación de su secuestro, ofrece un breve panorama de lo que significó el rompimiento de la mesa de negociación al interior de las áreas de ocupación guerrillera: “*¿Pasó alguna vez por una situación que le produjera pánico?*”, le pregunta la periodista Cecilia Orozco. “*El día que se rompió el proceso de paz con el presidente Pastrana fue terrible para nosotros, en particular cuando él le notificó al país que iban a ingresar las Fuerzas Militares a la zona de despeje. Esa misma noche sentimos los bombardeos casi encima de nosotros y tuvimos que salir huyendo después de la medianoche. Me sentía en pleno campo de guerra*”. Esta situación se replicó en muchas áreas de presencia guerrillera, y el medio río Caquetá, meses más tarde no sería la excepción.

andoke aquellos momentos: “*Eso hablaban duro, daban órdenes entre ellos, se veían como bravos*” (E.A. Hombre andoke. Araracuara, 2007)

La orden gubernamental de “retoma del Caguán” imprimió en la vida guerrillera este estado de agitación, de despabilamiento. Esto hizo que cada guerrillero asumiera las precauciones que se deben tomar en el trance de un posible combate. Los pobladores locales por su parte sabían que el cese de los diálogos implicaba la llegada del ejército, por lo que previeron azarosos enfrentamientos.

El proceder guerrillero cambió, eventualmente, de los acercamientos sociales a una distancia desapacible. Algunos uitotos llamaban corrientemente a las FARC, los *jatiki imaki*, “gente de monte”, y como resultado de la fortuita transformación en las relaciones, los movimientos y el comportamiento guerrillero, tomó fuerza el hecho de que a los *jatiki imaki* se les comparara cada vez más con ciertos atributos morales propios de animales.

Cuando pregunté a algunos uitotos y andokes quiénes eran los guerrilleros, decían que eran “muchachos del monte”, *jatiki imaki*, pero a medida que avanzaba su respuesta iban aumentando gradualmente las descripciones comparativas entre los atributos morales de los animales y algunos de los comportamientos de la guerrilla.

Algunos de ellos [los guerrilleros] hablaban fuerte, mandando, gritando. Esa gente tiene su humor [transpiración], su actitud, su olor, como los animales. Uno a veces se sentía incómodo, como vigilado todo el tiempo, intranquilo. (Hombre andoke. Araracuara. 2007).

Dentro de la historia mítica uitoto *nipode*, en los mitos *jagai*, los mitos antiguos, prístinos, se revelan los lamentables errores que cometió la primera generación de animales, cuyo comportamiento hacía de la vida social y del trabajo asuntos embarazosos y penosos

(Griffiths 1998: 53). Los animales fueron sufriendo una gradual degeneración moral, pues se caracterizaban por comportamientos aborrecibles para los humanos, eran hostiles, perezosos, ansiosos, celosos, avaros, mentirosos, maliciosos, maldicientes (Griffiths 1998: 53).

Para muchos uiotos y muchos muinanes el monte y sus animales ofician una vida caracterizada por la conflictividad y la inmoralidad depredadora (Londoño 2004: 4). Las relaciones productivas y sociales entre Gente de centro y la naturaleza externa, plantas y animales, plantea una tensión donde el “afuera” (*jíno*), es la vida social de los animales marcada por el odio, la rabia, la ansiedad, contrastando con un “adentro” (*jóppo, jópopene*), donde se localiza el trabajo de la chagra, las relaciones familiares al interior de la casa, los bailes en la maloca y un cuerpo humano alimentado y formado con la cosecha derivada del trabajo humano, yuca, maní, coca, tabaco, ají, plátano, con la pesca y la cacería (Griffiths 1998:65, Londoño 2004: 5).

Resulta comprensible, siguiendo esta misma línea expositiva, cómo para la Gente de centro las enfermedades, sean físicas, emocionales o espirituales vienen del “afuera” (*jíno jatíkìmona*), “afuera del monte”, por obra justamente de los animales pecaminosos (Echeverri 1997: 147, Griffiths 1998: 66). De esta manera se organizan nociones territoriales sobre la base de una centralidad humana segura, apacible, contrapuesta a una exterioridad animal rencorosa y peligrosa (Ver tabla 1.) (Echeverri 1997, 1993, Griffiths 1998: 67, Londoño 2004: 5).

**Tabla 1. Las oposiciones nípode-uitoto entre el espacio humano y el espacio no-humano.**

Características del espacio humano. (Hogar/chagra/humanidad/virtud).	Características del espacio no humano (Monte/río/animalidad/malignidad)
<b>Dominio de arriba:</b> Origen reciente en el cosmos. Mundo post-mítico. La realidad de este mundo,	<b>Dominio de abajo:</b> Origen antiguo en el cosmos. Mundo mítico de características y eventos

definida por el trabajo físico y un reino humano distinto.	sobrenaturales.
<b>Chagra:</b> Donde se cultivan alimentos dulces, suculentos y nutritivos, que constituyen el pecho benévolo de la divinidad maternal.	<b>Monte:</b> Espacio no cultivado, potencialmente tóxico, agrio, provisto de plantas no nutritivas – visto como lo salvaje en contraste con las plantas de la chagra. También contiene fuentes minerales y flores productoras de néctar que se incluyen como parte del pecho dulce de la divinidad maternal.
<b>El “interior” limpio:</b> Libre de suciedad patógena. Predominio de luminosidad, de brisa agradable, de aromas energizantes y perfumes frescos y placenteros.	<b>El “exterior” contaminado:</b> Saturado con sustancias patógenas. Pesado, carente de olores aromáticos, podrido y con olores sofocantes.
<b>“Fríó”:</b> Dominio de las clases “verdaderas” de plantas sagradas de la chagra: coca, tabaco, yajé, aromáticas medicinales dulces y ortigas analgésicas.	<b>“Caliente”:</b> Dominio de las clases “falsas” de animales, de las plantas mágicas del monte que contienen poderes patógenos y sustancias que atontan, entorpecen, hipnotizan, enloquecen. Asociado a las clases de animales de “coca” y “tabaco”
<b>La luz del sol:</b> Normalmente se trabaja y se viaja de día.	<b>Oscuridad:</b> Normalmente se hurta, se vaga y se viaja por la noche.
<b>Espacio abierto:</b> Caminos despejados, clara visibilidad y libertad.	<b>Espacio cerrado:</b> Caminos enmarañados, bloqueados, recurrente obstrucción.
<b>Generosidad:</b> Impera el compartir, la mutualidad, la cooperación, la solidaridad.	<b>Avaricia:</b> Impera la tacañería, el egoísmo, la indiferencia, el mezquinar.
<b>Autoabastecimiento:</b> Trabajo físico con el que se logra un excedente autónomo de alimentos para el uso propio y el intercambio. Dominio de la verdadera <i>jiépue ríngo</i> , “mujer trabajadora”.	<b>Dependencia de otros:</b> Prevalece la holgazanería, el robo, el hábito del gorroneo y la falta de excedentes de comida. Dominio de la <i>jábo ríngo</i> , “la falsa mujer”
<b>Hogar seguro:</b> Una casa protectora, permanente, que ofrece cobijo y que simboliza el útero de la madre divina.	<b>Hogar inseguro:</b> Se resguardan debajo de la tierra, debajo de las hojas anchas del monte, dentro de los troncos de un árbol, etc.

(Tomado de: Griffiths 1998: 75. “Table 9. Nipóde-Uitoto oppositions between human and non-human space”. Mi traducción.)

Hablar, por lo tanto, de lo que debería ser un estilo de vida social moral entre los uitotos y muinanes, es hacer referencia a una vida de abundancia de frutas, de cacería, de alimentos de la chagra, de yuca, de coca, de tabaco, una vida de buena salud, buenas relaciones con parientes y otras personas, una vida de buen trabajo, de buen sueño, de tranquilidad; esto constituye la manifestación de una vida deseable, propia de aquello que los uitoto llaman *kibba urukí*, “la generación de la abundancia” (Echeverri 1993: 161, Londoño 2004: 5, Griffiths 1998).

Basta precisar, de acuerdo con Londoño (2004:5), cómo la moralidad entre los uitotos y los muinanes alude a *la evaluación de la acción con referencia a cualidades humanas correctas o incorrectas*. Así se entiende por qué cuando un joven o una joven se enferma se dice que tal padecimiento es resultado de su comportamiento equivocado (Echeverri 1997; 147). Las acciones consideradas inmorales son exclusivas de los animales, pero cualquier humano puede estar expuesto a incurrir en acciones moralmente incorrectas, como la rabia, la lujuria, la violencia, la pereza. Las dolencias sufridas son asociadas con el acto de exteriorizar sentimientos de animales, por eso se dice que los animales hablan a través de las personas, manifestando unas veces ira, otras tristeza, a veces odio y algunas otras aversión hacia parientes o amigos<sup>49</sup> (Echeverri 1997:247; 1993)

De este modo, se entiende cómo un conjunto de categorías sociales y morales derivadas de los marcos culturales y del pensamiento sobre la naturaleza y las relaciones entre humanos, se ponen a circular a manera de metáforas para nombrar y otorgarle sentido al comportamiento tanto de la guerrilla como del ejército una vez se estropean los diálogos de paz en 2002.

---

<sup>49</sup> Existe una prolífica discusión en el seno de la antropología “amazonológica” sobre la práctica de la socialidad y los significados sobre la naturaleza, justamente referidos al tema que he venido exponiendo en los párrafos anteriores. Inicialmente se han delineado dos posturas conceptuales: De un lado, aquellos que privilegian la convivencia y los sentidos de lo que es lo social en la vida indígena amazónica; enfocando su atención en las relaciones de la esfera doméstica, las relaciones de afinidad y los sentimientos de amor y generosidad que las median. De este primer enfoque son destacados exponentes los autores de la obra editada por Joanna Overing y Alan Passes (2000). De otro lado se perfila una perspectiva orientada a analizar la socialidad amazónica en términos de las relaciones de hostilidad, las tensiones de alteridad entre grupos interlocales, sacando a la luz el canibalismo, la guerra, la violencia y la depredación. Como paladines de este segundo enfoque sobresalen Viveiros de Castro (1996), A. C. Tylor (1996), Descola (1994a, 1996). Sin embargo tanto los voceros de la primera postura como los de la segunda, se han pronunciado sobre las ventajas argumentativas que sobrevienen cuando se admiten las tesis de la contraparte. Tal “punto medio”, o mejor, tales mixturas han ofrecido una amplia ruta conceptual sobre el análisis de la vida indígena amazónica. Para un acercamiento más detallado sobre este debate ver: Overing y Passes (2000), Santos-Granero (2000), Gow (1991), Griffiths (1998), Viveiros de Castro (1996), A. C. Tylor (1996), Vilaça (2002), Londoño (2004, 2002).

Aprovecho para aclarar en esta “nota al pie” que toda esta disquisición antropológica no constituye una preocupación insistente dentro de las intenciones de este trabajo.

Uno les dice [a la guerrilla y al ejército] *jatikí imakí*, gente de monte, porque duermen en el monte, van de un lao a otro. Uno dice *daíre imakí*, gente que vive debajo del monte, no se sabe de dónde vienen, andan por todo lado. Nosotros somos “gente”, aquí vivimos, aquí nacimos, aquí morimos, por eso somos gente. (B.C. Hombre uitoto. Araracuara. 2007)

Los grupos armados, especialmente las FARC, dentro del escenario de la guerra emplean la movilidad permanente como táctica guerrillera, y esta condición de traslación espacial es vista por algunos hombres uitotos, como “*gente que va de un lado a otro (...) andan por todo lao (...) duermen en el monte*”, lo que habilita una comparación entre la vida de los hombres y mujeres de las FARC y la vida de la Gente de centro, esta última provista de prácticas que corresponden a lo que debería ser una vida social y moral humana. De ahí que el hombre uitoto que narra termine afirmando: “*Nosotros somos gente, aquí vivimos, aquí nacimos, (...) por eso somos gente*”.

Cuando el ejército llegó al medio río Caquetá adoptó un comportamiento usual en aquellas zonas en las que antes hubo presencia guerrillera: desconfianza y agresividad con la población local. Las Fuerzas Militares asumían la sospecha infundada que muchos habitantes estaban vinculados con la guerrilla. Este señalamiento belicoso, es recordado por algunos pobladores *indígenas*:

Cuando llegó el ejército, eso eran como animales que llegaban y se movían por todas partes, eran bravos, gritaban y decían que aquí muchos estaban con la guerrilla. Se movían por el monte, y con ese camuflado no se ven en la selva, son gente de monte, gente con pintas que se ocultan en la selva. Son *úrubui*, perro de



monte, son como *rubî (rubîniãî)*, como tigres de monte. (E.M. Hombre uitoto. Araracuara. 2007)

Los impulsos de los hombres de las Fuerzas Armadas constituyeron un evento más en la historia del conflicto político armado que llegó al territorio de la Gente de centro. Muchos pobladores hicieron de los señalamientos de los que fueron objeto y del comportamiento valentón y brusco de los militares una reinterpretación dentro de un esquema profundamente moral (Malkki 1995: 55-56) de cualidades no humanas, de rasgos asociados a un comportamiento animal.

Una experiencia similar fue descrita por Pierre Grenand y Françoise Grenand (2000) entre los waiãpi de Guyana francesa. La presencia militar en el territorio waiãpi es oficialmente justificada por el control de las fronteras, donde los oficiales franceses cumplen obligaciones de entrenamiento antiguerrilla en colaboración con el ejército brasileiro.

Para los waiãpi los militares constituyen una categoría “peligrosa”, en la medida en que se componen de hombres de guerra movilizadas en tiempos de paz. Aunque los waiãpi no tienen dificultad en identificar en ellos líneas guerreras que le son familiares (grupos de hombres sin mujeres, vigiliã y guardas nocturnas, cocina rudimentaria, armas siempre listas), **resaltan claramente su animalidad**, que los torna incontrolables. (Grenand y Grenand 2000: 163. Mi traducción, énfasis mío)<sup>50</sup>.

---

<sup>50</sup> La interrelación entre poblaciones amazónicas y grupos armados, puede extenderse a la Amazonia peruana. Las relaciones entre Sendero Luminoso y el MRTA con los amueshas y también con los ashanincas del río Pichi, tuvieron desenlaces que vale la pena no perder de vista. Los ashanincas, por ejemplo, que se caracterizan por ser guerreros históricos, delegaron a treinta mil de sus hombres para que se enfrentara al MRTA en retaliación por la retención y ejecución de su líder por parte de esta guerrilla. (Ver: Santos Granero (1994) y Gros (2004)).

Invocando la sugestiva tesis de Liisa Malkki (1995), cobra validez afirmar que el ejercicio de la violencia por parte de algún grupo armado, tiende a ser clasificado por las poblaciones locales, en este caso la Gente de centro, en términos de nociones particulares de animalidad y humanidad, de moralidad e inmoralidad. Por lo tanto hay razones para fiarse de que la violencia que sobreviene con el conflicto político armado es construida culturalmente (Malkki 1995; Krohn-Hansen 1997), y lo que resulta aún más sugestivo es que esta construcción cultural de los actores armados y su violencia, tiene que ver con la construcción cultural que hace la Gente de centro sobre la naturaleza, los animales y la práctica de la socialidad.

De esta manera, a continuación, intentaré dar cuenta de que las poblaciones locales del medio río Caquetá, ante las circunstancias del conflicto, han puesto en acción su subjetividad, entendiendo a esta última como las experiencias vividas e imaginadas del sujeto que lo guían a la acción (Das y Kleiman 2000; Bolívar y Flores 2004). Un claro ejemplo de puesta en marcha de la subjetividad indígena local para afrontar la presencia en su vida de los protagonistas de la guerra, es el acto de fijar y reasignar al modo de vida de los hombres de las FARC y del ejército las categorías culturales con las que se nombran y

---

De igual modo en territorio ashaninka del río Ene (Amazonia peruana) predominan columnas armadas de Sendero Luminoso y bandas de narcotraficantes armados. Ante la ausencia de fuerzas militares en la zona, es la *“población la que asume la tarea de su propia autodefensa a través de las rondas ashaninkas: 41 comités con más de 3,600 ronderos indígenas, jóvenes o adolescentes ashaninkas, que realizan patrullajes para dar seguridad a sus propias familias”*. La reactivación de las operaciones de Sendero Luminoso en la zona, se debe a un plan de contención armada ejercida contra la compañía petrolera francesa ELF. (Tomado de: <http://www.eurosur.org/PROCAM/aviro-31.htm> Visitado el 28 de Septiembre de 2007).

También se ha conocido que el ejército norteamericano ha cooptado, entrenado y graduado a indígenas de habla ashaninka y quechua en operaciones para combatir –lingüística y políticamente- la influencia de la guerrilla de Sendero Luminoso. El ministro del Interior peruano, insistió: *“Los graduados [grado en el que se entonó el himno de los Estados Unidos] tienen el quechua como lengua materna y además dominan el idioma castellano. Su condición de bilingües les permitirá establecer una comunicación directa con los pobladores de las zonas rurales, favoreciendo una cultura de paz e integración.”* Un funcionario de la sección antinarcóticos de la embajada de los Estados Unidos en Lima, James Castillo, remata lapidariamente: *“Ahora reclutamos de la comunidad [ashaninka], para tener a la comunidad vigilándose a sí misma”*. (Tomado de: [http://www.quechuanetwork.org/news\\_template.cfm?news\\_id=4992&lang](http://www.quechuanetwork.org/news_template.cfm?news_id=4992&lang) Visitado el 28 de Septiembre de 2007).

representan a la naturaleza, al monte y la vida de los animales. Esta forma de construir y representar culturalmente a los actores armados a través de los recursos del pensamiento y el lenguaje, establece una firme distinción entre sí mismos y aquellos “hombres armados”, justamente esto es lo que pretendo llamar *la política de la distinción*.

### **La política de la distinción.**

Cuando dialogaba con algunos hombres adultos uitotos sobre la presencia de gente armada en su territorio, era recurrente el empleo de categorías morales referidas a los atributos sociales de los animales, y que circulaban a modo de metáforas en la comunicación para hacer referencia a los “grupos armados”. Un hombre uitoto decía:

Los guerros tienen sus trochas, sus caminos, son como la boruga, como el gurre, ellos tienen su propio camino. Son como *úaiyogaĩ*, gente que viene y se va, gente que no dice nada, que no se queda a mambear, ellos tienen otro pensamiento. (L.N. Hombre uitoto. Araracuara. 2007).

En conversación con otro hombre uitoto, éste describía a los soldados como personas que no sienten curiosidad por los saberes y los conocimientos de la Gente de centro:

A ellos [el ejército] no les interesa nada. Son gente que no piensa en nada de lo de aquí, son *dopíniai*, no les interesa nada, son gente que está en guerra. Se mueven por todo el monte, no tienen estabilidad, como los animales. (E.M. Hombre uitoto. Araracuara. 2007)

La utilización de categorías dirigidas corrientemente para describir las distinciones con la moralidad animal, se han revertido como herramientas culturales para construir una idea de las *propiedades humanas* de los “grupos armados”. Estas narraciones han servido de paso para proyectar las tensiones de alteridad existentes entre la Gente de centro como población no combatiente -y diferenciada - de los grupos armados y sus tejemanajes en el escenario del conflicto político armado.

Aun cuando dialogar sobre la presencia de la guerrilla y el ejército en el medio río Caquetá resultaba molesto y muchas veces un asunto inoportuno, en algunas de las conversaciones circulaban vocablos en lengua *nipode* uitoto con las que se designaban, quizá a modo de denominación cautelosa, a los protagonistas del conflicto. Recuerdo que en muchas charlas fortuitas cuando aparecía el tema de la presencia militar, se hacía referencia a los soldados como los *pairikoni*, gente armada, gente que está en guerra. En otras ocasiones en alguna charla repentina en medio de una minga, se hablaba de los militares como los *noikomini* (*minika*) o *noijumaki* (*nipode*), gente que puede utilizar la violencia, o grupo de personas con peligrosa autoridad. Pese a que concentré la atención en el vocabulario *nipode* uitoto que denota a los actores armados, son reiteradas las palabras en lengua muinane, andoke y yucuna para nominar a los protagonistas del conflicto armado. (Ver tabla 2.)

**Tabla 2. Palabras en algunas lenguas indígenas amazónicas con las que se designa a los “grupos armados”.**

Lengua <i>nipode</i> uitoto.	
<b>jatiki imaki</b>	Gente de monte. No tienen maloca, no tienen chagra, no tienen mambeadero.
<b>daíre imaki</b>	Gente que vive debajo del monte, andan por todo lado, gente que va de un lado a otro.
<b>pairikoni</b>	Grupo de personas armadas, gente que está en guerra.
<b>dopíniai</b>	Personas que no les interesa nada. Gente que tiene armas
<b>noikomini (minika) o</b>	Gente que puede utilizar la violencia, grupo de personas con peligrosa autoridad.

<b>noijumaki (nipode)</b>	
<b>úaiyogai</b>	Gente que viene y se va, gente que no dice nada, que no se queda a mambear, gente que llega y mira lo que se está haciendo y se va, gente que está buscando asuntos que nos son suyos, gente que se mueve de un lado a otro.
<b>úrubui</b>	“Perros de monte”. Como los militares, gente que se oculta en la selva, que viene a comer y se va.
<b>rubi (rubiniaí)</b>	Gente de monte, como los tigres, gente que sabe combatir.
<b>jirárobi / jirárede / jíramaki</b>	Pintados, gente con pintas (personas camufladas).
<b>mókkorede /mókkomaki</b>	Tener color verde. Grupo de personas con traje verde. Grupo de policías. Gente con camuflado.
<b>Lengua muinane</b>	
<b>bajimina</b>	Gente de monte, grupo clandestino.
<b>añimina’a</b>	Gente de candela, gente con armas, que pueden disparar.
<b>toomomina</b>	Gente con armas, no es clandestina. Policía, ejército.
<b>najémina’a</b>	Gente que trabaja con mercancías, que hace negocios.
<b>Lengua andoke</b>	
<b>yɣ efi siɬɬ</b>	Gente de pelea, gente que viene de la cabecera y de la bocana, gente que no sabe para dónde va, gente que no sabe nada nuestro pensamiento.
<b>d̥cheisiɬɬ</b>	Policía. Gente que captura, gente que amarra, los amarradores. También se habla que esta gente actúa por órdenes, gente que tiene armas y que capturan y amarran a las personas. Los amarradores <sup>51</sup> .
<b>duiɬɬ</b>	Gente quemadora, gente que tienen armas, gente de candela, ejército, grupos armados.
<b>dohɬɬ</b>	Civiles, comerciantes, gente de civil, los no indígenas que no portan armas, pero tienen mercancías.
<b>ɬdefuñõe</b>	Gente de monte.
<b>Lengua yukuna</b>	
<b>eja’wá pi’rena</b>	Gente de monte. Guerrilla.

Nombrar a los “grupos armados” con las categorías empleadas para describir el comportamiento moralmente incorrecto de los animales, no es más que un acto de reasignar sentidos culturales a las circunstancias presentes de ocupación armada, sea por parte de la guerrilla o del ejército. Justamente el acto de narrar, de exponer y nombrar los hechos de la historia y a sus protagonistas, brota, en este caso, de las bases culturales de la memoria, de

<sup>51</sup> Es probable que la palabra andoke *d̥cheisiɬɬ* se haya empleado inicialmente para denominar a los guardianes de la Colonia Penal de Araracuara (1938-1971), quienes se ajustan muy bien a los significados que ofrece este vocablo.

las nociones y los conceptos con los que la Gente de centro ha producido y reproducido su vida cultural. De esta manera se esclarece cómo tal memoria, tales nociones y tales conceptos de la vida local, inciden en la forma en que se resisten, se explican o se organizan las prácticas violentas o no violentas de los protagonistas de la guerra. (Aretxaga 1993: 223. En: Ramírez 2001: 149).

Aun cuando las prácticas y categorías que utiliza la Gente de centro para distinguir su moral y deseable modo de vida, de la malignidad del modo de vida animal, operan como instrumentos narrativos para establecer una clara diferencia entre sí mismos y los “actores armados”, definiendo, en consecuencia, toda una “política de la distinción”, resulta inquietante conocer qué sucede con aquellos jóvenes *indígenas* que por alguna circunstancia se adhirieron a la guerrilla o al ejército. ¿Qué motivaciones actuaron para que un joven uitoto, muinane o andoke afianzara su intención de sumarse a la vida guerrillera?, ¿o la vida militar?, ¿qué pensaron y cómo actuaron sus familiares, o los miembros de la *comunidad* ante tal decisión?

A continuación quisiera tratar brevemente algunas cuestiones sobre el reclutamiento, las percepciones sociales de éste y las explicaciones locales que recibe el acto de movilizarse hacia un grupo armado.

### **Irse a un grupo armado, o la suspensión de lo social.**

El trasegar histórico de la Gente de centro durante el último siglo, trajo consigo hechos contundentes, avasalladores, para su vida cultural. La llegada de las empresas extractivas de caucho y gomas, las incursiones apostólicas evangelizadoras, la instalación de la Colonia Penal del Sur, el arribo de comerciantes y traficantes de pieles, la

prolongación de la economía de la pasta de coca y la llegada de ejército nacional, del ejército norteamericano y de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia.

La economía de enclave cauchera instaló sobre la población local un control sobre su fuerza de trabajo asociado al peonaje y a la servidumbre, estableciendo el llamado sistema de endeude, en el que el patrón sujetaba a sus esclavos bajo deudas ininterrumpidas por mercancías anticipadas (Taussig 2002). El abuso patronal y las formas degradadas de trabajo se replicaron en las labores vinculadas al auge de las pieles y al auge cocalero.

En otras circunstancias algunos pobladores fueron contratados de carceleros y guardianes en la Colonia Penal de Araracuara. Otros fueron fieles lazarillos de los capuchinos evangelizadores y hubo quienes exploraron el trabajo de la pasta de coca. Pero quizá el hecho más inquietante fue que hombres *indígenas*, locales, se enrolaron como aliados de los capataces caucheros, fueron equipados de látigos, asumieron la actitud de verdugos y los llamaron los *boys*, los muchachos, o en lengua uitoto, los *muyai*, (sirvientes, ayudantes, traidores).

Ha sido persistente que cuando se aloja una fuerza externa de carácter económico, religioso, jurídico o político-militar en una localidad, debe contar con la población local como su sostén social para el logro de sus causas –sean éstas imaginadas como *nobles* o *perversas*. La población local, a veces con indecisión, otras con confianza, ha explorado experiencias sirviendo de fuerza de trabajo, de feligreses, de servidores o bien de *milicianos*.

Cuando las FARC llegan al medio río Caquetá, se acuerda con el Comité Regional Indígena del Medio Amazonas, CRIMA, un rotundo no al reclutamiento de población local. Son recordadas las palabras del comandante Perdomo, de quien se dice es un hombre uitoto- *gordito* y *bien negrito*-, cuando insistía: “*Les pido a los jóvenes que no se vayan a*

*meter a la guerrilla, esa es una vida muy dura. Mejor se quedan aquí con su gente trabajando”* (Diálogo con un hombre uitoto que reconstruyó las palabras del comandante Perdomo. Araracuara. 2007). Sin embargo, para muchos jóvenes *indígenas* existían aspectos interesantes y seductores al interior de la guerrilla, como la dotación regular de vestido, comida, implementos de aseo, el estatus regional que puede sobrevenir y “*las mujeres hermosas que tiene la guerrilla*”.

En una entrevista realizada por Uribe y Ferro (2006) al comandante Simón Trinidad en la antigua zona de despeje sobre el reclutamiento, éste sostiene:

Hay múltiples razones por las que entra un muchacho a la guerrilla: un muchacho o una muchacha que conoce la guerrilla y se entusiasma, porque le gustó la vida que uno lleva como guerrillero, porque lo ven a uno con una disciplina, porque lo ven a uno haciendo el esfuerzo, porque oyó hablar bien de la guerrilla, porque cree que la guerrilla le va a resolver sus problemas, porque la guerrilla está al servicio del campesino, porque está desempleado, porque lo dejó la novia. (Uribe y Ferro 2006:72)

En Araracuara, por su parte, algunos jóvenes uitotos me compartieron su percepción sobre las mujeres de la guerrilla:

Había un comandante, Diego, manimuñeco le decían, porque había perdido una mano, y tenía como el brazo de un maniquí, una prótesis, eso, ¡¡y tenía a su lado unas guerrilleras muy bonitas mano!! Le decíamos que nos dejara charlar con las guerrilleras, a uno le daban ganas de irse por estar con esas muchachas. (Araracuara. 2007).



Para muchos jóvenes del medio río Caquetá, la exploración al acercamiento de la vida guerrillera pasaba por la conquista de una mujer. De otro lado, muchas de las madres de estos jóvenes decían que si ellos quieren irse a la guerrilla es porque son "*personas que no quieren trabajar, que no quieren ayudar en la chagra, que no mambean, que no se sientan con los viejos en los mambeaderos, son rebeldes*". En entrevista realizada a un indígena del medio río Caquetá desmovilizado de las FARC (El Tiempo. agosto 18 de 2007), éste asegura que ingresó a la guerrilla porque: "*Quería llegar a ser comandante de frente para poner a mi familia a vivir bien. Yo sé que los comandantes manejan buena plata*".

Con la discreción que implica dialogar con los pobladores locales sobre estos asuntos, una mujer uitoto, gran trabajadora, chagrera ejemplar y respetable, me decía en voz baja:

Si a un joven le nace irse a la guerrilla, es porque no escucha a sus padres, no escucha de trabajo, no escucha historia, enseñanzas, no hace caso, entonces ¿dónde queda la educación, la cultura? (Araracuara. 2007).

Resulta perceptible que las motivaciones que pueden anidar en un joven para ingresar a la guerrilla, están asociadas con la desatención cultural que se da a las prácticas agrícolas, al trabajo y los saberes de la vida familiar. Más exactamente, cuando un joven uitoto, o muinane, o andoke, se ve movilizado por ingresar a la guerrilla, está dando muestras de su alejamiento de lo que debería ser una vida social y moralmente deseable.

Las FARC han insistido en sus modos de reclutamiento. En diálogo con el comandante Yesid Arteta (Uribe y Ferro 2006: 75) sobre el reclutamiento, éste asegura:

En el reclutamiento hay unas normas mínimas, éstas son inquebrantables, de estricto cumplimiento a las que se ciñen todas las comisiones de reclutamiento: edad, unas charlas previas, que sean recomendadas por determinadas personas, haber estado en ciertas áreas. Hay un mínimo, el reclutamiento no es de una manera desorganizada, anárquica. (Uribe y Ferro 2006: 75)

De otro lado, el comandante Simón Trinidad (Uribe y Ferro 2006: 75) enfatiza con mayor claridad al respecto:

Se inicia un proceso de diálogo con ese muchacho o con esa muchacha –que desea ingresar- y se le dice: “Vea: ser guerrillero no es fácil, esto no es para todo el mundo, aquí se sufre, aquí viene uno a sacrificarse, a dejar muchas cosas, la mamá, al papá, a su esposa, a sus hijos, a los amigos. En la guerrilla se estudia, en la guerrilla se trabaja, en la guerrilla se camina, se carga peso, se cocina, se lava la ropa, se hacen tareas todos los días, no hay lugar para el ocio, no hay vacaciones, no hay descansos por días, no hay permisos para visitar a la familia cada vez que uno quiere, no hay sueldo. En la guerrilla hay que recibir una instrucción militar porque vamos a enfrentar a un enemigo que es fuerte, que es poderoso, que está armado y que se prepara para matarnos y no podemos morir. Entonces piénselo bien.” (Uribe y Ferro 2006: 75).

Dentro de los marcos culturales de la Gente de centro, el modo de vida guerrillero es visto como “*otra manera de vivir, de trabajar*”, un modo de vida “*que no es de aquí*”, como decía un viejo uitoto, es un estilo de vida diferente, por lo tanto irse a un grupo armado no corresponde a lo que debería ser el “verdadero” modo de vida social y moral;

irse a un grupo armado implicaría, por lo tanto, la suspensión de lo social, la suspensión de la reproducción de la vida social.

De acuerdo al pensamiento de uno de los líderes del CRIMA, una de las razones cruciales por las que las colectividades del medio río Caquetá le dijeron no al reclutamiento es porque: “*somos gente que se está recuperando después de los crímenes de los caucheros, de aquella matanza y ahora empezamos a recuperarnos*” (Líder del CRIMA. Hombre uitoto. Araracuara. 2007). Incluso escuché en algunos diálogos fortuitos con algunos hombres uitotos, cuando se referían a algunos de los jóvenes que se acercaron a la vida guerrillera eran llamados despectivamente los *muyai*, los *boys*, como aquellos muchachos que se vincularon como capataces a los caucheros. Aquí resulta explícito que el reclutamiento armado, como uno de los riesgos que trae el conflicto político en la vida local, incide en la manera en que se conectan la memoria de los hechos violentos del pasado –las *caucherías*- con los eventos actuales de la presencia de “grupos armados” en su territorio.

Esta conexión entre memoria de la violencia del pasado, con los eventos de la guerra actual, posiciona a la Gente de centro como testigos vivos de la historia amazónica. Aquí encuentro toda una construcción de la historia presente estrechamente vinculada a las memorias de las violencias pasadas, que justamente están actuando como producciones culturales distintivas (Kleinman *et al.* 1997: 20, Malkki 1995, Krohn-Hansen 1997)

Las acciones que tomó la Gente de centro ante el reclutamiento de la guerrilla y del ejército, reposan en un conjunto de prácticas culturales asociadas a la convivencia, la educación y la crianza. Muchos viejos uitotos insistían en la importancia de enseñar a sus hijos y nietos las historias cargadas de prescripciones morales, de enseñanzas sociales. Las

mujeres también resaltaban lo imprescindible que resulta enseñar a trabajar y convivir a los jóvenes como una forma de retención cultural ante el reclutamiento.

En la siguiente tabla muestro el contraste entre los mecanismos de retención cultural usados localmente para evitar la inclinación por ingresar a un grupo armado.

**Tabla 3. Contraste entre los mecanismos de retención cultural y los mecanismos que alientan el ingreso a un grupo armado.**

<b>Retención cultural local.</b>	<b>Mecanismos motivadores para enrolarse a un grupo armado.</b>
Palabra de disciplina, consejo de mambadero. <i>Yetárafue</i> . Palabra de coca y tabaco	Disponer de dinero, vestido, armas, mercancías.
Cumplimiento de las enseñanzas de los padres y parientes (baile, cacería).	Conquistar a una mujer <i>guerrera</i> e irse con ella.
Aprender las prácticas de trabajo agrícola.	Adquirir prestigio regional como <i>guerrero</i> .
Lograr el placer de interactuar con otros, la satisfacción de la socialidad.	Conocer otro aparente bienestar económico (dinero, fiestas, viajar)

Muchos viejos uitotos dicen que irse a un grupo armado, es dejarse llevar por un pensamiento distinto. Por eso recalcan en los fundamentos culturales, en el trabajo, en la convivencia, en las historias, en la coca y el tabaco para obtener un pensamiento propio, “*hecho de sustancias propias*” como alguno de ellos afirmaba.

Hay un caso que narra un hombre uitoto sobre un joven que había pensado, de modo irreversible, irse a la guerrilla. Después de un mes, reflexionando junto a sus parientes en el mambadero, chupando ambil, dialogando por las noches, se disuadió de lo que parecía una decisión incontrovertible. Estos procedimientos sociales constituyen efectivos mecanismos de retención cultural.

En otra ocasión mientras dialogaba con un hombre uitoto de Araracuara, éste me explicaba claramente cuál fue la actitud que asumieron las autoridades locales, los sabedores, ante la decisión de algunos jóvenes de irse a un grupo armado:

Cuando entraron algunos muchachos a la guerrilla, ya los ancianos a nosotros nos dijeron: “los que se van, pues bien idos, porque ellos asumirán las consecuencias”. Aunque se deje un vacío, aunque se deje una mala imagen porque se puede pensar que esta autoridad no tuvo capacidad de orientar sus jóvenes y que digan: “mire, tienen que terminar en eso, esos muchachos metidos en la guerrilla, son de tal comunidad y es esa comunidad”. Por eso se determinó, si ustedes se van, ¡se van!, pero no estemos con el peloteo de que me voy, me quedo, que vengo, que trabajo con ellos y que luego con trabajos con el gobierno, que no. Por eso las primeras medidas se tomaron con los padres, porque nadie puede aconsejar hijo ajeno, el papá lo aconseja de acuerdo a su experiencia, a su capacidad y a sus conocimientos. Si tienen estudio, con el estudio. Así es la cultura de nosotros. (R.P. Hombre uitoto. Araracuara. 2007)

En otro momento, me encontré con una mujer uitota en las calles de Bogotá que fue remitida por problemas de salud desde Araracuara. Mientras dialogaba con ella en una cafetería del centro, abordamos el tema del reclutamiento y con la aflicción y el sinsabor que tal asunto implica, me habló de su hijo que estuvo un tiempo “*recorriendo monte*” con la guerrilla, trabajando de motorista:

En un comienzo como él [su hijo] era tan rebelde, no hacía caso, no ayudaba a trabajar pues no me importó que se fuera. Pero al tiempo, me daba miedo que le pasara algo, y me preocupaba por él. Le dije a mi marido que había que traerlo, que había que ir por él. Y fuimos a hablar con el comandante Perdomo [uitoto] (...) Yo le dije a Perdomo: “Hablemos de paisano a paisano [de uitoto a uitoto]”, pero el me dijo: “Cuando uno se mete a esto no vale si uno es o no paisano, yo no

puedo entregarle a su hijo, él verá si se devuelve, el verá si se va, nosotros le diremos que usted no está de acuerdo, pero eso ya depende de él”. Y hace tiempo que no sé nada de él. (M.E. Mujer uitota. Bogotá. 2008)

Aun cuando la guerrilla es concebida como un actor armado externo provisto de atributos morales y sociales diferentes, asociados metafóricamente a los animales, para los parientes de aquellos jóvenes que se aproximaron a la vida guerrillera se despiertan sentimientos de temor, de incertidumbre, de ambivalencia, pues en aquellos “actores armados externos” se encuentra una persona reconocible afectiva y culturalmente.

En otras situaciones, conversando con algunos hombres andoke, ilustraban cómo a un muchacho andoke que se fue a la guerrilla le enviaban tabaco conjurado, ambil y mambe con otros guerrilleros con la intención de que regresara. Efectivamente, según ellos, gracias al *trabajo del tabaco y la coca de protección*, lograron que aquel joven regresara, y dicen: “*Ése andaba hace dos años por allá [con la guerrilla], pero ahora anda por ahí con chagra propia, sembrando su coca para mambear, ya es de aquí*” (Diálogo con hombres andokes. Río Aduche. Medio Caquetá. 2007).

Finalmente, llama la atención que los mecanismos de retención cultural empleados por los habitantes del medio río Caquetá ante las motivaciones creadas en algunos adolescentes de irse a un grupo armado, no sólo se manifiestan como un intento por vigorizar un sentimiento de identidad en sus jóvenes, sino también, como un esfuerzo por desafiar autónomamente los riesgos que trae la presencia de los protagonistas de la guerra para los muchachos de las localidades. A mi modo de ver, el deseo de impedir que algunos muchachos ingresaran a algún grupo armado, mediante las prácticas culturales de enseñar el trabajo, el lenguaje y los conocimientos locales, es en suma, una acción revestida de

importancia política asociada a la reafirmación de la identidad y al ejercicio de la autonomía.

### **Consideración final.**

A manera de conclusión, quisiera reiterar en palabras de un líder muinane del asentamiento de Guaymaraya en el río Caquetá, la condición de la Gente de centro como sujetos políticos y culturalmente diferenciados ante los protagonistas de la guerra en Colombia:

Los viejos después del caucho, dejaron rotundamente prohibido usar las armas para hacer nuestra lucha política, pues con las armas empuñadas para la lucha, se puede hacer que los cañones se volteen, se dirijan hacia su misma gente. Desde allí se decidió que la lucha indígena sería con ambil, con mambe, con manicuera, y desde el mambeadero, con el pensamiento, y sentado empleando la palabra, éstas son, por decreto cultural de las antiguas autoridades, las únicas armas permitidas en esta historia de organización y de lucha. (H.M. Hombre muinane. Guaymaraya-río Caquetá. 2007).

### **Capítulo 3.**

#### **La presencia de la guerrilla y el trabajo como diferenciador.**

El trabajo, es decir, las prácticas mediante las cuales se produce la vida social entre la Gente de centro, dista notablemente de las prácticas del trabajo de la guerrilla y el ejército; esto constituye un hecho manifiesto. En este capítulo quisiera dar cuenta de las relaciones entre los modos productivos de los actores armados y las actividades agrícolas y sociales de las poblaciones locales. Las relaciones que tuvieron lugar en el plano económico entre la Gente de centro y las FARC ponen al descubierto cómo tales relaciones transcurrieron a modo de experiencias localizadas, condicionadas por el modo de vida *indígena* local. De esta manera quisiera indagar sobre las maneras en las que se expresaron las actividades productivas y las relaciones sociales, *la producción de la vida*, en el escenario de la ocupación armada.

#### **Trabajar en tiempos de “conflicto armado”:**

Conversar con hombres y mujeres sobre las experiencias vividas del conflicto armado, sean éstas ominosas o intrascendentes, exige la necesidad básica de habilitar un espacio seguro y un testigo seguro (Lawrence 1997. En: Espinosa 2006). Tuve la grata oportunidad de estrechar vínculos de confianza y compartir una charla, con sus secretos y sus silencios, con muchos de los habitantes del medio río Caquetá. Compartir una charla es actualizar recuerdos y sentimientos sobre los hechos de la historia, a veces convulsionados, a veces esperanzadores, y esto implica abrir un espacio para compartir los efectos emocionales que trae la memoria.

Cuando dialogaba con algunas mujeres uitotas, reconstruíamos aquellos momentos en los que las FARC ocupaban su territorio, asunto reservado y cuidadoso; insistían en que



en ninguna ocasión suspendieron su trabajo, jamás interrumpieron sus labores de ir a quemar chagra, de ir a cultivar, de salir a “*pepiar*” (recolectar pepas y frutas).

La guerrilla por su parte, en el medio río Caquetá, mientras la mesa de diálogo en la “zona de distensión” parecía gozar de lozanía política, se relacionaba de cerca con la población local, vigorizaba los vínculos de confianza y afianzaba su proximidad social. Las FARC efectuaban labores no sólo militares, sino múltiples labores organizativas y políticas. Había grupos para trasportar mercado y víveres, otros para coordinar los trabajos colectivos con la comunidad (mingas de limpieza y reparación de carreteras), algunos otros movilizaban *unidades* militares a otras zonas del río y estaban quienes fijaban posiciones militares y patrullaban.

Los guerrilleros y guerrilleras, mientras permanecieron en territorio de la Gente de centro, tuvieron la oportunidad de presenciar la puesta en marcha de toda una población alrededor de numerosas actividades y tareas. Las FARC tuvieron ante sí la experiencia de muchas familias movilizadas sobre distintos trabajos. Algunas veces veían a hombres uitotos que venían de monte adentro cargando pesados envoltorios (catarijanos) de hojas para techar sus casas. En otras ocasiones se topaban en los caminos con mujeres y niños que cargaban pesados canastos llenos de yuca, plátano y frutas.

A veces la guerrilla era espectadora de la realización de una gran minga local para cultivar una chagra y veían cómo grupos de hombres, mujeres y niños cargaban semillas de yuca, transportaban baldes llenos de cagüana y limonada, los hombres intercambiaban su mambe y cómo todos los implicados en un ambiente casi festivo y rebotante de buen humor cultivaban y trabajaban en la gran chagra recién quemada. En otras ocasiones las FARC contemplaban a hombres trasportando fardos de hojas de yarumo y canastos llenos de hoja de coca para su mambe; otras veces pasaban por una maloca y veían a mujeres

cocinando chontaduro y haciendo casabe. Las FARC, por lo tanto, vislumbraron a toda una población construyendo su existencia, produciendo su vida social en medio de su presencia armada. Como aseguraba una mujer uitota: “*uno los veía [a los guerrilleros] por ahí en la chagra, por’ay pasaban mientras yo sacaba mi yuquita, a veces se arrimaban y hablaban, o seguían derecho*”(J.S. Mujer uitota. Araracura. 2007).

La presencia de la guerrilla, sin embargo, imprimió sobre el territorio planes de control que aun cuando no truncaron actividades como la cacería y la pesca, los patrullajes y las inspecciones nocturnas resultaban sumamente molestas. Cuando las conversaciones entre el gobierno Pastrana y las FARC se fueron al traste en 2002, la intranquilidad que generó una supuesta arremetida del ejército a la zona de despeje y, por lo tanto, en el medio río Caquetá, despertó en muchos habitantes locales temor y alarma. Sin embargo, tal situación no estampó un terror generalizado en la vida local que alterara las formas diarias de la convivencia familiar y social, como efectivamente ha ocurrido en otras zonas del país y de América Latina<sup>52</sup>.

En Araracuara las prácticas del trabajo agrícola, doméstico y vecinal, de las cuales no sólo se derivan el sustento, sino que se reproduce la vida cultural, transcurrieron sin entorpecimientos traumáticos, pese al temor de combates armados. Los pobladores tienden a reivindicar sin rodeos su trabajo, sus labores agrícolas, sus actividades culturales en medio de la situación del conflicto armado. Por lo tanto, en las amenazas armadas, en el conflicto, no sólo se adquiere una consciencia del peligro y la muerte, sino que también se

---

<sup>52</sup> Como ha sucedido, por ejemplo, entre la población de Xe’caj en Guatemala, donde el conflicto armado moldeó una suerte de “normalización del terror” en el seno de la vida social. (Green 1995:108). O bien, como ha acontecido en Colombia, en el departamento amazónico de Putumayo, dónde desde 2002 con el avance del Plan Colombia y la extensión criminal del paramilitarismo, el incremento de la violación a los derechos humanos alcanzó cifras alarmantes, en sólo tres años, 2002, 2003 y 2004, fueron reportados más de 187 casos de violencia política contra indígenas (Ver: Villa y Houston: 2005: 186)

persevera en la vida cultural y en la voluntad de no interrumpir los *trabajos*, la producción de la vida (Nordstrom y Robben 1995: 6). Así lo describe una mujer uitota, destacada localmente por ser chagrera abnegada y maloquera laboriosa:

Uno sí sentía miedo por no saber qué iba a pasar. Si iba a llegar ese otro, el ejército, y se enfrentaran y nosotros aquí. Pero así y todo yo me iba a la chagra, de algo teníamos que vivir, había que comer. Nos íbamos con Chepe<sup>53</sup> [su hijo] a trabajar, y allá uno pensaba sólo en trabajar, ya como que yo me olvidaba de la situación... Así nos mantuvimos.(J.S. mujer uitota. Araracuara. 2007).

La ruptura de los diálogos de paz supuso en la vida local una posibilidad de sufrir en cualquier momento algún hecho violento. Justamente esta violencia latente, derivada de un enfrentamiento entre la guerrilla y el ejército, agregó un nivel de incertidumbre emocional, psicológica y social al interior de los poblados del medio río Caquetá. Pese a que las prácticas culturales diarias de la Gente de centro pudieran haberse puesto en entredicho, éstas mantuvieron un cumplimiento ininterrumpido, no quedaron inmovilizadas; al contrario, sirvieron para reafirmar los sentidos que traen consigo producir y reproducir su modo de vida.

De ahí que cobre validez afirmar que continuar haciendo la vida es resistir.

Hacia el segundo semestre de 2003, iniciada la retoma del Caguán y la zona de despeje por parte del ejército, arribaron destacamentos de las Fuerzas Armadas al medio río Caquetá. El ejército desató planes de intervención territorial en busca de campamentos guerrilleros, señaló a la población local de auxiliadora de la subversión e impartió control y

---

<sup>53</sup> Nombre cambiado.

autoridad en los diferentes asentamientos. Este estado de agitación y zozobra intervino en algunas de las prácticas productivas de la Gente de centro.



**Fotografía 1. Hombre andoke quemando chagra mientras el viento eleva las llamas.  
Araracuara, 9 de febrero de 2007, 12:08 horas.**

Un viejo andoke relata el percance que vivió con los soldados cuando salía a pescar una noche de finales del 2003:

Una noche salí a pescar con Moncho<sup>54</sup>, y cuando íbamos por el camino empezamos a oler como rastro de “gente de monte”, como huele el cerrillo. Ahí uno se da cuenta que cerca estaba gente, por’ay metidos en el matorral que bordea el camino, ahí se esconden. Yo recordé la historia de mi finada mamá, cuándo me contaba de los peruanos de la Casa Arana, de esos caucheros que se

---

<sup>54</sup> Nombre cambiado.

escondían dentro del monte pa' matar. Y como así igualito hacen la guardia y el patrullaje los del ejército... Entoces yo empecé a hablar duro pa' que nos sintieran. Yo preguntaba duro: ¿Y si están armados por qué se esconden, son cobardes o qué? Yo sabía que me escuchaban. En ese momento salieron y nos abordaron pa' interrogarnos. ¿Por qué no pidieron permiso para caminar por aquí?, dijeron. Y yo les dije: ¿por qué tengo que pedir permiso pa' recorrer mi camino?, este es mi lugar de trabajo, por aquí voy a pescar, a conseguir mi comida, este es mi camino. Ahí se quedaron callados mirándonos y nosotros seguimos. Así era muy aburridor ir a pescar, eso uno no podía hacer nada. (E.A. hombre andoke. Araracuara. 2007).

Tanto la presencia de la guerrilla como la del ejército resulta una intrusión en el territorio "autónomo" de la Gente de centro. Y durante el segundo semestre de 2003 en el que el ejército se abalanzó en la región con sus operativos contra las FARC, los pobladores locales sintieron de cerca los rigores del Plan Colombia y conocerían la agenda política ofrecida por el recién posesionado Álvaro Uribe Vélez, la "Seguridad Democrática"<sup>55</sup>.

Pero para el viejo andoke, como lo narra más arriba, la presencia del ejército y sus planes de control, son percibidos a la luz de los recuerdos que se guardan de la crudeza de

---

<sup>55</sup> La "Política de Seguridad Democrática" es una política gubernamental del presidente Álvaro Uribe Vélez que propone un papel más activo tanto de los órganos de seguridad e inteligencia del estado como de la sociedad colombiana para enfrentar a los grupos insurgentes. La "Seguridad Democrática" es una política de marcada orientación contrainsurgente que involucra directamente a la sociedad civil con propuestas como la red de cooperantes, el ofrecimiento de recompensas a informantes, la estimulación de las deserciones dentro de los grupos armados ilegales, la creación de unidades de soldados campesinos, y el aumento del presupuesto asignado a la defensa nacional. La "Política de Seguridad Democrática" es una renovación de las otrora políticas de "Seguridad Nacional" sustentadas en la idea del "enemigo interno" y el logro ansioso de victorias militares, lo que ha dado lugar a ejecuciones extrajudiciales, torturas, masacres y los llamados "falsos positivos", es decir, mostrar como verdaderos triunfos contrainsurgentes atentados falsos y detenciones arbitrarias desprovistas de cualquier prueba que incrimine a la persona.

los caucheros que irrumpieron en sus territorios a principios del siglo XX. La homología entre militares y caucheros armados, no sólo cobra sentido en la simple conexión entre los hechos del pasado cauchero con los eventos actuales de conflicto armado, sino que son concebidos como “gente armada” cuya presencia y control estropean las prácticas del trabajo y, por implicación, la vida social local.

Uno de los ámbitos cruciales de la socialidad entre la Gente de centro es el trabajo colectivo, la solidaridad laboral (Gasché y Echeverri 2003), expresada muchas veces en la realización de las mingas. Sin embargo, las FARC, durante su permanencia en la región, convocaban con frecuencia a trabajos colectivos, *a mingas comunitarias* en las que “debían” participar todos los *comuneros*. ¿Qué diferencias guardan entre sí los trabajos colectivos convocados y realizados autónomamente por los habitantes locales, y los de las FARC?; ¿las mingas comunitarias anunciadas por la guerrilla involucraban la misma voluntad, la misma disposición psicológica y cultural que las mingas convocadas por los pobladores uitotos, muinanes, andokes y nonuyas?



Fotografía 2. Mural – *patriótico* - de la Armada Nacional en el Puerto de Araracuara. Araracuara, 21 de febrero de 2007, 10:53 horas

### **La minga con la guerrilla y la *minga nuestra*:**

La Gente de centro trabaja bajo relaciones no patronales. Para los habitantes del medio río Caquetá el trabajo discurre de acuerdo a su voluntad y a sus conocimientos sobre la naturaleza y la sociedad. En cada labor, en cada tarea, ellos son dueños de su tiempo, son autónomos en la realización de sus actividades sociales (Gasché y Echeverri 2003, Gasché 2007). Cada labor, individual o colectiva, sea en el monte, en la chagra, en el espacio doméstico o en el río, arrastra consigo una serie de conocimientos culturales que justamente median la relación entre la acción humana y la naturaleza, entre la acción humana y las relaciones sociales. Quizá uno de los ámbitos más destacados dentro de la socialidad de la Gente de centro sea el trabajo colectivo, o lo que algunos autores llaman la “solidaridad laboral” (Gasché 2003, 2007).

La realización de una minga, por ejemplo, es un trabajo colectivo en el que no sólo se convoca a vecinos y a amigos para aglutinar mayor fuerza de trabajo de la que dispone una *familia*. Las personas llevan a cabo un trabajo colectivo, o una minga, para cumplir con los propósitos requeridos para sostener el deseable modo de vida social y moral propio de la Gente de centro. Ilustraré mejor esta idea con un ejemplo. El viernes 26 de enero de 2007, participé en una minga convocada en Araracuara y que recibió como nombre “minga para despejar los caminos”. El propósito de esta minga efectivamente era limpiar y rozar los caminos que comunicaban muchas viviendas. La noche anterior se reunieron un viejo andoke y un hombre uitoto con la responsabilidad de realizar lo que ellos llamaban “*organización para el trabajo*”. Este procedimiento lo realizaron en la penumbra de la maloquita de aquel viejo andoke. Allí dialogaron en lengua uitoto, aun cuando la lengua materna del viejo era el andoke, su coexistencia con uitotos lo han convertido en un hablante.

Sentados mientras mambeaban, hablaban de los procedimientos, las prevenciones y preceptos que deben llevarse a cabo para lograr una planificación exitosa de la minga. En la charla, en la cual no fui invitado a asistir, pero que me compartieron mientras se trabajaba al otro día en la minga, invocaron el trabajo que el ser creador, *aiñéraiima*, realizó al inventar el mundo. En tal trabajo *aiñéraiima* aplicó conocimientos, alegría, paciencia, atención, concentración, seguridad. El trabajo del ser creador constituye aquí una suerte de paradigma laboral, ético y moral. Aquella noche también discutieron qué personas irían a trabajar, quiénes tenían buena actitud, buen pensamiento, buena disposición. Consideraron con cuidado si entre algunos de los participantes había rencillas o problemas que pudieran traducirse en altercados y, de esta manera, evaluarían las razones para excluir a aquellos que sintieran animadversión por alguno de los trabajadores. El hombre uitoto que participó en esta “organización para el trabajo”, recalca que *“la ira, la riña, no pueden hacer parte del trabajo”*. El tratamiento previo a la minga tiene que asegurar una tarea llena de éxito, de alegría, de buena voluntad, cumpliendo con los procedimientos requeridos en todo trabajo colectivo. En ese contexto son muy importantes la caguana, el almuerzo, el mambe y el ambil para la minga, como lo son la disciplina, la buena voluntad y la satisfacción de compartir las labores.

Una vez terminada la minga el sábado 27 de enero, se reunieron en la noche nuevamente el viejo andoke y el hombre uitoto junto con el gobernador† del asentamiento y algunos de los participantes –incluyéndome ahora sí- a concluir *“la labor de despejar los caminos”*. La conclusión fue recitada en lengua uitoto. Se habla inicialmente de la importancia que tienen los caminos para las personas y de la seguridad y bienestar que trae consigo un camino limpio.



El gobernador† del asentamiento afirmaba: “*Si los animales tienen caminos, si el gurre tiene su camino, ¿cómo no los vamos a tener nosotros que somos gente?*”. Los caminos despejados dan muestra de la existencia de gente que los recorre. Por lo tanto, unos caminos limpios, *son caminos de gente. Unos caminos limpios no son caminos de animales, no son caminos de bestias, son caminos de la gente.* Aquí se reproduce claramente que el modo de vida social de la Gente de centro descansa en el modelo de una centralidad humana, segura, limpia, apacible, que se contrapone a una exterioridad animal peligrosa y arriesgada (Griffiths 1998, Echeverri 1997)

El gobernador†, que a su vez era el médico tradicional del lugar, era quien se encargaría de la conclusión de la jornada. Sus palabras fueron expresadas en lengua uitoto *nipode*, con las que agradeció a todas las personas que participaron en el trabajo colectivo. Más adelante, reiteró en castellano que

Se sentía una gran satisfacción el haber logrado una labor sin peleas, sin disgustos, sin iras, sin accidentes, sin errores, pues nadie se hirió, nadie se llenó de pelusa, a nadie lo picó majiña [especie de hormiga], nadie fue picado por un animal, hay que dar gracias porque tuvimos una buena labor. (V.S. hombre muinane. Araracuara. 2007).

Después de acomodarse el mambe en su boca luego de una generosa mambeada, el gobernador† terminó pronunciando unas palabras que ilustraban la analogía entre los caminos del armadillo y los caminos de la Gente de centro: “*Si sabemos cuales son nuestros caminos, si cuidamos de ellos, los mantenemos limpios, los mantenemos seguros, libres de peligros, pues son caminos que dan ganas de andar, de vivir, de disfrutar*”.



**Fotografía 3. Un breve receso en las labores de cultivo de chagra. Araracuara, 16 de febrero de 2007, 10: 53 horas.**

En diálogos posteriores con el hombre uitoto que participó en la coordinación de la minga, me reiteraba que lo que él había hecho no era más que un *control* y una *supervisión* de las labores colectivas. Ese control y esa supervisión se realizan desde *la palabra de diálogo de coca y tabaco*, de ahí que me dijera: “*El trabajo del limpiar los caminos es un trabajo con sentido para todos, porque limpiar los caminos es tener caminos seguros (...) con la palabra de coca y tabaco coordinamos (...) es una acción consagrada*” (L.N. Hombre uitoto. Araracuara. 2007).

A las prácticas del trabajo colectivo o individual, se les confiere un sentido no sólo encargado de promover la solidaridad intergrupala, sino que procura el mantenimiento de una vida social cargada de valores asociados a la seguridad, a la tranquilidad, a una vida humana confortante.

Cuando la guerrilla ocupó el medio río Caquetá, fomentó el trabajo colectivo junto a la *comunidad*. Las FARC convocaban a mingas comunitarias destinadas a desatascar las carreteras y los caminos; mingas para sacar piedras del río y taponar grietas o bien hacer cunetas a las rutas principales, mingas para hacer empalizadas y desbrozar los caminos. En estos trabajos colectivos “debían” participar todos los habitantes, hombres, mujeres, la religiosa del puesto de salud, la monja del internado, los profesores y el cura. En un comienzo los “trabajos colectivos” promovidos por la guerrilla recibieron un relativo beneplácito. Como afirmaba un hombre uitoto: *“Al principio pues uno veía todo limpio, bien organizadito, y pues eso estaba bien. Pero esos trabajos cansan y uno tiene que hacer también sus cosas”* (R.P. Hombre uitoto. Araracuara. 2007).

Aunque la guerrilla también promovía las mingas, lo cual era algo conocido y aceptado por la comunidad, no debería pensarse que este oficio colectivo era siempre aceptado de buen agrado. Varias eran las fuentes de tensiones que tenían como denominador común un cierto sentido de independencia y autonomía. El asunto era más complicado de lo que se podría pensar a simple vista. La guerrilla, por ejemplo, interpuso como sanciones a los borrachos, a los que golpeaban a las mujeres y a los que se peleaban, jornadas arduas de trabajo. Para muchos pobladores, aun cuando las sanciones eran acatadas trabajando toda una jornada, estas medidas empezaron a deslegitimarse y las “mingas comunitarias” a perder aprobación. Como lo explicaba un hombre uitoto: *“Eso del trabajo colectivo [de la guerrilla], a mi no me gustaba. Eso era un trabajo que no era trabajo, uno hace sus cosas a su manera”* (R.P. Hombre uitoto. Araracuara. 2007).

Un hombre uitoto de Araracuara recuerda que en una reunión con un comandante de las FARC salieron a la luz las tensiones entre el modo de trabajo local y la concepción ambiental de la Gente de centro, y los modos y concepciones del trabajo guerrillero:

Un día un comandante decía en una reunión: mire que eso, la casa de ustedes esta todo enmontado, eso está feo, póngale a rozar a la gente, hagan minga pa' que limpien eso, pa' que el pueblo se vea bonito. ¿Qué le contesto el líder de nosotros? No lo vamos a hacer. A nosotros nos gusta vivir en el monte, por eso nosotros vivimos así, pero si a usted no le gusta vivir así, entonces ¿Por qué usted anda y vive en el monte?, yo me pregunto ¿por qué usted anda en el monte? Cuando uno entiende de que a una persona no le gusta el desaseo, no le gusta el monte, no le gusta nada, todo en orden, él tiene su casa y todo está en orden y vive bien. Pero sin ofenderle, yo estoy viviendo con usted, ¿cómo me va a venir a mandar a limpiar si es algo que yo desde un principio vivo aquí así? Y si yo te digo, vaya limpie donde usted duerme, será que usted lo va a hacer? Cuando a uno no le gusta el monte, uno vive en la ciudad. Y no lo vamos a hacer, no lo vamos a obligar a la gente a que tumbe porque el paisano sabe para qué tiene eso. Pero no entienden. Persona ignorante *rákuiya* [no indígena] que venga y diga éstos viven en el monte, pero él no sabe con qué propósito nosotros lo tenemos. (R.P. Hombre uitoto. Araracuara. 2007)

Las mingas convocadas por las FARC, distaban notoriamente, en términos de los valores vinculados a la sociabilidad local, con los trabajos colectivos convocados por la Gente de centro. Las mingas elaboradas autónomamente por los habitantes de Araracuara, contaban con una “organización para el trabajo”, ligada a los conocimientos y preceptos culturales. Existe una preparación, con los lineamientos derivados de la palabra de coca y tabaco, sobre lo que debe ser un trabajo revestido de satisfacción y éxito. Más exactamente, la solidaridad laboral entre la Gente de centro, no sólo es una “obra consagrada”, planeada

desde principios morales y disciplinarios, sino que es una experiencia cargada de sociabilidad placentera. Algunos estudios han planteado que el trabajo de la minga, en apariencia penoso, se convierte en una vivencia placentera y, en consecuencia, generador de la gratificación sico-social entre los miembros del grupo (Gasché y Echeverri 2003, Gasché 2007)

Los trabajos colectivos que fomentaban las FARC, aun cuando tenían propósitos comunes aceptables, eran vistos muchas veces por algunos pobladores como un trabajo coordinado a través de medios y personas ajenas a la vida local. Eran acciones irreflexivas que nadie evaluaba en los diálogos nocturnos de mambadero, por lo tanto, era una labor asumida con estoicismo, una labor sujeta a posibles riesgos, a posibles accidentes. Las mingas comunitarias de la guerrilla no constituían tareas del todo apacibles, y en lugar de ser una experiencia solidaria ligada al modo de vida, eran trabajos colectivos que terminaron vividos de manera apática.

Dialogando con un hombre uitoto que admiro por su rectitud y sabiduría, me decía que una de las diferencias existentes entre el trabajo de la guerrilla y el trabajo de la Gente de centro, eran los contrastes entre las labores realizadas en el día y las labores llevadas a cabo en la noche.

En el día uno va a trabajar a la chagra, al río, al monte, en el día uno suda, hace esfuerzo, está caliente. Ya por la tarde, por la noche, uno se baña, se refresca, se sienta a mambear con la satisfacción de haber trabajado en el día, y con los compañeros nos ponemos a hablar, a chupar ambil, a mirar el trabajo que se hizo en el día, dialogamos y pensamos hasta que ya nos llega la hora de ir a descansar. (L.N. Hombre uitoto. Araracuara).

El día es la dimensión espacio-temporal en la que se llevan a cabo los trabajos físicos, trabajos que requieren ardor, trabajos que requieren esfuerzos físicos, es lo caliente. La noche por su parte, es la dimensión espacio-temporal en la que se llevan a cabo los trabajos del pensamiento, de la reflexión calmada, el diálogo sosegado sobre las tareas realizadas en el día, es lo frío.

La percepción de los pobladores es que tanto la guerrilla como el ejército:

Sólo trabajan de día, tienen un pensamiento para el día. Por la noche se ponen a patrullar, a dormir o a recorrer monte, como los animales. Nosotros tenemos un pensamiento de día y de noche. (E.A. Hombre andoke. Araracuara. 2007).

Las relaciones y encuentros de la guerrilla con los habitantes locales transcurrían en muchos espacios cotidianos, caminos, chagras, en el puerto, en las trochas del monte, en el río. Muchos de los espacios de encuentro permanente con los grupos armados coinciden con aquellas áreas en las que, en el día, se realizaban trabajos físicos que de paso estaban asociados a espacios calientes. Estos espacios de encuentro con los grupos armados contrastaban con aquellos espacios cotidianos capaces de centralizar la socialidad familiar, el trabajo individual o la privacidad cultural, que tienen lugar muchas veces en la noche, a los que no tienen acceso los grupos armados y que están asociados a espacios fríos. (Ver tabla 4.)

**Tabla 4. Contraste entre espacios “calientes” (encuentro con grupos armados) y espacios “fríos” (no tienen acceso los grupos armados).**

Espacios de encuentro y de acceso de los grupos armados.	Espacios a los que NO tenían acceso los grupos armados.
<b>Espacios calientes</b>	<b>Espacios fríos.</b>
Caminos	Mambeaderos
Chagras	Casas

Solares – exterior de la maloca	Cocinas – interior de la maloca
Rastrojos	Fogones.
Puerto del río y algunos tramos de los ríos.	Algunos tramos de los ríos.
Tiendas.	

El contenido de las interacciones entre la guerrilla y los pobladores de Araracuara muchas veces versaba sobre asuntos económicos. Las actividades productivas de la guerrilla, y el control normativo que a éstas está ligado, entraron en estrecha interacción con las actividades productivas y el modo de vida de *kígipe urúki* (la Gente de centro). En algunas circunstancias las FARC compraban plátano, yuca o fariña a alguna de las chagreras del lugar. En otros momentos se requería sacar madera y la guerrilla le pagaba a algún poblador para dicha tarea. Algunos pescadores locales inmovilizados por falta de gasolina, recurrían a la guerrilla “*para que facilitaran un galoncito*”. Las FARC durante su presencia desempeñaron tareas de administración económica y aportaban dinero y mercancías en el modesto mercado local. Las relaciones económicas están mediadas generalmente por deseos ligados al beneficio propio, al provecho familiar, a intereses colectivos y recíprocos, o bien a deseos atados a lo religioso o a lo político. Entre la guerrilla y las poblaciones del medio río Caquetá, los encuentros económicos entre unos y otros se vieron signados por deseos, intereses y expectativas dispares y en muchas ocasiones inconciliables. Como mostraré a continuación, los habitantes asumieron los intercambios con la guerrilla, como una oportunidad económica circunstancial, que la guerrilla quizá estaba entendiendo como vínculos de confianza que avivaban un supuesto respaldo popular.

### **Las ficciones económicas entre guerrilla y Gente de centro:**

Para pensar las relaciones que sostuvieron las FARC con la Gente de centro, sin haber estado allí presenciándolas, recurrí a la oportunidad que me brindaban los pobladores locales al compartirme su memoria sobre aquellas relaciones vividas con la guerrilla. A través de los diálogos con algunos hombres y mujeres uitotos, andokes y muinanes, y en algunas ocasiones en charlas con pobladores no indígenas que llevan décadas viviendo en la región, logramos actualizar y reconstruir lo que había sido aquella experiencia de convivir con “*los muchachos del monte*”. La tarea no es simple ya que con cada una de las personas con las que dialogué se dibujan episodios cotidianos disímiles, a veces narrados como hechos circunstanciales aislados impregnados en ocasiones de sentimientos de simpatía, rechazo, o bien de indiferencia ante la guerrilla.

No quise correr el riesgo de imaginarme un panorama farragoso de anécdotas sueltas que no logran iluminar qué sucedió al interior de las relaciones económicas entre guerrilla y Gente de centro. Por lo tanto, ponderando cada uno de los encuentros descritos entre guerrilla y pobladores, de los episodios cotidianos reconstruidos y examinando los intercambios económicos que allí tuvieron lugar, he optado por preguntarme ¿qué intereses, expectativas y motivaciones impulsaron los acercamientos económicos tanto para la guerrilla como para la población local? Privilegiar este interrogante me exige atender lo que la Gente de centro dice sobre lo que fue la guerrilla para su vida económica; es aquí donde empiezan a nacer las respuestas.

Las relaciones económicas entre la guerrilla y la población local descansaban en modos productivos diferentes, en maneras discordantes de trabajar y producir la vida social. Sin embargo, las distancias entre el trabajo indígena local y el trabajo de la guerrilla no implican necesariamente un desencuentro insalvable. Las interacciones económicas



contraídas entre la Gente de centro y las FARC muchas veces estaban mediadas por intereses circunstanciales que movilizaban autónomamente a uno u otro de los “agentes” involucrados. Sobre tal asunto tuve la oportunidad de escuchar a una mujer uitota de Araracuara que recalca mientras manoteaba:

Ellos [la guerrilla] tienen su comida, ellos tienen sus recursos. Yo tengo mi chagra, yo trabajo con yuca. Ellos pueden trabajar con la coca (...) pero vea a tantos paisanos [indígenas] que trabajaron con coca, raspando, que pa’ querer salir de pobres, ¿y qué tienen ahora?, ¡Nada! Yo sigo trabajando con mi chagra, así digan que es un trabajo muy duro, así somos ya. (J.S. Mujer uitoto. Araracuara. 2007).

No resulta disparatado pensar que ante los azarosos destinos del conflicto político armado que permitieron que las FARC llegaran hasta el medio río Caquetá, los pobladores locales no dudaran en participar en aquellas relaciones económicas que traían una fortuita afluencia de *intercambios*. En la vida económica del medio río Caquetá, pese a la práctica de la horticultura de tumba y quema, la caza, la pesca y la recolección, son evidentes, a su vez, los grados de dependencia económica sobre algunas mercancías (hacha, machete, aceite, sal, jabón, entre otros). Por lo tanto los encuentros y tratos económicos entre la guerrilla y algunos de los habitantes locales se llevan a cabo justamente como una oportunidad de participar en actividades de intercambio que aportan inesperados beneficios económicos a la vida doméstica. Esta situación se ilustra con el relato de un habitante no indígena del corregimiento de Puerto Santander -depto. Amazonas, a la otra orilla del río Caquetá frente a Araracuara – cuando afirmaba:

Cuando los guerros hicieron presencia en la zona, se veía la plata, había plata. En aquel tiempo se trabajaba con coca, con minería y todas, o bien, la mayoría de

personas tenían dinero o, por lo menos, algo que gastar. Mientras que con esta gente [el ejército] ya no hay nada que hacer, no hay dinero, esto mantiene solo, aburrido. (P. Puerto Santander. 2007).

Sin embargo, no resultaría acertado pensar los arreglos económicos entre la guerrilla y la Gente de centro como una simple y desnuda transacción económica, pues tales relaciones estuvieron muchas veces sostenidas sobre la base de los intercambios de favores, lo que quiere decir que los acercamientos económicos entre algunos pobladores y la guerrilla estuvieron revestidos de deseos, intereses y significados asumidos por los participantes muchas veces de maneras distintas e incompatibles entre sí. En las relaciones económicas quienes participaban no se granjeaban un mero beneficio mutuo, como se podría hallar entre un simple comprador y un simple vendedor. Las relaciones entre guerrilla y algunos pobladores, en variadas ocasiones, descansaban sobre las solicitudes de favores y, por supuesto, sobre los intereses, los significados y los nuevos favores derivados de aquéllos.

Es el caso, por ejemplo, de un hombre uitoto quien me explicaba que un día cualquiera llegó la guerrilla a su casa y le planteó una relación económica para nada despreciable:

Un día arrimaron los guerros a la casa y me dijeron: <<Mire, le vamos a dejar este mercado>>, ¡un montón de bultos de mercado mano!, <<para que lo cuide un tiempito, y si quiere pues coja de ahí lo que necesite>>. Y uno viendo todas esas cosas, toda esa comida, ¡hump!, yo le dije a la mujer y a los hijos que no se pusieran a tomar cosas de ahí, que esa comida no era de nosotros. ¡Pero uno también necesitando mano! Pues como era tanta comida, uno ya pues pensaba que

si sacaba algoito pa' la comida no se darían cuenta, pero es que...**esos favores serán siempre cobrados.** (R.P. Hombre uitoto. Araracuara. 2007)

Cabe recordar que las FARC, durante su temporada de ocupación en el medio río Caquetá (1999-2003), desempeñaron tareas de administración económica, manejaban gran parte del comercio, cobraba impuestos a los mineros, a los comerciantes, cobraba gramaje (impuesto a la pasta de cocaína) a comerciantes en otros lugares del río, controlaba la pesca, la extracción de madera, el combustible, el ingreso y salida de personas, las vías de acceso. Este control sobre las actividades económicas asociadas al mercado se encontraban ligadas, a su vez, a su ejercicio como autoridad armada. Las funciones de reguladora económica en la región y de autoridad armada, revestía a la guerrilla de facultades *jurídicas* con las que atendía problemas comunitarios, y de paso, se consolidaba como una instancia normativa a la que apelaban algunos pobladores para “deshacer algún entuerto”.

La guerrilla puso a circular en el mercado local bienes y servicios. Aportaba con dinero ofreciendo empleos variados (motoristas, aserradores) o comprando alimentos producidos localmente. La coyuntura económica que trajo consigo la presencia de las FARC, se asemeja a aquellos auges extractivos (caucho, pieles, madera, coca) que se han instalado fugazmente en la vida regional, con la diferencia de que la insurgencia no llega a ocupar los territorios de la Gente de centro guiada por móviles extractivos, sino debido a las transformaciones geopolíticas que sufre el conflicto político armado en nuestra historia. Sin embargo, las FARC, una vez asentadas como autoridad político-militar en el medio río Caquetá, establece no sólo un control territorial, sino que organiza un espacio de encuentro inevitable con las poblaciones locales, en el que las interacciones sociales son formuladas

sobre la base de los intercambios económicos y de los deseos y criterios dispares que los median. Quisiera explicar detenidamente esta idea.

Los grupos armados, sea guerrilla o ejército, no van a solucionar la cuestión de las necesidades domésticas en la población local. No resolverán la necesidad humana de saciar el hambre, pues esto hace parte, dentro de la vida de la Gente de centro, de un conjunto de prácticas culturales autónomas que a su modo resuelven y organizan las necesidades de la vida social mediante fórmulas y capacidades históricamente aplicadas. Estos modos productivos y estas capacidades culturales, son ajenas a los modos productivos y sociales con los que los grupos armados cuentan para resolver sus propias necesidades. De ahí que la mujer uitota que invoco arriba sentenciara: *“Ellos tienen su comida, ellos tienen sus recursos”*.

Aquí se hace evidente la asimetría económica y, por implicación, la asimetría cultural entre la guerrilla y los uitotos, muinanes, andokes, nonuyas. La actividad productiva predominante en la región, es la llamada agricultura de tumba y quema, la horticultura de chagras itinerantes con policultivos. Pero a su vez, como lo he señalado, la población local ha creado una relativa dependencia de algunas mercancías que son vendidas por comerciantes y, en el caso que aquí me ocupa, también ofrecidas por la guerrilla.

La guerrilla estaba provista de mercancías y bienes, mientras la Gente de centro, que no las produce, establecía relaciones con la guerrilla para obtenerlas a través de trabajos, intercambios o trueques. Esta disparidad económica no escaparía a la naturaleza de las relaciones que se establecieron entre las FARC y los pobladores y, por lo tanto, serían determinantes para entender la manera como el conflicto transcurrió localmente, cómo el conflicto se localizó.

A veces la guerrilla regalaba mercado o, como decía un hombre uitoto citado más arriba, “*dejaba mercado en la casa para cuidarlo y que tomara lo que necesitara*”. Otras veces hacía favores suministrando gasolina, herramientas y algunos bienes primarios (aceite, jabón). Pero quizá lo más importante es que estos intercambios no descansaban en una reciprocidad perfecta, en ningún altruismo desinteresado, tampoco en una generosidad caritativa. Quizá lo más importante, en estas relaciones económicas, era la contraprestación que esperaba la guerrilla, o como me dijo el hombre uitoto: “*esos favores serán siempre cobrados*”<sup>56</sup>.

La guerrilla en Araracuara, con los favores económicos que hacía a la población local, quizá pretendía lograr rentabilidad política (en *la retaguardia revolucionaria*), no sólo como autoridad, sino como fuerza armada que requiere respaldo y legitimidad popular. Muchos habitantes del medio río Caquetá afirmaban que: “*recibir favores a la guerrilla era quedarse pensando en cuándo volverían después a decirme que los ayude en tal cosa, en ir a tal lado, en guiarlos por tal lugar, en ayudarlos con otras cosas*”<sup>57</sup> (R.P. Hombre uitoto. Araracuara. 2007)

En muchas ocasiones escuché a hombres uitotos que con gracia recordaron lo que ellos llamaban “*la vacuna a la guerrilla*”. Decían que la guerrilla “*tenía pa’dar*”, y justamente no faltó quienes vieron en la guerrilla una fuente de ingresos. Se recuerda que algunas personas abordaban a un comandante y apelando a la sigla E-P (ejército del

---

<sup>56</sup> Como explica Bourdieu (1991:206), las contraprestaciones por los dones o los favores, muchas veces se entregan bajo “*formas típicamente simbólicas de testimonios de gratitud, homenajes, respeto, obligaciones o deudas morales*”.

<sup>57</sup> Continuando con Bourdieu (1991), se entiende cómo la redistribución de mercancías, los favores o lo dones “*serían perfectamente absurdos si no tuvieran por efecto transmutar la naturaleza de la relación social entre los agentes o los grupos que se encuentran involucrados*”. Por lo tanto, estos procesos, o *ciclos de consagración* como los llama Bourdieu, “*tienen por efecto realizar la operación fundamental de la alquimia social, transformar unas relaciones arbitrarias en relaciones legítimas, unas diferencias de hecho en distinciones oficialmente reconocidas*” (1991: 211).

pueblo), les decía que efectivamente las FARC apoyaban al *pueblo* y, en seguida, decían que necesitaban un apoyo con favores, con dinero, con comida, con gasolina, con mercancías. Se pedía cerveza, dinero para una reunión, gasolina para el bote, entre otras cosas.

Un ejemplo elocuente de estos hechos fue la vez que la guerrilla iba en un deslizador por el río Caquetá y de una orilla lejana fueron llamados por un hombre uitoto, que levantaba un galón y ondeaba un pañuelo. La guerrilla llevaba prisa y detenerse sería inoportuno. Pero se cuenta que vieron a aquel hombre llamar con tanta insistencia que decidieron arrimar. Cuando llegaron para averiguar la insistencia de aquel llamado, el hombre les pidió un galón de gasolina para su pequeño motor y así poder continuar en su diminuta canoa. Si algunos pobladores le pedían favores a la guerrilla, o los buscaban cuando tenían una necesidad imperiosa, era porque sabían que ellos podían ofrecerla, a riesgo de verse obligado a retribuir (social o políticamente)<sup>58</sup>.

Un hombre uitoto que me narraba estos hechos me decía:

Los guerrilleros decían que el trabajo con los indígenas es muy difícil, pues en otras zonas los campesinos compartían su remesa, antes les daban comida. Pero entre los paisanos era todo lo contrario, antes eran los uitotos quienes vacunaban a la guerrilla, jajaja<sup>59</sup>. (R.R. Hombre uitoto. Araracuara. 2007).

---

<sup>58</sup> Retomando nuevamente a Bourdieu, resulta válido pensar que “Se posee para dar. Pero también se posee al dar. El don que no es restituido puede convertirse en una deuda, una obligación duradera; y el único poder reconocido, el reconocimiento, la fidelidad personal o el prestigio, es el que uno se asegura cuando da”. (1991: 212)

<sup>59</sup> Los antropólogos, biólogos, funcionarios y otros visitantes, como la guerrilla, no se encuentran exentos de formular las relaciones con la “comunidad” sobre la base de principios económicos.

Después de lo anterior, me inclino a pensar que las relaciones económicas vividas entre las FARC y la Gente de centro estuvieron mediadas por expectativas e intereses que cada parte juzgaba y valoraba a su propia manera. Los favores, los dones o intercambios que realizó la guerrilla probablemente le granjeó reconocimiento y legitimidad en el seno de la vida social, pero dudo mucho que fuera la guerrilla toda, como generalidad, la guerrilla como abstracción, la que hubiera conquistado utilidades políticas o éticas. Más bien, fueron destacados algunos comandantes, o algunos guerrilleros, individualmente, por sus favores y dones, que recibieron de los pobladores locales aprobación, prestigio o legitimidad, de acuerdo a las experiencias vividas durante el tiempo que duró su ocupación armada.

De esta manera, me resulta pertinente pensar que las relaciones entre la guerrilla y los habitantes del medio río Caquetá, pusieron en juego un conjunto de reivindicaciones y concesiones confusamente reconocidas. (Ver 5.) La guerrilla quizá estrechó los vínculos de confianza al dispensar algunos favores y necesidades, pero para los pobladores eran hechos circunstanciales que en *algún momento serán cobrados*. La Gente de centro, por su parte, muchas veces concibió su relación con la guerrilla como una exclusiva ruta de acceso a bienes y mercancías.

**Tabla 5. Las ficciones económicas confusamente reconocidas entre grupos armados y Gente de centro.**

Las ficciones de la guerrilla sobre la Gente de centro.	Las ficciones de la Gente de centro sobre la guerrilla.
- Conquista de legitimidad social	- Ruta expedita a bienes y mercancías
- Respaldo popular – retaguardia revolucionaria.	- Autonomía
- Construcción de poder local	- Fortalecimiento de las formas de gobierno.
- Conquista de reivindicaciones sociales	

Las relaciones económicas entre las FARC y algunos pobladores locales se formularon sobre razones dispares. Relaciones mediadas por propósitos y motivaciones incompatibles. Es aquí donde encuentro válido afirmar que estas relaciones pusieron al descubierto intereses, deseos, expectativas que cada uno consideró la más provechosa. Esto es justamente lo que llamo las ficciones económicas basadas en concesiones y reivindicaciones reconocidas a medias.

En resumidas cuentas, las relaciones económicas entre las FARC y la Gente de centro deben ser vistas a la luz no sólo de sus respectivas actividades productivas distintas, sino también, a la luz de las intenciones, las razones y motivaciones dispares que cada uno de los involucrados esgrimía para maximizar cualquier forma de beneficio.

Cobra validez afirmar, en consecuencia, que tanto las FARC desde su posición de autoridad armada, como la población local desde su condición de sujetos culturalmente diferentes, actuaron bajo posiciones culturales distintas, lo que demuestra, de acuerdo con Villa y Houghton, que la diferencia cultural indígena, en este caso vista a través del modo de vida y las prácticas autónomas de producción económica, hace parte de la estrategia política mediante la cual los habitantes amazónicos persisten y definen su posición en medio de poderes militares, económicos y políticos externos (2005:118). Es aquí donde cobra sentido pensar que las relaciones entre la insurrección y algunos habitantes locales, transcurrieron a modo de experiencias localizadas. Relaciones, intercambios y experiencias que no escaparon a las influencias del modo de vida local, a la racionalidad del sistema económico amazónico propio de la Gente de centro.





**Fotografía 4. Chagrera con canasto hacia su chagra a recolectar yuca y frutas. Araracuara, 28 de marzo de 2007, 9:48 horas**

#### **Capítulo 4.** **Mercancías, hachas y armas. Cómo recibir los conflictos.**

##### **Introducción.**

Las poblaciones *civiles*, que se hallan involucradas en medio de un conflicto armado, han tendido a afrontar con sus capacidades y sus prácticas culturales disponibles tales desdichadas circunstancias<sup>60</sup>.

En la historia de la Amazonia colombiana, por ejemplo, las generaciones pasadas de las poblaciones indígenas actuales vivieron la crueldad y la sevicia del régimen de explotación cauchero. En el caso de la historia de los habitantes del medio río Caquetá, la Gente de centro, son recordadas las respuestas locales contra la criminalidad cauchera, algunas recordadas dignamente, otras traídas a la memoria con aversión. Por ejemplo los uitotos, muinanes, mirañas, andokes y nonuyas reaccionaron ante la infamia cauchera con las capacidades y los recursos culturales disponibles. Algunos optaban por huir selva adentro, otros como el cacique *Yarokamena* vengaron la muerte de su hijo guarneciéndose en una maloca desde donde emprendió su sublevación, aun cuando fue ferozmente aplastada por los caucheros peruanos y sea un hecho digno de no recordación (Pineda Camacho 1993).

También se habla de los ataques a los empresarios de la goma mediante la brujería. Algunos maloqueros hacían uso de sus conocimientos para insuflar entre los caucheros enfermedades y desgracias (Pineda Camacho 1993). O bien, la reacción emprendida por el guerrero bora *Makapaamine*, quien desarrolló todo un plan táctico bajo el modelo de “ataque y huída” contra las instalaciones caucheras o las agrupaciones peruanas que

---

<sup>60</sup> Esto no quiere decir que se dispensen las responsabilidades de los grupos armados y las instituciones del estado obligadas a preservar la vida de los no combatientes; ni mucho menos se exonere a quienes, ocupando los cargos estatales, deben hallar rutas políticas que pongan término a las causas que alimentan la guerra.

navegaban en los ríos, de ahí que sea recordado por algunos como el “*guerrillero bora*” (Pineda Camacho 1993: 191).

Se hace plausible, en consecuencia, que las poblaciones locales experimentaron la violencia y la perversidad del régimen de explotación del caucho mediante la puesta en acción de sus prácticas culturales. Tomando los anteriores ejemplos históricos no resulta descabellado pensar, por lo tanto, que en la historia reciente, ante la prolongación del conflicto político armado al territorio de la Gente de centro, se puedan hacer reconocibles los usos de los recursos culturales, la práctica de la socialidad, la memoria, el lenguaje y el pensamiento para afrontar y encarar el hecho inexorable de la presencia de los protagonistas de la guerra en el seno de su vida social.

Aun cuando quisiera centrar mi atención en el momento histórico enmarcado en la coyuntura político-militar creada con el inicio y la posterior ruptura de las conversaciones entre el gobierno Pastrana y las FARC, llama la atención no perder de vista los vínculos históricos entre los episodios del régimen de explotación de gomas y las dinámicas político-militares contemporáneas de la guerra colombiana. Cobra relevancia, por consiguiente, pensar si el tratamiento cultural que la Gente de centro le dio a las violencias pasadas (caucho, penal, auges extractivos) puede reincorporar algunos de sus significados en el escenario del conflicto armado actual.

Así pues en este apartado me ocuparé en analizar las diferentes respuestas, acciones o soluciones que la Gente de centro puso en marcha para atender y afrontar la presencia en su territorio de la guerrilla de las FARC y específicamente la arremetida del ejército que ocupó la zona hacia finales de 2003 mediante operaciones de guerra. Inicialmente privilegio algunas consideraciones metodológicas sobre los significados del acto de narrar algunos hechos que se han venido agregando en la memoria histórica de la Gente de centro.

Después esbozo brevemente la llegada de las primeras mercancías y armas a la región, eventos que guardan estrechos significados con la manera como es entendido y conceptualizado el conflicto armado actual. Finalmente abordo las prácticas locales que uitotos, muinanes, andokes y nonuyas desplegaron para atender e interpretar la presencia de grupos armados en el seno de su vida social.

***“Hablar de los conflictos es atraerlos”*. Los efectos emocionales de la memoria.**

La tarde del 26 de febrero de 2007 en Puerto Santander (corregimiento del depto. Amazonas sobre el río Caquetá) me encontré con Sebastián†, un bondadoso y carismático viejo nonuya del asentamiento de Peña Roja que se encontraba sentado con su hijo mayor afuera de la única panadería del lugar esperando la salida del pan. Sebastián† me preguntó:

- *¿Qué hace por acá?*
- Vine a través del CRIMA para reconstruir la historia de la llegada de los *jatikɨ imakɨ* [los muchachos del monte] y después del ejército. De cómo se vivieron esos momentos entre las comunidades, cómo se mantuvo la gente. - les dije-
- *Una cosa es contar y otra lo que se vivió con la llegada de toda esa gente (grupos armados)* - me respondió Sebastián†
- Entiendo, es como la historia de las caucherías, una cosa es contarlo, y otra cosa es vivirlo, es cierto.
- Y su hijo me respondió: *Al recordar la historia de las caucherías, de esas torturas y masacres, arde mi corazón, me da ira, me dan ganas de vengarme, ganas de matar.*

No sólo el hijo de Sebastián†, sino muchos otros habitantes del medio río Caquetá, afirmaban que recordar los crímenes que los caucheros cometieron con sus antiguos les genera ira, coraje, indignación. Un hombre uitoto de Araracuara me decía: *“Hablar de los*

*hechos del caucho es muy triste, es doloroso, me hace dar rabia”* (L.N. Hombre uitoto. Araracuara. 2007). Estos efectos emocionales que trae la memoria del caucho entre la Gente de centro, quizá no distan mucho de aquellos mismos sentimientos de coraje e indignación que afloran cuando uno de los abuelos gaitanistas de hoy recuerda el magnicidio en 1948 del caudillo liberal, o bien, cuando reconstruye las barbaries de la Violencia bipartidista. La memoria está hecha de acontecimientos que percibimos y juzgamos como agradables o desagradables, como correctos o incorrectos. Recordar las experiencias propias o las heredadas por la historia de la sociedad en la que vivimos, afecta inevitablemente el sentir y el pensar el presente. La memoria no sólo incide en nuestra manera de juzgar y vivir el pasado, sino que también interviene en los estados del cuerpo, de ahí que haya hechos pasados que nos provoquen rabia, coraje, indignación, o bien que nos generen agrado, optimismo o admiración. Cuando los uitotos, nonuyas, andokes y muinanes del medio río Caquetá, hablan de la historia cauchera brotan junto con el acto de narrar sentimientos con los que quisieran desafiar una historia irreversible, como si quisiera retar aquella historia funesta. Por esta razón - de sentir furor y enojo al recordar la historia - muchos pobladores prefieren hacer de aquellos acontecimientos un recuerdo privado, lo que no quiere decir que se convierta en una historia silenciada, negada, olvidada. A mi modo de pensar, esto tiene que ver con el hecho de que las narraciones no sólo representan la violencia, sino que también tienen el poder de actualizarlas (Das y Kleiman 2001: 7).

Pero hay una relación peculiar que la Gente de centro guarda con los hechos pasados que juzgan como indeseables. Aquellas experiencias valoradas como nefastas, o que se asocian con actos de maldad o vinculadas con episodios que generaron sufrimiento son deliberadamente excluidas de la órbita de la comunicación diaria. En palabras de un viejo uitoto: *“hablar de los conflictos es atraerlos”* (O.R Hombre uitoto. Araracuara. 2007). Lo

que no quiere decir que sea una historia deliberadamente condenada al olvido. Por el contrario, la memoria promueve una conciencia histórica cuando es compartida, cuando es comunicada (Nordstrom y Martin 1992: 12), por lo tanto, la cuestión sobre la que hay que tener un gran cuidado y cordura es con quién y en qué lugar comparto mi memoria, mi historia<sup>61</sup>.

La historia de la Gente de centro está cargada de hechos violentos que generan aversión. Por lo tanto, se cree que hablar sobre tales historias surtiría una especie de efecto de atracción corriendo el riesgo de que los conflictos reaparezcan<sup>62</sup>. La relación con los hechos pasados bajo la certidumbre de que *nombrar es atraer*, constituyó una seria dificultad para indagar junto a los pobladores sobre la presencia de las FARC y el arribo violento del ejército. No sólo la intención de reconstruir el campo social que se vivió junto a la guerrilla resulta un tema embarazoso, dada la seguridad y previsión que se debe tener con quien se habla, sino que a riesgo de invocar el conflicto y provocar así su reaparición, el tema muchas veces vino a ser un asunto inoportuno. Un líder uitoto del CRIMA en alguna ocasión me dijo:

Si se habla del conflicto, él vuelve a surgir, es necesario dejarlo pasar, es necesario no hablar sobre él. Si uno habla mucho de ese tema hay una recaída. Es necesario

---

<sup>61</sup> Precisamente sobre tal discusión Steven Rubenstein (2002) en su libro *Alejandro Tsakimp: a Shuar healer in the margins of history*, Lincoln and London: University of Nebraska Press, al reconstruir la historia de vida de Alejandro Tsakimp, un chaman shuar de la Amazonia ecuatoriana, hace una interesante reflexión sobre el acto de compartir la memoria, pues los significados de las historias y los textos se conocen dependiendo de quién los escucha y quién los lee, y cómo y por qué se leen y se escuchan. Ver: Londoño Sulkin, C. D. 2002. *Review: Alejandro Tsakimp: a Shuar healer in the margins of history*. Steven Rubenstein. Lincoln and London: University of Nebraska Press, 2002. xxv, 322p.

<sup>62</sup> Una mención sobre el hecho de que “nombrar es atraer” se encuentra en un diálogo entre J.A. Echeverri e Hipólito Candre sobre la historia del *armadillo trueno o la falsa mujer*. “[El armadillo trueno] *Este es también un poder femenino, es la mujer perezosa y engañadora – la mujer que no es <<propia>>, con la cual uno no debe contraer matrimonio. Su poder es tan peligroso que él [Candre – Kñneraï] se refiere a ella de la maneja más sucinta. Cuando grabamos la historia del armadillo trueno, Kñneraï me advirtió que yo debía lamer mucho ambil antes de que empezáramos - <<para que su cuerpo esté caliente>> - porque al mencionar su nombre íbamos a atraer a <<esa mujer>> - junto con su poder de engaño*”. (1993:206).

dejar que el conflicto se **enfríe** y después reflexionar. (T.R. Hombre uitoto. Araracuara. 2007).

Resultaba prioritario construir junto a los habitantes del medio río Caquetá un espacio de conversación seguro, un diálogo con un oyente confiable que asumiera las narraciones contadas y la memoria compartida como una voz que vale la pena amplificar, como la [contra]-voz de su propia consciencia histórica que merece ser promovida. Es así como los diálogos y charlas que tuve la oportunidad de compartir con los pobladores locales, están encaminados a reafirmar –a través de las letras puestas en este trabajo – que la dominación, la resistencia y la reconstrucción cultural que ha vivido la Gente de centro se encuentran grabadas en su memoria y se reproducen y afianzan mediante las narrativas (Nordstrom y Martin 1992: 12), como lo mostraré a continuación.

### **Mercancías, hachas y armas.**

Antes de la llegada de la economía extractiva de gomas - 1870-1930-, las poblaciones indígenas del interfluvio Caquetá-Putumayo conocían, de mano de comisionados y exploradores europeos, algunas mercancías y algunas herramientas como el hacha de acero (Pineda Camacho 1993). Pero sería justamente con el régimen de explotación cauchero que las poblaciones locales serían forzadas a participar de una actividad comercial desigual en la que intercambiaban fuerza de trabajo por mercancías. Esta relación de trabajo, conocida como “el endeude” consistía en que el patrón cauchero sujetaba a sus peones bajo deudas ininterrumpidas por mercancías anticipadas (Taussig 2002: 92).

Esta forma degradada de trabajo –“el peonaje por deuda” – no sólo puso a circular mercancías entre la Gente de centro, sino que a través de esta labor conocerían por primera vez la forma como ha acostumbrado a aparecer la actividad capitalista en la historia humana. El crudo terror de la esclavitud cauchera en la Amazonia, de acuerdo con Taussig (2002: 82), antes que deberse a una escasez de mano de obra, residía en que la concepción del trabajo, el intercambio y los vínculos económicos eran muy diferentes a la *racionalidad capitalista salarial* bajo la cual, al parecer, actuaban los explotadores de gomas. El problema era que los uitotos, ante la mirada cauchera, no trabajaban “apropiadamente” y esto es propio de una práctica sociopolítica y cultural, no demográfica. “*Así se incrementarían los salarios y se modernizarían las relaciones laborales, la concepción cultural del trabajo era distinta*” (Taussig 2002: 82).

De acuerdo con Taussig (2002) la forma envilecida del trabajo del caucho era un sistema que dependía de una relación comercial disimulada, en la que el deudor no es ni esclavo ni asalariado, sino un supuesto *comerciante* sujeto a la obligación de devolver los anticipos. Este vínculo comercial ficticio ejercía un poder tal que, aunque los caucheros se esforzaran abnegadamente por crear y mantener esta enmascarada realidad, igualmente estaban resueltos a reclamar la carne del cuerpo de un deudor (Taussig 2002: 195). El sistema de peonaje por deuda descansaba, por consiguiente, en una relación artificiosa donde se fingían los “justos” tratos comerciales. De esta manera los caucheros, al poseer y entregar mercancías escasas, las cuales eran transadas en una relación desigual en la que el indio receptor sólo atesoraba deudas, *era la deuda y no la mercancía la que queda fetichizada*. (Ibíd.)

(...) de tal manera que en respuesta a la pregunta ¿en qué consiste un hombre?, la respuesta más a la mano son sus deudas. Y si uno pregunta ¿qué es una deuda? En



una situación dentro de la cual mercancías llamadas adelantos o incluso regalos se le imponen a recipiendarios desinteresados, la respuesta es un hombre o, en el peor de los casos, es un indio o un peón. Lo que el fetichismo de la mercancía era para el discurso de los economistas políticos de la Inglaterra o de la Francia de Marx, y para el folclor del capitalismo allí, en el corazón de los imperios, podemos decir también que el <<fetichismo de la deuda>> era otro tanto para el discurso de colonizados y colonizadores en el Putumayo [Amazonia] de la bonanza cauchera (Taussig 2002: 195; 100).

El peonaje por deuda y las mercancías que tal sistema puso a circular en la región, es conocida por los habitantes del medio río Caquetá como “el camino del hacha, o el camino del comercio” (Ver: Pineda 1975, 1982, 1993). La llegada de las hachas de acero a la vida de la Gente de centro constituyó un cambio tecnológico, y por implicación, un cambio sociocultural drástico. Con estas nuevas herramientas de metal se dispuso de mayor tiempo libre, se realizaron jornadas de trabajo con menos aliados que aportaban fuerza productiva y se produjo mucha más cosecha (Pineda 1993, Echeverri 1997: 92). La apropiación de esta tecnología en algunos jefes se tradujo, implícitamente, en una acumulación de poder, generando así una fuerte jerarquía social, llegando incluso a momentos en los que se intercambiaban hachas de acero por huérfanos, por hombres, por fuerza de trabajo (Pineda 1993, Echeverri 1997: 92).

De acuerdo con Echeverri (1992), la tecnología del hacha para la Gente de centro posee una doble naturaleza conceptual. De un lado, lo que Echeverri llama “*la enfermedad del hacha*”: Las mercancías y las herramientas de acero fueron el símbolo de la dependencia económica, del “peonaje”, que legitimaron el poder de ciertos capitanes que

intercambiaban hombres (huérfanos) por mercancías, convirtiendo a estos huérfanos en simples artículos; esta circunstancia generó enfrentamientos grupales, asociados con hechos malsanos, con enfermedad.

De otro lado, “*la filosofía del hacha*”: El hacha de acero sirvió para construir una ideología del crecer, de la multiplicación familiar, de la abundancia, de la producción de alimentos, de una vida social sosegada. Su metáfora fundamental es el crecimiento del tabaco, la coca, todos los tubérculos y frutas cultivadas (Echeverri 1997: 97). Resulta perceptible la oposición sostenida entre “*un hacha de miedo*” que es a su vez “*un hacha de abundancia*” (Echeverri 1997: 93). Esta tensión entre los significados contrapuestos del “hacha” la encontré en voz de un hombre muinane de Araracuara:

Cuando las hachas de acero venidas de la cabecera se entregaron, éstas no se usaron para tumbar monte, sino para tumbar cabezas. Las hachas se entregaron para trabajar, y se calentaron y se enfermaron y se vinieron en forma de combate, de conflicto, de guerra. Las hachas y las mercancías sirvieron para tumbar monte, pero terminaron convertidas en armas para matar. (A.S. Hombre muinane. Araracuara. 2007).

Sin embargo, la idea de un “*hacha de abundancia*”, de un hacha para trabajar y sobreponerse de los desafueros caucheros se impuso como reinterpretación del conflicto entre los grupos, el canibalismo, la brujería, las enemistades y venganzas, o en palabras de Echeverri, la idea de un “*hacha de crecimiento*” se erigió como una contundente “*filosofía del hacha*” que logra aglutinar a las diferentes etnias en un proyecto histórico común de reconstrucción cultural (Echeverri 1997: 100).

Este proyecto compartido de reconstrucción cultural, de énfasis en la multiplicación familiar, el crecimiento de los grupos, la vida social rebotante de comida y tranquilidad, o más exactamente, la idea de la “filosofía del hacha”, constituyó a su vez la definición de una conciencia histórica en tanto Gente de centro destinada a encarar el discurso nacional y las fuerzas de la economía capitalista (Ibídem 1997: 110).

Las relaciones económicas y sociales a través de las cuales llegan las mercancías, las herramientas de acero<sup>63</sup> y las crudezas sociales que tales relaciones infligieron sobre la vida de la Gente de centro son hechos que han sido pensados y expresados en las formaciones discursivas, y en consecuencia, en las interacciones y prácticas sociales (Nordstrom y Martin 1992: 11). De esta forma, me inclino a pensar que el genocidio cauchero y el “peonaje por deuda” como trabajo ultrajante constituyeron, a su vez, una ruta exclusiva de acceso a las mercancías, convirtiéndose así en hechos violentos de los cuales se derivó una reflexión compartida sobre su existencia y posición en la historia. Dicho de otra forma, la explotación del trabajo del caucho no sólo trajo sufrimiento y violencia, sino también, la posibilidad de disponer de herramientas de acero escasas con las cuales forjar, mediante el lenguaje y pensamiento locales, una conciencia histórica común de cara a las nuevas fuerzas de la economía de mercado y la jurisdicción nacional que se ponían en marcha. Vale la pena subrayar, por lo tanto, que los eventos violentos sucedidos en la historia de la Gente de centro, han tendido a ser reinterpretados autónomamente en la narrativa. Más exactamente, en el acto de narrar la historia de la adquisición de un hacha de crecimiento, de abundancia, en la “*filosofía del hacha*” como la nombra Echeverri (1997), como proyecto común, la Gente de centro encuentra no sólo la oportunidad legítima de

---

<sup>63</sup> Para una reconstrucción minuciosa sobre la historia de la llegada de las hachas y las mercancías en las sociedades amazónicas y lo que tales hechos implicaron para su vida social ver: Pineda C. (1993), Landaburu y Pineda (1984), Echeverri J. A. (1997).

reconstruirse culturalmente, sino de paso, sacar a la luz una voz cuyo alcance político logre enmendar el pasado de una historia indeseable.

La historia de encuentro con la “sociedad de las mercancías” ha forzado a las sociedades amazónicas a un intercambio económico desigual. Justamente tal historia de explotación se condensa en la figura del *chovéma* - “hacha de hierro”. El hacha de hierro, *chovéma* para los uitoto, constituye la insignia de las fuerzas productivas, pero a su vez, constituye una metáfora perfecta de las relaciones asimétricas con el mercado (Echeverri 1997: 198).

Un hombre muinane explica cómo el acto de adquirir una mercancía escasa, un hacha o una escopeta hizo de aquel poseedor un hombre propenso al poder (“*a lo caliente, a la enfermedad*”) incluso como se ha mencionado, pudo someter a otros hombres como artículos de intercambio por mercancías.

Cuando las hachas se entregaron a algunos, esas hachas se calentaron y se convirtieron en combate, las hachas, las mercancías, se enferman, se calientan, y ese calor, esa enfermedad se expresa en forma de combate. (A.S. Hombre muinane. Araracuara. 2007)

El terror de la economía cauchera y los eventos violentos que sobrevinieron con la autoridad emanada del control de las hachas en algunos jefes, se convirtieron en un espacio tan siniestro que exigió un arreglo efectivo para contener el conflicto y encararlo de forma pacífica. Y ¿cómo se afrontó y se contuvo aquel espacio de muerte y aquella vida conflictiva de manera pacífica? Como intentaré mostrar a continuación, la Gente de centro encaró las circunstancias violentas y los dramas del pasado experimentándolas y reinterpretándolas mediante los recursos disponibles de sus ideas y prácticas culturales (Das

y Kleiman 2001: 3), de esta manera, se hace explícita la importancia que significó el enfatizar en el “hacha de hierro” como el instrumento privilegiado del trabajo humano, de la producción, de la abundancia, del logro de una vida social ideal (Echeverri 1997). El “hacha de hierro” devino en una herramienta provechosa, pues si se incrementa la producción, la abundancia, por implicación, se favorecen las celebraciones de los bailes y la regulación de la conflictividad; una vida rebosante de tubérculos y frutas asegura las oportunidades de bailar y vivir en correspondencia al paradigma de una realidad social deseable. Por lo tanto, es hora de mostrar cómo a través de los bailes maloqueros se recrea un espacio de inclusión solidaria, festiva, sociable de aquellos hombres armados distintos.

#### **Bailar y vivir<sup>64</sup>:**

Esta manera de atender y afrontar las experiencias de violencia mediante los recursos culturales, es lo que Turner (1974: 39) llama “*las formas ritualizadas de autoridad*”, que pueden ser el debate, la oración, el litigio, la disputa, el sacrificio, la liturgia ceremonial, las cuales se encargarán de desplegar las operaciones destinadas a restaurar las relaciones sociales que han sido trastornadas por la acción protagónica de algunos sujetos (Turner 1974: 39-41, Geertz 1994:41). En el caso de la Gente de centro tales “*formas ritualizadas de autoridad*” pueden reconocerse en el acto de “*endulzar*”-*náimedo*- y “*enfriar*”-*mánnaido* - a aquellas personas que tienen rabia, que tienen ira, que pueden ejercer violencia mediante la posesión de armas. Un hombre muinane narra la

---

<sup>64</sup> Para un análisis detallado de la importancia cultural que tienen los bailes en tanto eventos dirigidos a afrontar situaciones conflictivas entre los uitotos y muinanes del medio río Caquetá, ver: Urbina R. Fernando (2000). Urbina (2000), ilustra cómo la adopción del baile de karijona entre los uitoto, actuó a manera de un exitoso tratamiento cultural que permitió superar el histórico conflicto que éstos sostenían, antes de la llegada de las mercancías, con los karijonas. Urbina, cristaliza esta idea de modo siguiente: “El baile de karijona, por ejemplo, bien pudo establecerse poco a poco por tratarse de uno que permitía exorcizar un conflicto de guerra permanente, acuciante. Esta puede ser la razón por la cual, el baile de karijona (ideado por los uitotos) termine permitiendo el manejo del conflicto con el hombre *blanco*, que es un conflicto bélico permanente” (2000: 51)

operación de *endulzar* y *enfriar* a quienes querían hacer de las hachas instrumentos para matar:

Hay una historia de la madre que endulzó, madre de centro, que enfrió a los que tenían hambre y querían pelear. Pues sucede que las hachas que se entregaron, las hachas que llegaron fueron hachas para matar, y las hachas no se hicieron para matar, el abuelo de hacha [no indígena] no las hizo para eso, por eso él fue engañado. Y la madre de centro miró [la madre que da origen a la Gente de centro]. Vio que los hijos del abuelo del hacha estaban furiosos, bravos, los hombres entre sí se ponen a pelear. Y la madre de centro los **enfrió, los endulzó** en su combate. La madre de centro les dijo que no pasaban a su territorio. Y cuando llegaron los hijos rabiosos, les ofreció piña, les ofreció comida y se les quitó la rabia. De esta manera los endulzó, les quitó sus armas, su uniforme y los colgó en el palo del cernidor de yuca. Y ellos se dieron cuenta que eran hijos de la madre de centro, que eran gente también de este lugar. (A.S. Hombre muinane. Araracuara. 2007).

Mientras este hombre muinane narraba lo anterior, puso al descubierto las conexiones que existen entre los actos de *endulzar* y *enfriar* a aquellos que tenían ira y empleaban las hachas para pelear, con la presencia contemporánea de hombres y mujeres armados, que como las FARC y el ejército ocupaban su territorio. Este hombre muinane, que cumple funciones de *médico tradicional* en Araracuara, empezó en su diálogo a vincular los hechos del pasado cauchero, con los acontecimientos actuales del conflicto

armado y reiteraba cómo la guerrilla a través de los bailes ceremoniales fue invitada a ser partícipe de vivencias ajenas al conflicto, vivencias *dulces, frías*.

Pues hubo un baile que se realizó y en que participó la guerrilla, por lo menos la guerrilla participó del baile, no como el ejército, que son unos perezosos y no trabajan. En aquel baile se endulzó y se enfrió a los guerrilleros, con caguana, con manicuera, con baile, con comida, con palabra, **la mejor arma es la palabra**. Se les dijo a la guerrilla, para que no anden armados, pues venga y coma, y venga y ayude, y haga y trabaje. Así igualito la madre endulzó a lo hijos rabiosos, de la historia de la madre de centro. (A.S. Hombre muinane. Araracuara. 2007).

Resulta perceptible que los guerrilleros como personas armadas, diferentes, que tienen un modo de vida distinto al modo de vida local, terminan siendo invitados a participar de las actividades culturales donde son despojados momentáneamente de su potencial autoridad armada. Un joven uitoto narra aquel momento en que los guerrilleros bailaron en la maloca:

Pues dicen que pa' bailar hay que estar alegre, no pelear con nadie, sentir pues la fiesta. Y la guerrilla también se metió a bailar. Y pa' bailar, los guerros necesitaban dejar sus armas. No se puede bailar con un arma encima decían los viejos. Y cuando ellos empezaron a bailar, la gente decía en lengua: "Mirá cómo bailan, ya no tienen armas, no tienen poder", y la gente se reía. (J.S. Joven uitoto. Araracuara. 2007).

Por lo tanto, la invitación hecha a los guerrilleros a participar en los "bailes maloqueros" constituyó una forma de inclusión dentro de las actividades festivas, que no

son más que experiencias de sociabilidad, o como diría Gasché (2003; 2007), los bailes son vivencias colmadas de bienestar. Las prácticas ceremoniales son parte medular del modo de vida social y moral de la Gente de centro y los bailes son (exhiben) eventos compartidos de manera apacible y sociable, *dulce, fría*<sup>65</sup>, lugar por excelencia de la humanidad. Cobra validez pensar entonces que el acercamiento de la guerrilla a una celebración maloquera constituyó una manera de incluir a aquellos hombres armados, distintos, distantes, en una experiencia comunitaria, cercana, sociable.

El hombre muinane que cito más arriba termina su narración con una frase contundente que da muestra de la manera como son interpretados los guerrilleros a la luz de los marcos culturales de la Gente de centro:

¿Sabe por qué se enguerran las FARC? Las fuerzas armadas revolucionarias de Colombia tienen hambre, no están contentos con su maloquero. Pero ellos son como los animales, solamente son parecidos, porque se parecen a los animales, pero son humanos, hay que endulzar y enfriar. Por eso pues uno les dice coma si quieren, es que así recibimos a cualquiera, así somos aquí. (A.S. Hombre muinane. Araracuara. 2007).

Se reconoce fácilmente que las explicaciones que ofrecen las poblaciones del medio río Caquetá sobre el conflicto político armado, no están desprendidas de una larga historia de contactos, de interacciones desiguales con el mercado y con “gente armada” que ha llegado a su territorio. Quizá la primera referencia que se tenga de una delegación

---

<sup>65</sup> Lo *frío* y lo *dulce*, entre la Gente de centro, constituyen categorías asociadas a experiencias sociales apacibles, seguras, saludables, tranquilas, o más exactamente a la vivencia de una socialidad no conflictiva, sustentada en el consejo, los cuidados, la protección, el bienestar. De ahí se entiende por qué lo *frío* y lo *dulce* aparecen como nociones ligadas que se contraponen a los hechos conflictivos, asociados a la enfermedad, a la ira, a la envidia, a la muerte, que a fin de cuentas vienen a ser lo *caliente* y lo *agrio*. Ver: Echeverri y Candre: 1993. *Tabaco Frío y Coca Dulce. Palabras del anciano k̄nerai de la tribu cananguchal para sanar y alegrar el corazón de los huérfanos*. Bogotá, Colcultura.



institucional del estado en el medio Caquetá sea la llegada de soldados armados prestos a incursionar en la *guerra* con el Perú en 1932. Más tarde, en 1938, la instauración de la Colonia Penal del Sur hizo del territorio de la Gente de centro un muestrario de mazmorras y guardianes armados. De ahí se comprende cómo en 2003 la llegada del ejército que ingresó mediante operaciones de guerra para retomar el área, luego de la ruptura de los diálogos entre los comités temáticos del gobierno Pastrana y las FARC, venga a ser narrada por un viejo uitoto de la siguiente manera:

Lo que se dice guerra, eso es la ira del blanco. Guerra ha'bido siempre. La ira del blanco uno dice a todas esas operaciones militares, los bombardeos del ejército. La guerra se entiende como el enojo de la gente de la cabecera, de sus hijos y de su abuelo, el abuelo del hacha [dueño de las mercancías, o ¿presidente de la república?]. Por ejemplo, cuando el abuelo del hacha se enojó, se vino el combate, la llegada del ejército, la llegada de las bombas y la llegada del Plan Colombia. (E.M. viejo uitoto. Araracuara. 2007)

Parece cobrar relevancia la idea de que la experiencia del conflicto se enlaza en la vida cultural mediante las narrativas (Nordstrom y Martin 1992:12). Un ejemplo notable de cómo la memoria de las violencias pasadas del caucho y la adquisición del hacha de acero se proyecta en una historia ininterrumpida de encuentros con el poder (económico, estatal, militar, religioso), es la narración que hace un hombre muinane sobre su legítimo derecho como sujeto político a reclamarle soluciones al estado colombiano:

El hijo del hacha aprendió a trabajar también, nosotros trabajamos con hacha, con hacha tumbamos monte para chagra, tumbamos para sembrar, ya somos zumo de esa herramienta, somos hijos de esa hacha, por lo tanto podemos hablar, podemos

pedir soluciones, **porque esa hacha de acero también la trabajamos, también producimos alimento y también somos ese trabajo, ese zumo, de ahí que podamos pedir soluciones a los que trajeron hacha para matar**<sup>66</sup>. Las hachas de acero, las hachas, las mercancías y las armas han servido para cultivar y producir comida, de esa comida deriva la sustancia, el ser indígena, de esta manera, de tal trabajo y de tal comida deriva el zumo y la sustancia de cada uno, por eso somos también hijos de esa hacha de acero. (A.S. Hombre muinane: Araracuara. 2007)

La historia de la adquisición de las herramientas de trabajo, de la dependencia del hacha de acero producida exclusivamente en la sociedad de las mercancías, es a su vez la historia de la posesión de un instrumento central de la producción de la vida social, de los alimentos, del cual se deriva *el zumo del ser indígena*. He aquí una muestra fehaciente del acto de *construirse transformándose* a lo largo de la historia.

Esta relación consubstancial entre el trabajo del hacha de acero, los alimentos producidos y la formación del ser social indígena, parece servir como la analogía de la inclusión en el marco del estado. Trabajar con la herramienta de acero (machete, hacha), y ser zumo de ese trabajo pone al descubierto la disposición de sentirse capaces, de estar habilitados y autorizados por la historia para hablar, para debatir públicamente, para pedir soluciones, para exigir derechos, para hacer uso de sus libertades políticas como sujetos culturalmente diferenciados. Así las cosas, no puedo más que preguntarme: ¿La historia de relaciones con distintos agentes, instituciones y poderes, al parecer, ha llevado a la Gente

---

<sup>66</sup> Énfasis mío.

de centro a justificar desde sus conceptos los fundamentos de su ciudadanía, de la participación como sujetos políticos?

Sin embargo los recursos culturales mediante los cuales las poblaciones locales han afrontado los distintos conflictos que han atravesado su historia, siguen incomprendidos por quienes hoy ocupan los cargos estatales desde las ciudades distantes. Estas “*miradas forasteras*” (Tobón 2005: 6) sobre lo amazónico desconocen las experiencias históricas sobre las que ha transcurrido la vida amazónica. Un claro ejemplo de estas “*miradas forasteras*” fueron las palabras, que según algunos pobladores, pronunció el vicepresidente de la república Francisco Santos a su llegada a Araracuara en enero de 2004 en una visita al medio río Caquetá, enviado por su presidente Álvaro Uribe, con el propósito de firmar un comodato que le permitía a las fuerzas armadas usufructuar doce (12) hectáreas de territorio como parte de los planes militares desarrollados dentro del marco de la Seguridad Democrática<sup>67</sup>.

Algunos pobladores dicen que el vicepresidente:

Como siempre hacen ellos, trajo armas, trajo gente armada, trajo dinero. Y se puso a decir: “No vayan a hacer como en el Cauca, con marchas y con pelea, y que por favor acaben la coca, que terminen con esa coca”. Pero todos pensábamos: “La

---

<sup>67</sup> El tres (3) de febrero de 2004 se inició el proceso de concertación entre la presidencia de la república y las autoridades indígenas para asignar 12 hectáreas de territorio (en la pista aérea y el puerto sobre el río Caquetá) a las Fuerzas Armadas, Ejército y Armada. El diecisiete de mayo de 2005 se firma el contrato de comodato No 001/05 de un lote de terreno de 12 has. entre el resguardo indígena huitoto (sic) de Monochoa y el Ejército Nacional, para la construcción de la base militar. El 22 de septiembre de 2005 Se firma el otrosí del contrato de comodato. A cambio las comunidades indígenas del medio Caquetá concretarían la ampliación a través del INCODER de los resguardos indígenas huitoto (sic) de Monochoa y andoque de Aduche mediante resolución 031 030. De igual modo aprobarían, por compromiso de la presidencia, el acceso a veinte (20) cupos en educación superior para los bachilleres de Araracuara. (Informe del Proyecto de Comodato-Fuerzas Armadas-CRIMA).

coca jamás se acaba. La cultura no se acaba.” (A.S. Hombre muinane. Araracuara. 2007)

Como me decía en alguna ocasión un viejo uitoto “*decir que acaben la coca, es decir que acabe con mi cultura. Y ¿cómo voy yo a renunciar a mi doctrina?*” (E.M. Bogotá. 2008). La inocultable *mirada forastera* del vicepresidente sobre la vida amazónica, no alcanza ni siquiera a reconocer que ha sido la coca, el trabajo de elaboración del mame, el tabaco, el trabajo de elaboración de ambil y los saberes y preceptos a estos ligados, los que han servido para afianzar las maneras locales de afrontar y atender los conflictos que se han experimentado en su historia. Como mostraré en seguida, las prácticas compartidas de mambear y lamer ambil de tabaco arrastran consigo una serie de saberes, de orientaciones y disposiciones morales a las que se recurre para intentar incidir en una situación conflictiva, un hecho desdichado o una amenaza y lograr así intentar remediarlas exitosamente, o en palabras de los mismos habitantes, *endulzarlo o enfriarlo*.

### **“El indio pelea sentado”. Endulzar y enfriar. ¿Cómo atender los conflictos?**

“*Ya le dije, el indio pelea sentado*”. Un viejo andoke de Araracuara siempre me reiteraba estas palabras cuando dialogábamos sobre las maneras en que la Gente de centro aguantaba y afrontaba los conflictos vividos en su historia. Este hombre andoke al insistir que “*el indio pelea sentado*” está haciendo referencia al acto de sentarse a mambear, al acto de sentarse a dialogar, a pensar las experiencias o reveses diarios con sus compañeros mientras se comparte *coca y ambil de tabaco*.

Un hombre uitoto que recuerdo gratamente por su firme honor y a la vez su gran discreción, me decía que en el mambeadero él se sienta para comprender el origen de las tensiones, para despejar las razones de la rabia, de la envidia, del odio, o como él mismo lo

afirmaba: “*Uno se sienta en el mambeadero para endulzar el corazón mediante las palabras*” (L.N. Hombre uitoto. Araracuara. 2007).

Echeverri (1993: 200), comentando la narración de Hipólito Candre Kinerai – “*Palabra con que los ancianos preparan el lugar donde van a vivir*” – explica que para alertar los problemas, las dificultades, los conflictos, los hombres deben estar sentados poniendo cuidado a su corazón, de modo que el corazón se vuelve una trampa para los malos sentimientos, representados en *mugre*, en *animales*, en *enfermedad*. El mambeador aquieta su corazón, para que cualquier perturbación se manifieste claramente y pueda ser resuelta mediante sus virtudes.

Los procedimientos culturales con los que la Gente de centro atiende y esclarece sus inquietudes, sus dolencias emocionales o sus sentimientos perturbadores hallan lugar en el acto de emplear el tabaco (*ambil*) y la coca (*mambe*) bien sea para aconsejar – *yedára úai (nìpode)* / *yetárafue (mìnika)*-, reflexionar, curar o bien para dilucidar un daño o una tensión social. La acción de mambear y chupar *ambil* median el trabajo y la comunicación diaria. De ahí que se entienda cómo los jefes de maloca –*iyáinì*- , los brujos –*áimaiái*-, los mambeadores –*dúraima*- hayan cumplido labores fundamentales en las sugerencias, cavilaciones y resistencias que se llevaron a cabo ante la ocupación y la criminalidad cauchera (Pineda Camacho 1993: 212).

Los recuerdos que se tienen de las experiencias de la violencia cauchera y de cómo éstas fueron afrontadas, muchas veces se traen a las conversaciones cotidianas donde se piensan y representan las circunstancias presentes. No cabe duda que las imágenes que se tienen sobre la historia, o las alusiones que hace la memoria común sobre los hechos violentos del pasado, inciden en la forma como se afrontan y se explican los hechos actuales del conflicto político armado (Ramírez 2001: 149) que ha llegado hoy día al

territorio de la Gente de centro. De esta manera, resulta sugestivo escuchar a muchos habitantes del medio río Caquetá cuando enfatizaban que durante la ocupación de la guerrilla (1999-2003) y la posterior llegada del ejército, se emplearon, como en otros tiempos, el mambe y el ambil como herramientas culturales que alentaron la reflexión, las ideas y las advertencias que se emplearon para afrontar la presencia de los grupos armados.

Hay dos nociones dentro del pensamiento de la Gente de centro que quizá condensan con mayor elocuencia las maneras locales con las que se enfrenta una situación de conflicto o tensión, éstas son “*endulzar*”-*náimedo*- y “*enfriar*”- *mánnaído*. Un hombre uitoto de Araracuara describe el acto de endulzar así:

Uno endulza con las buenas palabras, con la fuerza del buen pensamiento puesto en las palabras. Cuando se endulza el corazón se siente un buen pensamiento, se aclaran las emociones, se tiene un buen sentimiento, se vive tranquilo, se vive en calma, se duerme bien, no hay preocupaciones y uno ya es capaz de sostener y solucionar el problema, el conflicto. (L.N. Hombre uitoto. Araracuara. 2007).

Lo “*dulce*” y lo “*frío*” están asociados a la vida apacible, a la calma, a la virtud, a la ecuanimidad social, opuesto a lo “*amargo*” y a lo “*caliente*” que se vinculan con la ira, la incertidumbre, la furia, el combate. Cobra relevancia pensar que estas categorías ligadas al gusto –*dulce, amargo*- y a la temperatura –*frío, caliente*- contengan el poder de nombrar a modo de analogías los atributos morales y las reacciones emocionales de las personas. Aquí se plantea la posibilidad humana, cultural, de lograr que lo “*amargo*” y lo “*caliente*”, la ira, la violencia, puedan ser “*endulzados*”, “*enfriados*”, es decir, transformados en experiencias de serenidad, de aplacamiento, de calma, de concentración.

Y ¿cómo se logra transformar lo “*amargo*” y “*caliente*” en lo “*dulce*” y lo “*frío*”, a través de qué herramientas, cómo opera esta conversión? Muchos habitantes del medio río Caquetá insisten en que la transformación de la ira “*caliente*”, en la serenidad “*dulce*” se hace a través de las palabras, de las palabras de coca y tabaco, palabras de consejo, *yedára úai*. Un hombre uitoto habla al respecto así:

Se endulza porque desde muy ancestral nuestra tradición lo marca así. Por decir, en nuestras historias hay cómo solucionar ese problema, ¿se soluciona! Enfriar, endulzar, invocar palabras frías que no son ofensivas, de hacer que las personas reaccionen frente a sus acciones, a sus ideas. Entonces es una cosa que ya desde mucho antes ha existido. Por decir algo, se narra la historia de los *guerros*, o los que tienen armas, o que hay una amenaza, se narra con base y se revisa a ver qué efectos puede surtir eso. Si hay razón o no hay razón para que haya ese problema. (R.P. Hombre uitoto. Araracuara. 2007).

Hacia finales de 2003 las FARC ocupaban el medio río Caquetá, y en aquella época también el ejército adelantaba operaciones de guerra para “recuperar” el área de la influencia guerrillera. Aquellos meses fueron de incertidumbre entre la población local, se temían combates entre las FARC y las fuerzas oficiales; el ambiente era tenso, la guerrilla asumió actitudes de autoridad intransigentes, y la vida social se colmó de intranquilidad. Estas circunstancias, como afirman algunos viejos uitoto, se sostuvieron, se aguantaron mediante las charlas nocturnas en el mambadero, reflexionando en cómo vivir tales hechos. Continuando con las palabras del hombre uitoto que narra arriba:

Toda charla nocturna, todo diálogo se enfocaba hacia la personalidad de ellos [los grupos armados]. Porque nuestra historia dice que la persona que anda así es

porque no tiene buen consejo, porque el papá no lo educó, y si lo educó, fue porque el papá en algo no le cumplió. Por eso decimos, los *guerros* son hijos rebeldes del gobierno, la guerrilla son hijos rebeldes del gobierno. ¡Hijos de un mismo estado y pelearle a él!

¿Cómo ustedes en la cultura de ustedes, cómo califican o cómo solucionan eso? Como ustedes no son la misma cultura de nosotros entonces ustedes ¿qué solucionan? ¡No, entonces qué vamos hacer las paces!, ¡qué vamos a dialogar!, ¡qué vamos a sentarnos hacer un canje!, que yo no sé qué, bueno, un pocotón de cosas, ustedes le están viendo la solución ahí, ¡sí! ¡Pero nosotros no! Fuera de cualquier circunstancia mayor que pase, aparte de declarar a alguien enemigo, nosotros hacemos un diálogo directamente casi con el creador, [*aiñéraiima*], enfocando la consciencia de la persona, por eso es que nosotros hacemos lo que dicen del endulzar y el enfriar. Pero es que al *rákuiya* [no indígena] se le olvida todo, sí, se le olvida, no justifica, por eso hay que narrar y saber cuál es el origen de ellos [de los grupos armados], de dónde es el origen de ellos, eso marca en la historia de nosotros.

En contraste, el narrador uitoto continúa diciendo que:

Nuestra tradición dice, cuando usted educa a su hijo, usted no lo educa con palabra de rayo, usted no lo educa con palabra amarga, usted no lo educa con palabras que lo vayan afectar. Donde cae el rayo destruye, ¿una palabra amarga usted cómo la pude tomar? ¡Sí ve! Un papá y una mamá alimentan y educan con palabra dulce, palabra de vida, *komuiya úai*, palabra de producción, *jebúiya úai*. Entonces por eso es que nosotros decimos que la persona que tiene un comportamiento agresivo, de



esa calidad, para nosotros, pues es una persona que es así por falta de educación.

(R.P. Hombre uitoto. Araracuara. 2007)

Recuerdo que más arriba un hombre muinane afirmaba que “*la mejor arma es la palabra*”. Entre la Gente de centro la palabra tiene valor de acto, de cumplimiento, esto es lo que Gasché (2007) llama “*el marco social de la palabra comprometida*”. Es evidente que en el marco de las relaciones sociales las palabras tienen el poder de incidir en el comportamiento de las personas. Las palabras puestas en los actos comunicativos, tienen el poder de transformar experiencias de irritación, de rencor, de hostilidad, en experiencias de sosiego, de meditación, de reflexión.

### **La socialización mitigadora, aplacadora.**

Pero ¿cómo se ponen en marcha y cómo operan dentro de la vida cotidiana estos procedimientos para abordar a un vecino enneguecido por la ira, o bien, a algunos sujetos que actúan bajo una autoridad armada como la guerrilla y ejército? Un día que hablaba con un viejo uitoto de Puerto Santander sobre aquellos actos de “*endulzar*” y “*enfriar*”, empecé a entender que la población local ha puesto en marcha, en sus relaciones con los grupos armados, una serie de destrezas sociales, de destrezas comunicativas para atender y afrontar a los *pairikoni* –gente armada-, para encararla sin docilidad ni resignación y a la vez sin enemistad, esto no es más que una puesta en práctica de una astuta socialización.

Las relaciones de los protagonistas de la guerra con la población del medio río Caquetá, estuvieron mediadas por lo que pretendo llamar la “*socialización mitigadora, aplacadora, carismática*”. Intentaré explicar esto.

El viejo uitoto de Puerto Santander me hablaba de *“la capacidad de cambiarle el pensamiento y el sentimiento a los guerros y al ejército”*. Es decir transformar situaciones conflictivas y tensas en un ambiente de amabilidad, de amistad, por eso el viejo me insistía: *“todos esos [grupos armados] son bien recibidos, son bien atendidos, nosotros no somos gente de candela”*. La guerrilla y el ejército, pese a su armamento y al ejercicio de su autoridad, se reciben sin hostilidad, con buen trato. *“Nosotros no somos de esa palabra [yaroka úai - palabra de guerra], somos de palabra dulce, con tranquilidad, con buena voluntad se reciben, se atienden”*. Esto quizá podría generar confusiones entre los grupos armados que interpretaban este comportamiento como una ayuda directa al enemigo.

Pero lo que era incomprendido por los grupos armados, es que la población local concibe que cuando una persona, o un grupo de personas ejercen un exceso de autoridad, o tienen armas con las que pueden hacer daño (como las antiguas experiencias de las hachas de acero), o experimentan un sentimiento de rabia, exteriorizan un pensamiento de violencia, pronuncian palabras de discordia, palabras *calientes*, reacciones *amargas*, pensamientos y emociones de *animales*, se convierten en seres cuya parte humana está llena de desdicha y cuyo corazón agitado se asemeja al de un animal; experimentan antes que lo humano, una animalidad grosera.

Algunos viejos uitotos, como el de Puerto Santander, éstos de repetidas y largas sentaderas en el mambeadero, dicen que la ira y la rabia pueden transformarse en una experiencia de calma, de remanso, de ecuanimidad, de alegría. Esto se realiza a través de dos procedimientos: primero, se debe pensar en la persona que tiene ira, o hace uso de su autoridad violenta. Mientras se “enfoca” esta persona mediante el mambe y el ambil se

invoca la palabra del creador [aiñraima], y después la palabra de *áiño jáibik̄*<sup>68</sup> *buináiño*, la madre de vida, la madre que nos endulza. De esta manera se reafirma la idea de que aquellas personas “de la guerra” son también humanos, a los que se les pueden brindar frutas, “*la madre de leche dulce que a todos los humanos nos dio de beber*”, y allí se piensa que con la palabra de vida, con la palabra de yuca dulce, de manicuera, de coca y tabaco, se alejará el mal que puede habitar en los humanos, para que predominen el pensamiento y sentimiento de lo *dulce* y lo *frío* entre todas esas personas. Segundo, al otro día, cuando se encuentran a la persona que ha tenido un comportamiento violento, o ha hecho (mal) uso de su autoridad armada, se pone en marcha otro procedimiento que consiste en saludar y recibir con amabilidad, calma, carisma, jocosidad, comicidad a aquellas personas. En el preciso momento en el que se entabla contacto con ellas se les hablan palabras *dulces*, palabras que puedan generar sonrisas, alegría, se reciben y saludan con buena voluntad, se les puede brindar comida, brindarles gestos de amistad.

Ésta es una elocuente demostración de una serie de habilidades comunicativas, de destrezas que reposan en los actos de habla y en sus contenidos culturales. Estas habilidades socializadoras apelan a los principios morales y culturales propios (endulzar y enfriar con palabra de coca, de tabaco, de yuca dulce). Estos procedimientos sociales logran transformar el pensamiento y el sentimiento de aquellos que pueden ejercer violencia, en una experiencia en la que el cuerpo y el pensamiento se convierten en una experiencia de *dulzura y enfriaje*.

A esta habilidad comunicativa con la que se afectan supuestamente los pensamientos de las personas, la llamo la socialización afable, la socialización mitigadora, aplacadora, la socialización *desbravecedora*, que no son más que los actos de habla, las

---

<sup>68</sup> *Jáibik̄*: El arbusto de la albahaca.

acciones comunicativas encaminadas a aplacar la ira. La comunicación y la socialización del aquietar. Vuelvo e insisto, pues, en las palabras de aquel hombre muinane, “*la mejor arma es la palabra*”<sup>69</sup>. Entre la Gente de centro el valor de la palabra es tal, que el sujeto que escucha el sonido de un vocablo cargado de intencionalidad, al atender las palabras, éstas pueden influir en él de tal suerte que el aparente sujeto violento transija, se aquiete, interiorice una palabra que puede hacerlo condescender.

Lo que llamo la “socialidad mitigadora” puede ser visto como una modalidad local (que también podemos encontrar en cualquier otra sociedad) de afrontar la llegada del conflicto armado al seno de su vida social. La Gente de centro ha optado por emplear en vez del desplazamiento, la huída o las reacciones violentas, las herramientas comunicativas de las que disponen a través de su pensamiento y conocimiento, lo que muchos llaman “*la palabra de dulzura*”. Estas relaciones con los grupos armados pueden correr el riesgo, en el marco del conflicto armado interno, de confundirse con una proclividad a ser solidarios con algún grupo armado, o bien a reconocer en las poblaciones una docilidad política.

Por el contrario, a mi modo de ver, la vida en el medio río Caquetá junto a los protagonistas de la guerra, llevó a cabo una serie de modalidades comunicativas y culturales de alta eficacia política que sirvieron para mantener y alentar el respeto de los derechos humanos y la autonomía indígena. Por lo tanto, se reafirma que lo cultural se impone como una herramienta insustituible de resistencia social.

Cuando terminábamos el diálogo con aquel viejo uitoto de Puerto Santander, resumió toda su explicación diciendo: “*En aquel tiempo* [de la llegada del ejército durante

---

<sup>69</sup> Echeverri y Pereira (2005: 168) describen muy bien cómo en el acto de sentarse a mambear, a dialogar muchas veces se hace referencia a “*la coca y al tabaco como “armas” (raa), y una persona que está sin tabaco y sin coca puede decir: <<ando de civil>>, quiere decir, desarmado. La coca es un poder de cacería, un <<armamento>> que va dirigido contra los <<animales y criaturas>> que traen males y dolencias a la humanidad*”. De aquí se deduce, por lo tanto, que la palabra de coca y tabaco, las palabras que sirven de vehículo a los pensamientos que se comparten en el mambeadero estén dotadas de poder, de valor de acto.

la ocupación guerrillera] *fue mucha coca la que se mambió*". Y un hombre andoke que estaba a nuestro lado sentenció, aludiendo al acto de sentarse a mambear y reflexionar sobre el conflicto: "*fue mucha nalga la que se apachurró*".

Cuando escuchaba a muchos habitantes de Araracuara, Puerto Santander y Aduche hablar sobre los modos en que la gente meditaba y analizaba la presencia de la guerrilla y después del ejército en su territorio, no puedo dejar de imaginarme a toda una población afianzando sus prácticas diarias. Las mujeres y los niños con su trabajo abnegado en la chagra, los hombres aprovisionándose de leña, pescando y reuniéndose en las noches a mambear y hablar en lengua propia mientras discuten las maneras para hacerle frente al conflicto armado que esta vez ha llegado a su historia. Muchos habitantes afirman que la labor de "*endulzar*" y "*enfriar*" la conocían la gran mayoría de los habitantes, las mujeres, los jóvenes, los niños, los hombres y los viejos sabían que de las charlas nocturnas de mambearo derivarían las herramientas culturales para resistir y mantener la producción de la vida social.

Llama la atención cómo en medio de la presencia de las FARC y posteriormente del ejército, la población local, en respuesta a tal circunstancia, vigoriza y construye redes de significado que están fuera del alcance de quienes ejercen la ocupación armada, y que sirven justamente, para hallar las maneras más convenientes de experimentar la vida junto a los protagonistas de la guerra. (Warren 1993. En: Ramírez 2001: 103). No deja de causarme atracción el hecho de reconocer y compartir junto a la población local el conjunto de prácticas culturales que se desplegaron para hacerle frente a la presencia de "gente armada". Contrario al sentido común oficial, o a las "*miradas forasteras*" sobre la vida amazónica que conciben a los habitantes del medio río Caquetá como simples objetos de la violencia, aquí intento poner de relieve que la Gente de centro, ante la influencia del

conflicto armado en su territorio, actuaron como sujetos políticos culturalmente diferenciados, ejerciendo a modo de resistencias cotidianas sus saberes, sus conocimientos y prácticas sociales que, como lo afirma Scott (1993: 93; 2000), pueden traer consecuencias estructurales de resistencia en su larga historia.

Dialogando con un hombre uitoto, de cuyo abuelo, según él un gran *iyáima* – maloquero -, recibió muchas enseñanzas e historias, me explicaba que durante la ocupación de las FARC y la subsiguiente acometida del ejército, en los mambeaderos muchos viejos y muchos hombres se encomendaban a la madre de las armas de metal –*áiño choveráiño* – para que estas armas no terminaran siendo usadas por quienes las portaban contra la población, o bien, para que el destino de estas armas jamás fuera emprender fuego contra alguno de los habitantes.

El origen de la guerra, el origen del arma<sup>70</sup>, todo lo sabe el indio aquí. El armamento, la dueña de eso, eso es *áiño choveráiño*. Ella es la madre, la que cuando hizo entrega de eso [las herramientas y armas de metal] y cuando alguien pide esas armas, sabe con qué propósito lo pide. Si usted hizo un compromiso ante ella que recibir, que ella enviase un fusil, que descambió una de esas ametralladoras, bueno, de todo, usted hizo un compromiso para cumplir, para cuidar su gente. Es algo que usted mismo se comprometió ante ella, así lo marca nuestra historia, porque ella cuando da eso y usted hace su petición, ahí es cuando ella le dice: ¿con qué fin?, y uno le dice: “no, vea madre dueña de esto, yo hago esto porque, mire mi gente está sufriendo, mi gente no trabaja porque no tiene esta

---

<sup>70</sup> Sobre la historia del origen de las armas y las mercancías ver Anexo 3, “Narración sobre Muidomani, Nuyomarai y Jumayuema por José Vicente Suárez”. Para una versión más detallada y completa de la historia del origen de las armas de metal ver: Pineda Camacho (1993: 289- 303). Capítulo XIV. “La metamorfosis del cadáver de la garza y el fin del canibal” - “A- El difícil reto de mambear coca. Narrado por Javier Comuyaro. Araracuara”.

herramienta, a mi gente le falta la ollita pa' sacar agua", ahí mismo usted lo justifica, porque ahí mismo ella da las reglas también. Ella dice: "ya que usted dice que ése es el compromiso y yo sé que eso es así, porque así está estipulado, entonces lo único que le voy a decir, mucho cuidado con amenazar, mucho cuidado con matar, mucho cuidado con violar su propio compromiso, no yo. Después no vaya a decir que yo soy la mala, usted es el culpable". La madre de hierro – *áño choveráño* – ésa es la madre de las armas, de todo lo que existe en el mundo del metal. (R.P. Hombre uitoto. Araracuara. 2007)

*Áño choveráño* en lengua *nipode* uitoto, o *yoeráño* en *minika*, se narra en la historia que la identifica como la madre que entregó las herramientas de metal a la humanidad, entregó las armas, ella es la dueña de todos los metales. Pero como se aclara en la narración, es crucial saber con qué propósito se solicitan y se emplean las armas de metal (hacha, cuchillo, machete, tijeras, escopeta, fusil), pues esas armas se han hecho y se han entregado con el único objetivo de trabajar, de potenciar el trabajo productivo, de ahí que sea condenable el uso de estas herramientas de metal para amenazar, para matar.

De acuerdo con Echeverri y Pereira (2005:148), en las narraciones sobre el origen de la coca y el origen de las herramientas de metal y las armas, se establece una oposición donde el acto de mambear coca alude a una sociabilidad deseable, moralmente correcta, que se contrapone a aquella sociabilidad donde impera el uso violento de las armas y las herramientas de metal<sup>71</sup>.

---

<sup>71</sup> Para una reconstrucción detallada de lo que implica para la vida social de los uitoto y muinane los empleos de la coca y el tabaco y los trabajos y saberes a estos asociados ver: Echeverri y Pereira (2005) "Mambear coca não é pintar a boca de verde: Notas sobre a origem e o uso ritual da coca amazônica", En: B. Labate & S. Goulart (ogrs.), *O Uso Ritual das Plantas de Poder*, pp. 117-185. Campinas: Ed. Mercado de Letras/FAPESP.

No quisiera perder de vista en este estado de la argumentación, aquello que los habitantes del medio río Caquetá pensaban cuando escuchaban al vice-presidente Francisco Santos en su llegada a Araracuara en enero de 2004 cuando intentaba exhortar: “*que por favor acaben la coca, que terminen con esa coca*”, la Gente de centro decía hacia sus adentros: “*La coca jamás se acaba. La cultura no se acaba*”. Resulta perceptible que el acto de sentarse a mambear coca implica asumir una actitud de alerta, vigilancia y lucha, inicialmente contra los *animales* o influencias malignas que traen enfermedades, pero también, a su vez, contra los hechos o circunstancias que arrastran consigo un alto grado de peligrosidad. Un hombre sentado mambea coca para proteger su lugar, para proteger a sus parientes, para concentrarse en el logro exitoso de sus labores y ocupaciones (Echeverri y Pereira 2005: 168). Me inclino a pensar, por lo tanto, que los mambeaderos y las prácticas diarias de intercambiar coca y ambil, *las charlas nocturnas*, los pensamientos compartidos, constituyeron los centros privilegiados donde se analizaron, no sólo los hechos de estar conviviendo con los protagonistas de la guerra, sino también, los centros donde se forjaron las maneras de hacerle frente al hecho de tener que hacer la vida junto a los grupos armados. Cobra sentido también recalcar en la idea de que “*la coca jamás se acaba, la cultura no se acaba*”, entendiendo el acto de sentarse a mambear (a cavilar, a deliberar, a proyectar las acciones diarias) y a la coca como recursos culturales inextinguibles.

Los mambeaderos, el trabajo de elaborar mambe y los conocimientos a éste vinculados, fueron cruciales espacios de resistencias cotidianas ante la presencia de los grupos armados, son una especie de “textos ocultos” [*hidden transcripts*] (Scott 1992; 2000). Éstos sirvieron para construir un discurso político que tiene lugar fuera del alcance, en este caso, de una autoridad armada (Ramírez 2001: 103). Con el concepto de “textos ocultos”, James Scott (1992, 2000) caracteriza la forma en que emergen expresiones



culturales de resistencia. Para Scott (1992: 62, 2000) los “textos o discursos ocultos”, como en efecto sucede con el acto de sentarse a mambear y desplegar un conjunto de intenciones sociales (“*endulzar*”, “*enfriar*”, actos comunicativos, sociabilidad), aparecen a modo de reacciones cuando un discurso dominante, elitista, o circunstancias adversas, en este caso la ocupación de fuerzas armadas en el territorio, entran en acción sobre la vida diaria.

A mi modo de ver, la acción de “*endulzar*”, “*enfriar*” en las actividades de mambeadero, y lo que más arriba he llamado la “*socialización mitigadora o carismática*”, no sólo constituyeron “*textos ocultos*” o acciones políticas con la que se afrontó la presencia de las FARC y el ejército y sus eventuales combates, sino que hicieron parte de formas de resistencia cotidianas, locales, capaces de nutrir una consciencia histórica (Nordstrom y Martin 1992: 12), con la que durante reiteradas décadas se ha hecho frente a los poderes económicos, políticos y jurídicos que se han extendido hasta sus territorios.

### **Reflexión final:**

Al inicio de este capítulo planteaba que para la Gente de centro “*hablar de los conflictos es atraerlos*”, “*nombrar es atraer*”. De ahí se entiende por qué los hechos funestos del pasado, las experiencias violentas del régimen de explotación cauchero no son dignas de recordación. Las memorias de la historia de la llegada de explotadores de gomas, de la llegada de las hachas, las mercancías y las armas se asume muchas veces como un material privado. Lo que se habla en este manuscrito sobre el conflicto armado no es más que un intento por amplificar la consciencia común que la Gente de centro tiene sobre su historia.

Sin embargo, quisiera considerar sobre lo anterior algunas preguntas que emergieron en algunos diálogos con Juan Álvaro Echeverri y Dimitri Karadimas hacia finales de noviembre de 2007 en las instalaciones de la Universidad Nacional de Colombia

sede Amazonia, en Leticia, sobre algunas de las ideas relativas a la importancia con la que algunos viejos uitotos recalcan en el acto de “*endulzar*”-*námedo*- y “*enfriar*”- *máñnaido* – como prácticas culturales con las que se resistió y experimentó la presencia de las FARC y el ejército en el medio río Caquetá. Les hablé sobre los vínculos entre el acto de sentarse a mambear y chupar ambil, las charlas nocturnas que pensaban el conflicto armado y los procedimientos comunicativos que se ponían en marcha en la socialización con guerrilleros y militares, lo que he querido llamar “*la socialización mitigadora*”. Quizá algo crucial en todo esto son las preguntas sobre ¿quiénes son los narradores?, y ¿cuáles son las circunstancias en las que narran estos relatos, estas ideas? Muchos de los narradores eran hombres adultos o ancianos que tienen un vivo recuerdo de los hechos pasados de la explotación de gomas, de la guerra Colombia-Perú en 1932, de la Colonia Penal del Sur, de los sucesivos auges extractivos y recientemente de la llegada de los protagonistas de la guerra actual.

A su vez, las circunstancias vigentes en las que se narran estos relatos y se comparten estas ideas aún no son muy ajenas a la intervención de “gente armada” en su territorio. Hoy en día, en Araracuara, en el territorio de uitotos, andokes, muinanes y nonuyas se ha instalado una base militar en manos del Ejército que coordina la pista aérea, y a su vez, un control sobre el puerto del río Caquetá por parte de la Armada. Todavía se insinúan los desplazamientos cercanos de algunos frentes de las FARC y el área no está desprendida de la influencia de las operaciones del Plan Colombia, Plan Victoria, Plan Consolidación desatados por el gobierno Uribe dentro del marco de su “Seguridad Democrática”.

Incluso cuando salía de mi temporada de trabajo de campo en el medio río Caquetá en las primeras semanas del mes de mayo de 2007, la base militar y la pista aérea de

Araracuara sirvieron para coordinar las operaciones de búsqueda y localización del policía ex-secuestrado Jhon Frank Pinchao que acababa de fugarse de las FARC en algún lugar de la parte suroriental de la Amazonia colombiana.

Intentando estimar la condición de estos narradores, los pienso como sujetos provistos de una memoria sobre unos hechos pasados que sienten y juzgan como hechos nefastos, indeseables, resultado de la recurrente incursión en su historia de “gente armada”. Para estos sujetos, para estos narradores, la violencia del pasado, ha logrado darle forma a su subjetividad, que al mismo tiempo, ha logrado situarlos en un campo de relaciones con distintos poderes (Das y Kleiman 2000; Bolívar y Flórez 2004). A su vez las circunstancias en las que tales relatos e ideas son narrados no escapan del todo al conflicto político armado y a la actividad bélica alentada desde el estado colombiano. De esta manera en mi diálogo con Echeverri y Karadimas se hacía necesario repensar el uso permanente en los narradores y el uso en tales circunstancias de la idea de que “*hablar de los conflictos es atraerlos*”, nombrar hechos conflictivos es invocarlos de nuevo. Es así como aparecen varios interrogantes:

- ¿Si al parecer, “*nombrar es atraer*”, no es acaso válido pensar que cuando se habla del conflicto como una experiencia que se “*endulzó*” y se “*enfrió*” mediante los diálogos nocturnos de mambadero, se está exhibiendo, quizá, que justamente la situación actual en su territorio y en su vida gozan de seguridad, de tranquilidad, de “enfriamiento”?

- ¿Actualmente el discurso público, abierto, de la Gente de centro sobre el conflicto político armado y la coyuntura político-militar que se vivió, insiste en enfocar el predominio de una vida de trabajo, de resistencia, de endulzamiento, precisamente ante el temor de su riesgosa “*recaída*” o reaparición?

Quisiera dejar estos interrogantes finales a modo de incitación para el debate, que como se podrá percibir, para “hincarles el diente” se requiere tomar seriamente en cuenta el escenario social en el que se sitúan los narradores y comprender muy bien las circunstancias y relaciones en las que la Gente de centro hace uso de sus recursos culturales en tanto sujetos políticos diferenciados.

## Capítulo 5.

### Apuntes para una etnografía del conflicto político armado entre la Gente de centro.

*“Si vendemos nuestras habilidades a las circunstancias de la seguridad [«democrática»] nacional, nos convertiremos en parte del problema”<sup>72</sup>*  
**Hugh Gusterson.**

En este capítulo quisiera formular algunas ideas sobre la importancia actual de poner en práctica una etnografía del conflicto político armado entre las sociedades “indígenas” amazónicas. La prioridad de pensar cómo es vivida y explicada (narrada), por las poblaciones de la Amazonia colombiana, la presencia cercana de los protagonistas de la guerra, no sólo involucra el hecho objetivo de que los territorios amazónicos se hayan convertido en los escenarios -“*distantes*”- donde las Fuerzas Militares libran su lucha contra el “*terrorismo*”; sino también porque las experiencias locales en las que se vive el conflicto político armado consiguen movilizar una serie de prácticas culturales con las que los pobladores afrontan, narran, interpretan y asumen una toma de postura en tanto sujetos políticos diferenciados ante el conflicto mismo. Este despliegue de prácticas sociales y culturales con las que los habitantes locales –en este caso la Gente de centro- experimenta y afronta el conflicto armado ha tendido a ser desestimado y desechado en el lenguaje noticioso y en el discurso público estatal, negando, irreflexivamente quizá, las capacidades culturales con las que se construye la historia de Colombia y su *guerra* en las localidades amazónicas.

Las ideas que procuro discutir en este apartado no pretenden ser una teoría o una metodología antropológicas sobre las circunstancias de la guerra hoy día en Colombia y su relación con las poblaciones amazónicas. Quisiera tan sólo ventilar algunos apuntes sobre la relevancia de reflexionar etnográficamente sobre las historias, las prácticas culturales y

---

<sup>72</sup>“If we sell our skills to the national security state, we will just become part of the problem”. Gusterson (2007: 165).

las narraciones que la Gente de centro ha puesto en marcha para experimentar e interpretar el conflicto político armado que ha llegado a su territorio. En consecuencia procuro adentrarme, a manera de interlocutor, en los debates que se han empezado a despejar sobre las relaciones entre las experiencias de violencia, la guerra y las acciones políticas y culturales en las poblaciones locales amazónicas, temas que han sido atendidos con desvelo en los trabajos de algunos investigadores, entre ellos, Taussig (2002 [1987]), Ramírez M. C. (2001), Espinosa (2003), Uribe G. (1992), Uribe y Ferro (2006), Jaramillo, Mora y Cubides (1989), entre otros.

De esta manera aquí me propondré, inicialmente, exponer algunas ideas sobre el estado actual de la guerra en Colombia (específicamente en Amazonia) y la manera como ésta se ha estructurado, en el extendido gobierno de Uribe Vélez (2002- ...), bajo la influencia de la *cruzada mundial contra el terrorismo*, asunto que logra atravesar una serie de confusiones –éticas, políticas- al ejercicio etnográfico en territorios amazónicos tocados por el conflicto armado. Finalizaré entonces trazando algunas proposiciones que discuten la prioridad antropológica de pensar los recursos culturales con los que las poblaciones “indígenas” amazónicas explican, viven y construyen su historia irremediamente puesta en medio de los poderes del capital, el estado y la guerra.

### **La lucha contra el “terrorismo” y la etnografía en Amazonia.**

Los ataques del 11 de septiembre de 2001 en Nueva York y Washington se tradujeron en la reorganización de la seguridad económica mundial. La agenda militar del presidente George W. Bush abanderó la aplicación de una doctrina inusual que justificaba las operaciones de guerra y que se halla cristalizada en las nociones de “la legítima defensa” y la “guerra preventiva” con las que se han quebrantando arbitrariamente acuerdos en materia de Derechos Internacionales, como se ejemplifica en las guerras de Afganistán e

Irak. Al tiempo, se prefiguró la idea de lucha contra el *terrorismo*, un enemigo nebulosamente definido que al parecer amenaza las *democracias liberales* –particularmente las amigas de la Casa Blanca - y la prosperidad económica nacional de los Estados Unidos.

Para aquel tiempo en Colombia las conversaciones de paz entre el presidente Pastrana y las FARC, aun cuando intentaron elevar ánimos esperanzadores de transformación política, se mantuvieron bajo el “esquema de negociación en medio del conflicto” propiciando no sólo desconfianza para las partes negociadoras, sino sucesivos traspies que conducirían, hacia el primer semestre de 2002, finalmente, con mandar al traste el proceso. Las circunstancias políticas generadas por la conjugación entre la frustrada “mesa de diálogo” con la guerrilla y el mandato global de “lucha contra el terrorismo”, asistió, en aquel entonces, al candidato presidencial Álvaro Uribe Vélez para erigirse como el paladín de la “seguridad democrática”, mostrándose como único capaz de derrotar y erradicar al *terrorismo* de Colombia, en este caso, concentrado, al parecer, en las FARC<sup>73</sup>.

Durante el primer cuatrienio de Uribe como gobernante (2002-2006) y los años posteriores como presidente reelecto (2006-2010), su principal plan de gobierno, la “Seguridad Democrática” ha constituido, a modo de fenómeno político y efecto mediático, una política centrada en la utilización habilidosa de una idea que ha logrado una amplia aceptación en la opinión pública, esto es, la terminación de la guerra. La agenda pública del mandato Uribe ofrece dos claros ejemplos del manejo artificioso de supuestos propósitos de gobierno que han resultado insalvables para su administración: primero, Uribe aseguró que durante su mandato logrará “Un país sin drogas” (punto 31 manifiesto

---

<sup>73</sup> Quizás los altos funcionarios del gobierno hablarían retóricamente también de la lucha antiterrorista contra paramilitares, narcotraficantes y otras guerrillas.

de campaña. En: Alicia Duque: 2005). Segundo, Uribe insistió que su gobierno eliminará a la insurgencia, en este caso, *la amenaza terrorista*, del “suelo nacional”.

El gobierno de Uribe, como único país latinoamericano que votó a favor de la invasión a Irak, ha invocado como doctrina central la seguridad, que es justamente la columna vertebral de su política. Tal doctrina ha sido edificada sobre la *lucha contra el terrorismo* como un fin incontrovertible (López 2007). La doctrina de “Seguridad Democrática” ha tenido un efectivo proceso de legitimación en amplios sectores de la sociedad, en los medios de comunicación, en los gremios económicos, en un gran sector de la iglesia, en los ganaderos, en los exportadores agrícolas y en muchos de los habitantes urbanos. La idea de “*terrorismo*” como enemigo común –interno-, al parecer, ha hallado aprobación entre los estamentos sociales y las instituciones. Ulrich Beck (2003) advierte sobre tal fenómeno al señalar que: “Repetidamente se ha preguntado y discutido qué es lo que puede unir al mundo. La respuesta experimental era: un ataque de Marte. El terrorismo es un ataque del <<Marte interior>>”. (Beck 2003: 20)

La cruzada contra la amenaza del *terrorismo*, de este “Marte interior”, ha operado a modo de una fuerza ideologizadora encaminada a aprobar y legitimar la militarización de la sociedad. Y es aquí cuando el principal peligro para la sociedad no lo representan los “*terroristas*” o “el *terrorismo*”, sino la aceptación colectiva de ceder parte de los derechos y admitir la militarización de la vida diaria para ayudar a impulsar con éxito la guerra contra lo que se ha querido llamar el *terrorismo*. La presencia de las bases del ejército y la armada en los territorios de la Gente de centro, en el medio río Caquetá, muchas veces fue justificada por los mismos militares esgrimiendo el ideal supremo de la “seguridad”. Sobre la base de este criterio militar se justificaban los controles sociales a la movilidad nocturna



y los entrenamientos militares cuyas explosiones tenían lugar dentro de áreas cercanas a casas y chagras. El mayor del ejército en Araracuara afirmaba con convicción en una reunión:

Nosotros [las fuerzas armadas] estamos en esta zona [medio río Caquetá] porque tenemos el deber constitucional de luchar contra una amenaza terrorista y defender el territorio soberano. (Mayor del ejército. Araracuara. 2007).

El ideal supremo de “seguridad” y lucha contra la “*amenaza terrorista*” parece haber sustituido el ideal civilizatorio de “desarrollo” que se quiso imponer a las sociedades indígenas amazónicas, o bien, el ideal de la “seguridad” no es más que una renovación transfigurada de los recurrentes procesos de intervención capitalista y militar en la región.

Se puede pensar de acuerdo con Palacio y Rojas (1989) que la lucha contra el “*terrorismo*” o “*narcoterrorismo*” que se ha promovido socialmente ha aprobado un generalizado combate abierto incluso suprimiendo derechos fundamentales consagrados en la Constitución. A partir de lo cual no es muy difícil pensar que la guerra planetaria contra el *terrorismo* ha devenido en una noción políticamente utilizable que sirve como mecanismo renovador del empleo de formas represivas para-estatales o paramilitares y a la vez como dispositivo de control social e intervención territorial (Palacio y Rojas 1989: 101), no sólo en el seno de la vida de la Gente de centro, sino en muchas de las poblaciones rurales colombianas, campesinas e indígenas.

La cruzada internacional contra el *terrorismo*, aplicada sin ambages por el gobierno Uribe, ha encontrado, como soporte, en la versión doméstica colombiana, fuerzas estructurales que han fijado un modo específico en los que se expresan los poderes económicos y político-militares. Estas fuerzas se reconocen en la emergencia de una

fracción capitalista cuya fuente de acumulación se basa en el tráfico ilegal de cocaína, desarrollando así junto a las clases dirigentes en el estado una dimensión “*para-institucional*” represiva que controla las luchas de los sectores subalternos y populares y afianza su modelo restringido de acumulación de capital (Palacio y Rojas 1989; Sarmiento: 2006: 29). La efectividad ideológica de tal proceder político-económico y de tal uso de los poderes públicos constituye una de las principales talanqueras que se le presentan al ejercicio etnográfico –y a la investigación social en general - que pretende localizarse en escenarios que hoy son considerados de “*zona roja*” o de “*amenaza terrorista*”.

El discurso de la guerra al “*terrorismo*” no sólo anuncia la puesta en marcha de operaciones de guerra, sino que tiene el poder de producir violencia y moldear -darle forma- a las subjetividades, de tal suerte que se afecta la capacidad de las personas para reflexionar y desentrañar su propia experiencia (Das y Kleiman 2000; Bolívar y Flórez 2004). El ideal supremo de la “seguridad” como doctrina de gobierno y el discurso contra el “*terrorismo*” presentado como una supuesta *expectativa democrática*, llevan aparejadas una serie de confusiones éticas y políticas que nos llevan a correr el riesgo de acorralar nuestra perspectiva, nuestro lenguaje y nuestra misma actividad sensorial en el entendimiento de las relaciones vividas entre las poblaciones amazónicas –o rurales - y los protagonistas de la guerra.

Ante la actual doctrina de la “Seguridad Democrática” y los planes de guerra –Plan Colombia, Plan Victoria, Plan Consolidación- me inclino a pensar que en Colombia se ha instaurado una guerra que va más allá de las balas (Espinosa 2008), una guerra que se basa en la construcción de un orden, de una disciplina dirigida a conseguir individuos plegados a las reglas, y para ello se vale de la sanción ejemplarizante; parafraseando a M. Foucault aquellos desviados serán castigados (Foucault 2003. En: Espinosa 2008). He aquí el temor

que ha empezado a criarse en el seno de la investigación social en Colombia: hacer etnografía en territorios llamados “zonas rojas” implica, sospechadamente, someterse a peligros de guerra, o bien a un correctivo, por eso parece que toma fisonomía una “etnografía del escarmiento” que habrá que pensar en enmendar, o más bien, intentar retornar a la labor de aquellos etnógrafos que, como afirma Graciliano Arcila Vélez, viajaban con un pedazo de pan mordido en el bolsillo y un montón de tenacidades e ilusiones en el alma. Los temores infundados de ir a campo en medio del conflicto nos impiden entender que lo prioritario es darle etnografía a los conflictos locales y no conflictos (mentales) a la etnografía. De ahí que uno de los principales retos del ejercicio etnográfico y de la antropología misma sea el de desenmascarar las ideologías militaristas y sus procesos de legitimación social (Gusterson 2007) que, precisamente, nublan nuestras habilidades de pensamiento para comprender y otorgarle luz a los procesos locales a través de los cuales las poblaciones resisten, narran, interpretan y asumen las circunstancias del conflicto armado y la violencia.

No estoy tratando de ofrecer una apología a una especie de etnografía temeraria, sino una etnografía de la *peregrinación de Alpha* (atendiendo al llamado aún vigente de Manuel Ancízar (1984 [1850-1851])), de la comprensión y las respuestas a lo nacional, plural, diverso. En vez de un llamado al arrojo irresponsable, y para evitar tal riesgo, llamo la atención, exactamente, sobre la importancia de avizorar una etnografía capaz de brindar herramientas que nos permitan comprender las maneras como es afrontado y experimentando el conflicto armado actual en la vida de las culturas amazónicas, y apartar, en consecuencia, el hecho creciente de admitir un extendido y legitimado estado de temeridad y pavor a salir al trabajo de campo.

De esta manera, como intentaré mostrar a continuación, una etnografía sobre el conflicto político armado en las poblaciones de la Amazonia no podrá perder de vista el hecho de que las sociedades amazónicas han vivido la lucha entre los protagonistas de la guerra como sujetos políticos culturalmente diferenciados. Los habitantes locales experimentan el conflicto armado a través de sus prácticas culturales, sus modos productivos y los contenidos de sus relaciones sociales, interviniendo de esta forma en la construcción de la historia de la Colombia amazónica y participando a su vez en la formulación de rutas culturales hacia un renovado proyecto de sociedad.

#### **La etnografía en Amazonia y la guerra:**

Los primeros exploradores y comisionados europeos que llegaron a la Amazonia hacia los siglos XVII y XVIII proyectaron sobre ésta varias ideas ensoñadas: La Amazonia como un “El Dorado” y como un “Edén”. Aun cuando estas ideas difieren entre sí, han aparecido con intermitencia en la historia de las variadas ocupaciones e intervenciones espaciales las cuales llevaron aparejadas diferentes representaciones mentales asociadas a aspectos ambientales. Por ejemplo la idea de “El Dorado” “*renació con el empuje agrario de la época liberal en el período republicano del siglo XIX*” (Palacio 2006:88), sufriendo, a su vez, un ocaso paulatino hacia mediados de los años veinte. Tal oscurecimiento de la imagen de la Amazonia como “El Dorado”, no sólo se debió a los informes denunciatorios sobre la explotación cauchera, sino también al impacto que significó la publicación de *La Vorágine* de José Eustacio Rivera en los contenidos mentales nacionales que, al afectar ésta visión, lograron alentar, de otro lado, la idea de la Amazonia como “infierno verde”. (Ibídem). La idea de la Amazonia como “Edén”, “Paraíso del ideal eterno” o “Esperanza remota”, por su parte, pese a su resonancia inicial en la colonización lusitana y castellana

del “Nuevo Mundo” (Buarque de Holanda 1979), tomó una nueva restitución ideológica asociada a la crisis ambiental global de finales de la década de 1970, en el que el ecologismo, de estirpe neorromántica, convierte al bosque húmedo tropical en un valor idealizado. (Palacio 2006: 88). Cabe destacar, de igual modo, que hacia finales del siglo XIX e inicios del XX, con la puesta en marcha de un proyecto de República y de Estado, la Amazonia es representada a su vez mediante una geografía de lo inhóspito y lo siniestro, es pensada como un espacio deshumanizado (Palacio 2006: 86), el lugar donde se alojan los miedos y las pesadillas de la nación (Serje 2003a: 190, 2005).

No quisiera dejar de llamar la atención, de igual modo, sobre aquella representación mental recurrente en los primeros peninsulares que se adentraron en Amazonia al concebirla como una selva poblada por sociedades violentas y salvajemente guerreras; las tierras bajas de América del Sur, para aquellos europeos, no eran más que un paisaje salpicado de belicosidad (Clastres 2004 [1977]). Aun cuando hoy día resultaría una insolencia afirmar que en las poblaciones amazónicas impera la proclividad a la violencia, pues asistimos al posicionamiento de los exponentes de la vida indígena como angelicales “nativos ecológicos” (Ulloa 2004), en la Colombia actual, se ha revivido la idea de la Amazonia como un escenario de guerra, como sede de laboratorios lejanos y ocultos de cristalización de cocaína y refugio de la insurrección y sus cautivos de guerra y retenidos políticos. Las dinámicas históricas en las que se ha desenvuelto el conflicto político armado, caracterizadas por la perpetuación vigente de planes de guerra y ofensivas agresivas contra la guerrilla, excluyendo cualquier intento de contactos políticos conducentes a conversaciones de paz, ha obligado a la guerrilla de las FARC a asumir una posición de repliegue hacia las fronteras amazónicas. La idea de la Amazonia como escenario de guerra, no sólo encuentra notoriedad en los cubrimientos periodísticos, como

algunos que hacen énfasis en la guerra colombiana recreando la imagen de “del Vietnam al Amazonas”<sup>74</sup>, sino también por la demostración fáctica de que las operaciones de guerra tienen lugar en territorios amazónicos incluso fronterizos, como ha sido el caso de la llamada “Operación Fénix” de las fuerzas militares colombianas en colaboración con el ejército norteamericano que bombardeó y atacó, el primero de marzo de 2008, el campamento del comandante Raúl Reyes miembro del secretariado de las FARC<sup>75</sup>. Este hecho desató enérgicas tensiones diplomáticas entre el gobierno de Uribe Vélez y el gobierno del presidente Rafael Correa que condenaba los ataques como una fehaciente violación a la soberanía ecuatoriana. En consecuencia, y de acuerdo a lo anterior, actualmente no es difícil hallar en la región amazónica verídicos actos *salvajes* producto de la guerra.

Frente a estas circunstancias, el ejercicio etnográfico junto a las sociedades amazónicas tiene ante sí un interrogante insoslayable: ¿cómo las sociedades amazónicas hacen su vida y su historia en momentos signados por actores armados y operaciones represivas del estado?

Algunos autores como Scheper-Hughes y Bourgois (2003. En: Gusterson 2007: 161) se empeñan en llamar con el mote de “*fenomenología de la guerra y la violencia*” a aquella etnografía que se esfuerza por comprender cómo las personas esgrimen sus prácticas culturales para vivir en una sociedad marcada por el conflicto armado. Justamente frente a una realidad amazónica no exenta de la intensificación del conflicto, una “*fenomenología de la guerra y la violencia*” se nos presenta no sólo como un sugestivo

---

<sup>74</sup> Ver: [www.rebellion.org/colombia](http://www.rebellion.org/colombia)

<sup>75</sup> En dicho ataque murió el comandante Raúl Reyes junto a 25 personas, entre ellas cuatro estudiantes mexicanos de la UNAM y un ciudadano ecuatoriano, Franklin Aisalla, cercano a las FARC. El campamento bombardeado, en el que el ejército de Ecuador rescató a una estudiante mexicana herida, Lucía Andrea Morett y a dos guerrilleras colombianas, estaba ubicado en cercanías a Santa Rosa de Sucumbios, población ecuatoriana que limita con el departamento colombiano del Putumayo

terreno de discusión, sino también que nos abre la posibilidad de que la formación y extensión del conocimiento sobre los conflictos en la región amazónica nos permitan pensar en su transformación como proceso histórico (Fajardo 1998: 13).

Sin embargo, aquí tendremos que añadir un hecho propio de la antropología colombiana. Al acto de producir conocimiento antropológico en Colombia le ha deparado, a lo largo de su historia, una condición irreparable, aquella de que la formulación de sus conocimientos teórico-metodológicos con los que se enfrenta a la realidad nacional, han desbordado los límites de la disciplina adquiriendo expresiones políticas (Correa 2006: 37). Una etnografía encaminada a comprender cómo las sociedades amazónicas hacen uso de sus prácticas culturales para afrontar y experimentar el conflicto armado, será tomada en serio en tanto propuesta teórica y crítica, si acepta de una vez por todas que no está en capacidad de librarse de adquirir expresiones políticas. Me empeño en defender esta idea porque, precisamente, una etnografía interesada en las acciones de los protagonistas de la guerra en Amazonia, se enfrenta, ineludiblemente, al desafío de destacar cómo las poblaciones amazónicas participan localmente en el conflicto como sujetos política y culturalmente diferenciados. De esta manera, intentar sostener la perspectiva de que en las actuales circunstancias de la guerra contra el “*terrorismo*” en Colombia, hay poblaciones locales diferenciadas –política y culturalmente - que emplean sus prácticas sociales para experimentar y afrontar las dinámicas de la guerra que alcanzan a tocarlas, deviene en una impostergable toma de postura política.

Cobra relevancia un ejercicio etnográfico que en su labor por develar y amplificar las voces locales que nos indican cómo ha sido vivida, sentida, narrada, cómo ha sido interpretada y asumida la experiencia del conflicto armado, se preocupe de paso por arrojar

ideas sobre cómo se organizan los cambios históricos en cada sociedad en su relación con los conflictos económicos y políticos dentro del marco del estado-nación.

Más exactamente, en palabras de Neil Whitehead (2004: 3-4), en una antropología comprometida con la comprensión de la vida social en situaciones de conflicto y violencia, es crucial enfocar la atención en los significados individuales, las fuerzas emotivas y las prácticas personales que se ponen en marcha entre los miembros de la sociedad. Los estudios sobre los recursos culturales y sociales que las personas emplean para experimentar y explicar la guerra y la violencia, constituyen una importante porción de la reflexión antropológica sobre la modernización, el colonialismo y la globalización (Whitehead 2004: 13).

Whitehead llama la atención en que toda aspiración etnográfica que quiera reflexionar sobre los episodios de violencia o de la vida social en medio de un conflicto armado, no debe perder de vista el amplio campo de significados y prácticas en el que los sujetos se encuentran insertos. En palabras del mismo Whitehead *“es precisamente la contextualización de la vida cultural donde tienen lugar los actos violentos, o las experiencias de guerra, el prerrequisito teórico para su interpretación”* (2004:10).

De esto se deriva que la pretensión de caminar hacia una etnografía del conflicto político armado entre las sociedades amazónicas, debe visualizar claramente, como condición ineluctable, la realidad social en la que es producida y reproducida la vida cultural. Se requiere una comprensión de los modos productivos, de la relación entre el trabajo social y el espacio natural, de las nociones y significados con los que se concibe la naturaleza y se actúa en el territorio, es necesario comprender cómo opera el conjunto de relaciones sociales y familiares, es crucial conocer la importancia de las actividades ceremoniales y rituales, el lenguaje, los conceptos y pensamientos con los que se narra la



historia y se explican las circunstancias presentes. Una etnografía sobre cómo las poblaciones amazónicas emplean sus prácticas culturales para afrontar la presencia de los protagonistas de la guerra, debe tener como punto de partida la comprensión previa de cómo es organizada y construida la vida cultural, de cómo es producida culturalmente su historia.

Si nos abocamos a estudiar el conflicto armado en el seno de la vida amazónica, descartando la importancia previa de comprender las relaciones sociales y la vida cultural, cumpliríamos la exclusiva función de marchar a la zaga de los acontecimientos, recopilando con ansiedad morbosa los hechos violentos o retratando los episodios de la guerra. Me inclino a pensar que cobra prioridad contribuir, mediante las herramientas etnográficas, a conocer los modos sociales y culturales mediante los cuales las personas experimentan las circunstancias del conflicto.

Aun cuando contamos con la valiente y crucial labor de los defensores de Derechos Humanos, que nos aportan datos, luminosos debates y perspectivas, su oficio transita generalmente en los escenarios jurídico-políticos, dejándonos abierta, a su vez, la oportunidad de que la antropología aporte ideas y perspectivas sobre las maneras como son vividos y asumidos en las diferentes localidades rurales –amazónicas- de Colombia los hechos del conflicto político armado. Justamente las reflexiones etnográficas sobre la vida de las poblaciones locales que viven y experimentan los destinos circunstanciales de la guerra, deben vincularse a la protección y defensa de los derechos de segunda y tercera generación<sup>76</sup>.

---

<sup>76</sup> Los derechos de segunda generación son una división de los derechos humanos asociados a los derechos económicos, sociales y culturales, que están vinculados con el principio de igualdad. Por su parte los derechos de tercera generación son otra división de los derechos humanos vinculados con la solidaridad, en la que normalmente se incluyen el derecho a la paz, a la vida digna, al medio ambiente. Los derechos de tercera

De otro lado, si renunciamos, o despreciamos el hecho de pensar etnográficamente cómo las poblaciones amazónicas asumen la experiencia de hacer la vida social y de producir sus prácticas culturales junto a los actores armados que se han extendido hacia sus territorios, correremos el riesgo de amontonar ofuscadamente registros aislados de muertes, eventos violentos, acontecimientos bélicos como lo hacen los noticieros y las cadenas de radio. De esta forma nuestra labor, antes que ofrecer una ruta de comprensión sobre las acciones culturales que la gente despliega para vivir, resistir e interpretar el conflicto armado, terminaría convertida, utilizando los términos de Whitehead (2004: 19), en una especie de “*tanatografía*” de la guerra y la violencia.

#### ***Kigipe urúki* (la Gente de centro) y las narrativas sobre el conflicto político armado:**

La pretensión de pensar cómo se organiza el conflicto armado en el seno de las sociedades amazónicas, como lo subrayé arriba, requiere pasar necesariamente por la comprensión de los modos de vida culturales en los que los actores armados llegan a hacer presencia.

La relación vivida junto a *kigipe urúki* (la Gente de centro) y la intención de reflexionar junto a ellos el hecho de que los protagonistas de la guerra hayan llegado a su territorio, me obligaba a retornar, en cada diálogo, en cada uno de los recuerdos sobre la guerrilla o el ejército, al trabajo agrícola, a los modos productivos, a la relación que la Gente de centro guarda con la naturaleza, a los contenidos de sus relaciones sociales y familiares.

Hablar, por ejemplo, con algunos muinanes, uitotos o andokes sobre las relaciones que vivieron con la guerrilla o las fuerzas militares oficiales, requería, para lograr

---

generación los unifica su incidencia en la vida de todos, a escala universal, por lo que precisan para su realización una serie de esfuerzos y cooperaciones en un nivel planetario. Ver: Derechos Humanos en: [www.wikipedia.org](http://www.wikipedia.org)

visualizarlas, sin ambigüedades, entender previamente en qué consistían las relaciones de intercambio y reciprocidad económica al interior de su vida social. Pensar la guerra, o el conflicto armado, o la presencia de guerrilla o militares entre la Gente de centro, me exigía comprender a profundidad cómo entran a circular los criterios morales en las relaciones sociales, en la sociabilidad.

En muchas ocasiones en las que dialogaba con un viejo andoke amigo, o bien, en conversaciones con algunas mujeres en su chagra o, esporádicamente, cuando nos reuníamos a mambear con hombres uitotos, andokes, incluso con un afable hombre yucuna que allí vive, se hacía referencia a los *guerros* o al ejército nombrándolos con un conjunto de categorías distintivas. Se decía “*en la época de la llegada de los jatiki imaki* (gente de monte)”, o bien, “*la gente con armas tiene otra manera de trabajar*”, también se decía: “*esa gente [los grupos armados] tienen otra mentalidad, otra ley, otra disciplina*”, o bien, “*la gente armada son como huérfanos que viven fuera de su familia, de su casa, recorriendo monte*”. Este conjunto de criterios de clasificación y de distinción se convertía, en los diálogos, en una ruta legible para comprender cómo se organizaron las relaciones entre los grupos armados y la Gente de centro.

De esta manera, hablar del conflicto armado con los habitantes del medio río Caquetá, exige explorar de antemano las relaciones sociales a través de las cuales se estructura la vida cultural. Y pese a que las prácticas de labranza, las relaciones al interior de la familia y los conceptos con los que se interpreta y se actúa en la naturaleza y el territorio podían presenciarse y observarse en detalle y así hacerse una idea de las tensiones y la diferencia con la vida de los actores armados, a mi modo de ver, entre la Gente de centro interviene un vehículo privilegiado que expone las prácticas culturales locales en

contraste con los grupos armados, la economía capitalista, los medios de comunicación y el poder del estado, esto es, el acto de narrar, de recordar contando.

Muchos de los habitantes uitotos, muinanes, andokes del medio río Caquetá nombraban, significaban y narraban a la guerrilla y a las fuerzas militares como “*jatikí imakí*” (gente de monte), como “*pairikoni*” (grupo de hombres armados), no los nombraban ni los concebían como “terroristas despiadados” ni como “héroes de la revolución”, ni tampoco como “terroristas de estado” o “defensores de la soberanía y el marco constitucional”. Eran descritos e interpretados de acuerdo al conjunto de prácticas culturales y nociones preexistentes con los que la Gente de centro ha producido la vida social a lo largo de la historia. Aquí se pone de manifiesto cómo los habitantes locales enuncian y representan a aquellos “otros” sujetos que llegaron portando armas a su territorio, desde el marco de sus referencias sociales y morales.

De acuerdo con Ricoeur, (1983. En: Steiner 2005: 8) *las narrativas constituyen la mediación de la experiencia*. El acto de narrar y describir a los protagonistas del conflicto armado se origina, se *eleva*, de la experiencia cultural practicada en la historia. Es aquí cuando intuyo que las narrativas que esgrime la Gente de centro para caracterizar y reflexionar a los grupos armados, son una clara expresión política de diferenciación dentro del escenario del conflicto armado interno.

De igual modo las narrativas locales, *indígenas* amazónicas, sobre el conflicto político armado constituyen representaciones encaminadas a derribar las miradas que prejuzgan a los que viven en medio del conflicto, como sujetos pasivos, como objetos de la violencia. Los llamados “civiles” son vistos entonces como objetos, más que como sujetos de la violencia (Kalyvas 2004), despojando la oportunidad de participar como sujetos con decisiones políticas, como sujetos políticos que piensa y viven, de acuerdo a sus estructuras

culturales, las circunstancias conflictivas que alcanzan a englobarlos. De ahí la apremiante necesidad de poner en acción el ejercicio de una etnografía de las historias y narrativas locales sobre el conflicto político armado, para llamarla con otras palabras.

A diferencia de lo usualmente creído en los análisis totalizantes, generalizantes, sobre la guerra en Colombia, los estudios localizados –etnográficos- muestran que las prácticas sociales, económicas y culturales de las poblaciones que viven el conflicto, objetan, amonestan, aquellas perspectivas que han enfatizado en el carácter unívoco del enfrentamiento entre insurrección y fuerzas oficiales. Mostrando por el contrario que el conflicto se estructura bajo experiencias y motivaciones altamente localizadas, heterogéneas, no es descabellado pensar que el conflicto armado se construye en la vida sociocultural local dónde resulta atendido, encarado, resistido a través de prácticas sociales que lo hacen una vivencia histórica interpretable, narrable. Este enfoque coincide con el llamado que hace Taussig (2002 [1987]) sobre la importancia de abrir los ojos sobre los relatos locales amazónicos dirigidos a representar las violencias vividas en su historia:

La poesía fascista tuvo éxito dónde el racionalismo liberal se destruyó a sí mismo. Pero lo que señalaría un camino fuera de este atolladero es precisamente lo que está tan dolorosamente ausente en los relatos del Putumayo [la Amazonia], es decir, el modo narrativo de los mismos indios. El engreimiento antropológico último, la antropología en su momento más elevado, realmente redentor, es rescatar la ‘voz’ del [junto al] indio en la oscuridad del dolor y del tiempo. **De lo representado vendrá lo que derribará la representación.**

De igual modo, este enfoque concuerda con la advertencia que lanza María Clemencia Ramírez (2001) de cómo intentar comprender la violencia política en la región amazónica:

Cualquier explicación de la violencia política en la región amazónica debe incluir estructuras históricas de larga duración, que contienen construcciones y prácticas culturales cuyos significados sólo pueden entenderse examinando las maneras en que los habitantes locales interpretan la historia. (2001: 72)

La historia de la región amazónica en sus encuentros con el capitalismo, con poderes religiosos, militares y estatales, ha sido una sucesión de fatalidades. Me pregunto ¿cuál es el lugar del habitante indígena local, del “Hombre amazónico” en esta historia? No cabe duda que su posición en la historia toma forma en su capacidad cultural de construirse en los acontecimientos vividos. De ahí que le otorgue importancia, siguiendo la propuesta de Feldman (1991: 2; Ramírez 2001: 149; Steiner 2005: 8), a la idea de que la construcción cultural de la historia, esté ligada a la construcción cultural de un sujeto político.

En cada hombre y mujer de la Gente de centro, en cada sujeto los hechos anteriores de la historia de violencia y servidumbre (régimen cauchero, economías extractivas y conflicto armado) y las narrativas sobre tales hechos se han venido depositando a modo de fuerzas culturales con las que se definen a sí mismos en relación a otros (grupos armados, comerciantes, estado) (Feldman 1991. En: Steiner 2005: 8, Krohn-Hansen 1997, Malkki 1995).

La historia hecha y narrada por la Gente de centro está a la espera de ser comprendida. Por lo tanto no se puede descartar la intención de entender que los hechos violentos y las experiencias tensas y conflictivas de la historia generan narrativas que son

depositadas en las acciones orales (Steiner 2005: 8). De ahí mi preocupación – etnográfica - de analizar cómo los conflictos armados se trasladan a la vida de las personas a modo de representaciones y lenguajes que los hacen comprensibles, a modo de ideas, de conceptos, de marcos interpretativos que logran transformar las circunstancias del conflicto en una forma de experiencia social *narrable*, interpretable desde el ejercicio de sus prácticas de trabajo y pensamiento.

Vuelve a cobrar importancia, el significado condensado en la frase de aquel hombre muinane que me decía: “*la mejor arma es la palabra*”; pues una etnografía sobre el conflicto político armado en las sociedades amazónicas, pasa por reconocer el poder de la narrativa local de otorgarle un significado político a la relación entre la historia y la construcción cultural de los sujetos en el medio río Caquetá.

El acto de recordar dialogando, el acto de narrar, invocando de nuevo a Feldman (1991: 18. En: Steiner 2005: 19), “*es una expresión de la capacidad humana de generar dispersión, diferencia y alteridad en el tiempo y en espacio*”. Es precisamente por esto que las habilidades etnográficas tienen ante sí el reto, mediante la amplificación de las historias locales, mediante la memoria y las narrativas, de ponerse en guardia frente a las representaciones que buscan una clase diferente de verdad en los acontecimientos de las historias locales (Das y Kleiman 2000; Bolívar y Flórez 2004).

De esta manera, cabe reiterar que la intención por comprender los conflictos o la violencia vivida por las sociedades amazónicas, ha de tomar las formas narrativas con las que exponen su lugar en la historia. Finalmente una etnografía sobre la vida cultural puesta en marcha junto a los protagonistas de la guerra en Amazonia, debe partir del reconocimiento de que las narrativas locales son cruciales en la “*construcción cultural de la verdad*” y en la construcción activa de la historia (Feldman 1991. En: Steiner 2005: 8).

## **Conclusiones.**

En el transcurso de los capítulos precedentes concurre una idea insistente: la presencia de los protagonistas de la guerra en los territorios de la Gente de centro ha sido una experiencia histórica vivida mediante el empleo de los recursos culturales que han estado asociados al trabajo agrícola, a la organización de las relaciones sociales, a la memoria y a la comunicación diaria de una serie de conceptos ligados a la moralidad, la naturaleza y el territorio. Dicho de otra manera, el conflicto político armado se ha trasladado a la vida de la Gente de centro a modo de representaciones, prácticas y lenguajes que logran hacerlo una experiencia narrable, explicable, lo hacen memoria y parte constitutiva de la historia de su vida cultural.

Esta idea, sin embargo, no se queda estancada en una simple proposición descriptiva, pues de aquí se desprenden dos reflexiones importantes, a saber: la primera es que pensar el conflicto político armado en relación con los modos en que las poblaciones locales acuden a sus prácticas culturales para afrontarlo y vivirlo, permite superar aquella perspectiva reduccionista que aborda el conflicto enfatizando en el carácter unívoco del enfrentamiento entre insurrección y fuerzas oficiales. Lo anterior permite entender que las acciones de los protagonistas de la guerra adquieren dinámicas locales, pues no escapan a las capacidades culturales que las personas esgrimen para hacer su vida social y reproducirla en medio de su presencia armada.

La segunda es que las poblaciones locales no combatientes, como el caso de los uitotos, nonuyas, andokes y muinanes del medio río Caquetá, al ofrecer una serie de representaciones y nociones con las que se narra, se interpreta y se experimenta la presencia de “hombres armados” en su vida social, reafirman su posición de sujetos políticos



culturalmente diferenciados que asumen y atienden a su manera la construcción de la historia del conflicto en la Colombia amazónica.

Pese a la probable condición de víctimas que la Gente de centro ostenta por haber vivido los hechos fortuitos de la guerra, su condición de víctimas dista mucho de aquellas visiones, como las que, según Iván Cepeda, sostiene el Alto Comisionado para la Paz Luis Carlos Restrepo, quién formula una tipología donde las víctimas del conflicto “*o son portadoras de la pasión vengativa, o son presa del chantaje de sus agresores*” (Cepeda Iván. El Espectador. 27 de enero al 2 de febrero de 2008. pág. 7A). Se pone de manifiesto “*como bien lo ha definido Alfredo Gómez Müller, [que tales visiones están dirigidas] a la <<asimilación de la víctima a lo patológico, lo irreflexivo y lo irracional>> que conlleva a la despolitización de quienes sufren los efectos de la violencia*” (Ibídem.)

Estos puntos de vista, que no son más que una toma de posición, con las que el Comisionado Restrepo guía su proceder, desconocen la importancia de las víctimas como sujetos políticos y culturales activos que deben estar incluidos en los principios más elementales de un Estado democrático y, por implicación, en un tentativo proyecto de reconciliación nacional. Además tras la visión de las víctimas como *portadores de pasión vengativa o presas del chantaje de sus agresores*, se esconde la idea de que las víctimas son simples objetos de la violencia sobre los cuales hay que tener piedad, *cual seres sufrientes que se resignan a la ayuda benevolente y a la compasión* (Ibídem). Tal concepción sirve como herramienta funcional a un esquema de continuidad del orden de la guerra actual y el afianzamiento del poder dirigente (Ibídem).

Justamente las visiones sesgadas, las *miradas forasteras* y las representaciones que prejuzgan a las poblaciones locales que experimentan la vida junto a los actores de la guerra han puesto a circular una serie de confusiones conceptuales, éticas y políticas que

han empañado la mirada con la que intentamos pensar cómo se expresan las herramientas culturales en la intención de continuar haciendo la vida local y definir, al tiempo, una posición política ante las circunstancias del conflicto.

Las sociedades amazónicas fueron y son percibidas, en sus incesantes encuentros con los representantes de la Europa renacentista inicialmente y con la sociedad nacional y la sociedad de las mercancías después, a través de una serie de representaciones mentales que han fijado las maneras de actuar tanto sobre el paisaje amazónico como sobre sus pobladores. Las ideas tempranas de los indios amazónicos como rezagos de la bestialidad humana, como salvajes que hay que civilizar y evangelizar, como mano de obra despreciable, como caníbales insaciables y como detentadores de un modo de vida entregado a la guerra, constituyeron fuerzas ideológicas con las que se formularon las relaciones de dominio y explotación.

Referente a lo anterior, quisiera precisamente centrar mi atención en aquella visión inicial que concibe a las sociedades amazónicas como el dominio humano por excelencia de las guerras irremediables, pues para el caso que aquí me ocupa, me permitirá inferir una primera e importante conclusión.

### **La guerra, el estado y *kigipe urúki* (la Gente de centro).**

El asunto de la guerra en las sociedades amazónicas fue inicialmente presenciado por espectadores europeos (Llanos y Pineda 1982; Cayón 2003) cuya primera impresión fue la de unas sociedades apasionadamente entregadas a la belicosidad. Esta creencia no tardó en trasladarse a modo de ligera deducción a gran parte de la etnografía moderna naciente (Clastres 2004 [1977]). Las embrionarias reflexiones etnográficas sobre la guerra, estuvieron intervenidas substancialmente por el pensamiento de Hobbes referido al “estado

de naturaleza”, o a la “guerra”, que imperaba en las sociedades carentes del poder de un Estado. Hobbes asevera sin sutilezas al respecto:

Los hombres no experimentan placer ninguno (sino por el contrario, un gran desagrado) reuniéndose, cuando no existe un poder capaz de imponerse a todos ellos [tal poder es el Estado]. (...) Durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los atemorice a todos, se hallan en la condición o estado que se denomina guerra; una guerra tal que es la de todos contra todos. (Hobbes 1940 [1651]: 102).

De igual modo, haciendo una explícita alusión a las sociedades nativas de América, Hobbes sentencia:

Acaso no puede pensarse que nunca existió un tiempo o condición en que se diera una guerra semejante, y, en efecto, yo creo que nunca ocurrió generalmente así, en el mundo entero; pero existen varios lugares donde viven ahora de este modo. Los pueblos salvajes en varias comarcas de América, (...) carecen de gobierno en absoluto y viven actualmente en ese estado bestial al que me he referido [la guerra]. (Hobbes 1940 [1651]: 104).

Sin muchos rodeos, para Hobbes en tales sociedades rige la guerra porque no existe un estado que asegure la paz y la defensa común. De allí deriva Hobbes la justificación de la existencia del estado, pues lo concibe como el único instrumento político capaz de alejar las miserias y las horribles calamidades que acompañan a la guerra, o bien, el estado viene a ser el exclusivo mecanismo para controlar esa “*disoluta condición de los hombres desenfrenados, sin sujeción a leyes y a un poder coercitivo que trabe sus manos, apartándoles de la rapiña y la venganza*”. (1940 [1651]: 150).

Resulta plausible hoy día que en las sociedades amazónicas no se practican las, otrora, guerras interétnicas ni los antiguos combates intergrupales. Parece que ya han pasado aquellos viejos y “buenos” tiempos del canibalismo y la fabricación de instrumentos con los huesos enemigos. Y pese a que en la memoria y en las narrativas actuales de los uitotos, los muinanes, los andokes y los nonuyas pervivan los procedimientos que se empleaban en las guerras interclánicas, los nombres de guerreros y todo un vocabulario bélico, los únicos hechos asociados a la guerra actualmente en el territorio de la Gente de centro han sido la presencia de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia y los despliegues militares del Ejército en las operaciones llevadas a cabo dentro del Plan Colombia, Plan Victoria y Plan Consolidación.

Las circunstancias actuales de la guerra en Colombia y su prolongación hacia los territorios amazónicos, obliga a pensar las dinámicas geopolíticas que está tomando el conflicto político armado y, de paso, exige retornar a repensar los procesos de construcción del estado en la región amazónica, pues contrario a lo que pensaba Hobbes al concebir al estado como una maquinaria antibélica, como una fuerza que impedía la guerra, lo que hoy se presenta ante nosotros es un estado que en su intención de cumplir las tareas de “hacer presencia” recurre principalmente a su expresión represiva, como muy bien lo ejemplifica la aplicación del modelo de “Seguridad Democrática” actual. La orientación central del estado en el gobierno de Uribe Vélez de combatir a la insurgencia, o a lo que él llama “la amenaza terrorista”, no sólo concentra regionalmente grados distintos de violencia asociada a los conflictos sociales y armados, sino que exhibe un supuesto esfuerzo por configurar el “poder estatal” en el marco del territorio nacional. Aquí se presenta la oportunidad de dilucidar que en los hechos violentos, o en los episodios de la guerra y sus movimientos geopolíticos, no se reconoce sola o directamente la debilidad del estado, sino también las

dificultades que aquél enfrenta en su conflictivo proceso de constitución. (Tilly 1992, Elias 1986. En. Bolívar 2003: 7-8).

Cobra importancia, siguiendo esta misma ruta expositiva, que el Estado-Nación toma forma como una construcción *histórica en la que las sociedades y los territorios se han integrado o “enjaulado” en un espacio compartido y delimitado.* (Bolívar 2003: 8). Por lo tanto, cabe suponer que entre los distintos grupos sociales se desataran conflictos por aceptar, rechazar, luchar o apartarse del proyecto de estado que, implicándolos, se ha puesto en marcha<sup>77</sup>. De ahí que en las expresiones de violencia política, o, reorganización de las dinámicas del conflicto armado se puedan evidenciar las diversas rutas de la configuración del estado (Bolívar 2003: 8).

De aquí se desprende una primera conclusión: es necesario admitir que la Gente de centro, por el hecho de haberle tocado en suerte tener su centro de origen y su vida territorial dentro de lo que se llama “República de Colombia”, no se escapa a las circunstancias de sufrir los conflictivos procesos de conformación de un proyecto de “estado-nación” que no ha hecho más que transitar por experiencias violentas intentando encontrarse a sí mismo. Por lo tanto, las sociedades indígenas, como en el caso de la Gente de centro, que ha vivido y se ha visto involucrada en las circunstancias del conflicto político armado que vive Colombia, no deben escapar a la responsabilidad histórica, ya adquirida, de participar en los procesos de construcción de un nuevo proyecto de “estado-nación”.

---

<sup>77</sup> Se logra comprender, de esta manera, que resulta una artificialidad sostener el divorcio entre “estado – sociedad”. Pues serán los distintos grupos sociales los que tendrán ante sí la responsabilidad de construir un proyecto de estado en el que se sientan incluidos como participantes activos. O mejor, para tomar las palabras de Hegel: “el estado es la síntesis de la sociedad civil”.

Aun cuando empieza a hacerse visible la importancia de abordar el problema de la construcción del estado en Amazonia, su relación con las dinámicas de la guerra y la posición asumida por las sociedades amazónicas<sup>78</sup>, quisiera insistir, de modo exclusivo, en aquella capacidad que tiene la Gente de centro para crear un campo de relaciones con los actores armados donde son delimitadas y fijadas las diferencias sociales y políticas entre unos y otros.

La acción de la Gente de centro de reafirmarse como sujetos políticos culturalmente diferenciados, descansa en la puesta en marcha de sus prácticas culturales de trabajo y pensamiento. Las consecuencias conceptuales que sobrevienen con esta idea, se pueden apreciar, inicialmente, en el rebate a aquel supuesto de que los actores políticos toman forma bajo la influencia ejercida por la filiación partidista o militar. Dicho de otro modo, la adscripción partidista o la fuerza militar son las responsables de constituir a los actores políticos. Los muinanes, uitotos, andokes y nonuyas del medio río Caquetá no devinieron

---

<sup>78</sup> Pensar el estado en Amazonia pasa por una consideración insoslayable: “Norbert Elías y Ernest Gellner han mostrado que no se puede consolidar un monopolio de la violencia mientras existan territorios hacia los cuales puedan dirigirse los grupos poblacionales que enfrentan la acción estatal. De esta manera la formación del estado implica el <<enjaulamiento de la vida social>> en un territorio que se puede representar geográficamente, que se puede controlar y en el que el dominio centralizado cuenta con representantes” (Elías 1986b, Gellner 1997, Weber 1997. En: Bolívar 2003: 38). En los territorios amazónicos en los que las poblaciones locales interactúan y se relacionan con fuerzas armadas como las FARC, el estado se convierte en un actor más que se esfuerza por intentar competir, en tales territorios distantes, con otras formas de regulación social y otras formas de organización de las relaciones económicas, políticas e incluso morales. Cabe advertir que pese a que algunos enfoques sociológicos como los de Bolívar (2003) gozan de pertinencia teórica y política, al insistir que la regionalización estructural de la violencia ofrece la oportunidad de comprender la configuración del estado, insistiendo en cómo las diferencias regionales de las violencias, sus modalidades, actores e intensidades no son una muestra de la debilidad del estado sino una expresión de su funcionamiento, el asunto merece ser matizado. Es aceptable que lo que hoy conocemos como los sistemas de dominación democrática y sus instituciones, son la síntesis de largos procesos conflictivos marcados por hechos violentos que se han sedimentado y legitimado en el monopolio de la fuerza que detentan los Estados (Montes 2008 com. pers.). Sin embargo la expresión vigente del estado colombiano es la de un estado débil, un estado menoscabado, no tanto porque en su interior operen procesos de violencia, sino por lo que estos procesos imprimen en la construcción de la institucionalidad (Palacio 1989), pues tales procesos violentos no ofrecen una ruta despejada hacia el logro del fortalecimiento del estado, sino más bien hacia su arrasamiento. Para comprender esto no basta con pensar los vínculos entre narcotráfico, clase política, paramilitares, administradores públicos y empresarios, sino también enfocar la atención en la idea más clásica de soberanía, donde un poder no dependa de otro, lo que nos lleva a introducir el problema de las relaciones económicas internacionales, el neocolonialismo y las alianzas militares mundiales (Montes 2008, com. per.).

en actores políticos como resultado del influjo de algún grupo armado, ni tampoco, si hubiera sido el caso, por ser alentados a tomar partido junto a alguno de los protagonistas de la guerra. *Kígipe muina* (la Gente de centro) ante la presencia armada de las FARC y posteriormente del ejército, lograron ocupar su propio plano político, ajeno y distinto a las actividades de los grupos armados, justamente con el despliegue de sus prácticas culturales, sus recursos narrativos y sus modos locales de pensamiento. De ahí que valga la pena afirmar que las interacciones entre los habitantes del medio río Caquetá con los grupos armados alcanzan a darle forma local a los modos en los que se estructura y se expresa el conflicto en tales escenarios.

La Gente de centro pensó y nombró a los hombres y mujeres de las FARC a través de una serie de atributos específicos con los cuales logró situarlos en una condición de sujetos culturalmente diferenciados. Se concebía y se nombraba a la guerrilla como *jatiki imaki* (gente de monte), *gente* que no tiene chagra, ni mambeadero, ni maloca, *que vive recorriendo monte fuera de su familia*, contrastando, por consiguiente, el modo de vida social y los atributos morales de “*los muchachos del monte*”, con el modo de vida y los principios morales propios de la Gente de centro. Como lo ha señalado Liisa Malkki (1995) para el caso de los *hutu* en Tanzania, los grupos locales tienden a clasificar a las fuerzas armadas que hacen presencia en el seno de su vida, en términos de nociones particulares de pureza e impureza cultural, o para el caso concreto de *Kígipe muina* (Gente de centro), en términos de categorías locales de animalidad y humanidad, de moralidad e inmoralidad. Estos modos de narrar y de nombrar a los grupos armados poseen la fuerza de operar como recursos culturales con los que se definen a sí mismos en relación a otros (grupos armados, comerciantes, estado) (Feldman 1991. En: Steiner 2005: 8, Krohn-Hansen 1997; Malkki 1995).

Respecto a lo anterior, a continuación intentaré mostrar la vital importancia de las prácticas culturales (el acto de categorizar a los actores armados, la narración de las memorias de eventos violentos pasados, el trabajo, el pensamiento local, entre otros.) para fortalecer las acciones políticas de las poblaciones locales.

### **Las prácticas culturales y la acción política.**

Incitado en estas conclusiones a ofrecer una segunda idea que sirva justamente de epílogo, pienso que en el acto de narrar, de designar, de clasificar a los protagonistas de la guerra como sujetos distintos, la Gente de centro no hace más que poner en acción aquellas expresiones de la capacidad humana *de generar diferencia y alteridad* (Feldman 1991: 18. En: Steiner 2005: 19) en tal escenario creado por los azarosos destinos del conflicto armado. Lo anterior me lleva a fijar la atención, en consecuencia, en que tales prácticas culturales de narrar, de denominar y de experimentar las relaciones con los grupos armados, resultan siendo a su vez, modalidades locales con las que se asume una toma de postura política frente al conflicto político armado.

Un ejemplo cercano de cómo las poblaciones indígenas locales apelan a sus prácticas culturales para vigorizar sus modos de acción política, es el estudio de Carlos Y. Flores (2002) entre los *q'eqchi'*, población maya de Guatemala. Los *q'eqchi'* fueron objeto de una atroz represión por parte de las fuerzas oficiales de Guatemala que actuaron bajo el indicio de que su territorio servía de retaguardia a fuerzas insurrectas de liberación. La sevicia militar no sólo desgarró la vida comunitaria, sino que intentó imbuir a las comunidades dentro de una realidad de no identidad, o una identidad adscrita (Flores 2002: 171). A este escenario de violencia se agregaba una condición peculiar en las creencias morales mayas, pues para estos pueblos cualquier falta, o bien, los eventos de muertes



violentas, generan un pesado sentimiento de culpa llamado *maak*<sup>79</sup> que representa una forma de retribución o un castigo restitutivo ya sea en la vida material o en el más allá (Flores 2002: 170). De esta manera cuando algo malo pasa en las vidas de los *q'eqchi'* la primera reacción no es la de ver los factores externos alrededor del acontecimiento, sino tratar de identificar las posibles transgresiones cometidas antes de que el castigo restitutivo arriera. Así cuando la violencia militar incursionó

Una respuesta normal para la gente que vivía en las comunidades atacadas fue dirigir el miedo y la responsabilidad hacia sí mismos en vez de hacia los perpetradores. La contrainsurgencia militar se benefició enormemente de esas percepciones, debido a que la violencia fue ampliamente codificada por las propias comunidades como un “castigo por sus propias faltas”. (Flores 2002: 170).

Sin embargo, pese a la sevicia militar, los *q'eqchi'* empezaron a aferrarse a sus propias referencias simbólicas, como el ritual mortuario dirigido a reponer moral y religiosamente las muertes violentas de quienes fueron desprendidos de su derecho a ser despedidos con los procedimientos religiosos mayas y de esta manera, se inicia un proceso de ubicación de las piezas de la identidad y la memoria del pasado (Flores 2002: 174). Toma forma, entonces, “*un marco religioso e ideológico que podía apoyar la reinterpretación colectiva de los violentos hechos del pasado*” (Flores 2002: 175). Estas prácticas se apoyaron en la construcción de un monumento con los nombres de 916 *desaparecidos* grabados en placas de mármol (Flores 2002: 175), acción que no dista mucho de los esfuerzos de la Comunidad de Paz de San José de Apartadó y de Puerto

---

<sup>79</sup> “*Maak es un término elusivo para el pensamiento ajeno al maya, éste puede ser traducido por culpa, pecado, falta, crimen, dependiendo del contexto*” (cfr. Sieder 1997: 48. En Flores 2002: 170)

Esperanza del Ariari en Colombia, que guarecen la memoria que tienen de sus parientes asesinados por los paramilitares escribiendo sus nombres en piedras que son apiladas a modo de monumento contra el olvido.

De ahí que me empeñe en reiterar que las prácticas culturales no sólo constituyen un recurso para afrontar los hechos violentos, la guerra, o la presencia en su vida de grupos armados, sino también herramientas encaminadas a robustecer su acción política. Los recursos culturales que las poblaciones locales ponen en marcha para experimentar las circunstancias del conflicto armado, adquieren expresiones políticas de cara a los poderes establecidos.

#### **Narrar y construir la historia local.**

Los modos narrativos uitotos, muinanes, andokes y nonuyas ligados al pensamiento, al trabajo y a las relaciones sociales constituyen un vehículo privilegiado de interpretación de la historia local. De ahí que, como lo sugiere María Clemencia Ramírez, cualquier intento por explicar la violencia política en la región amazónica, deba incluir y poner de relieve las construcciones y prácticas culturales cuyos significados nos ofrecen una excepcional opción interpretativa para comprender cómo ha sido vivida y construida la historia (2001:72) y, a su vez, de comprender el lugar que ocupan los habitantes locales en tal historia de relaciones con la guerra, el capital y los procesos de formación del estado.

Resulta crucial comprender por qué el conflicto político armado ha llegado a la vida de las poblaciones indígenas amazónicas. Pero considero que es aún más importante pensar cómo fueron experimentadas aquellas relaciones entre las FARC, la Gente de centro y el ejército. Comprender estas relaciones pasa necesariamente por validar y amplificar las nociones que la población del medio río Caquetá puso a circular a través de sus narraciones,

reflexiones e interpretaciones sobre la presencia de hombres armados al interior de su localidad. Las maneras con las que la Gente de centro interpreta su historia, expresan a su vez, la puesta en guardia ante aquellas representaciones que buscan una clase diferente de verdad en los acontecimientos de las historias locales (Das y Kleiman 2000; Bolívar y Flórez 2004).

Se corre el riesgo de que el conflicto político armado y sus dinámicas en las localidades amazónicas sea narrado y difundido mediante el espectro de la *versión oficial de la verdad*. Recuerdo por ejemplo, lo que afirmaba el mayor Mufor del ejército en el medio río Caquetá: “El ejército está en esta zona, porque es gracias a la presencia del ejército que a Araracuara ha llegado el progreso, la civilización, mire que ahora pueden traer mercancías, hay señal de teléfono y hay seguridad”. (Mayor Mufor. Araracuara: 2007).

Esta idea primaria de la presencia de estado concentrada en un conjunto de prácticas –militares- están dirigidas a dar la impresión de que las estructuras estatales parecen existir (Mitchell 1991: 94. En: Ramírez 2001: 309). Pero lo que resulta más inquietante, no es solamente que se defienda la presencia del ejército en su autoproclamada función de ser el paladín del mercado y la seguridad, sino que su presencia se justifica exclusivamente en el control de un territorio que, ante su mirada, estaba previamente bajo la influencia de una *amenaza terrorista* que había hecho de tal territorio distante un escenario aún más *salvaje y primitivo* de lo que antes al parecer se reconocía.

En el medio río Caquetá, contrario a lo anterior, ha estado en actividad permanente una vida cultural vinculada con el control de la naturaleza, con el manejo de los recursos amazónicos, con la reproducción de la vida social y, lo que resulta crucial en este caso, a mi

modo de ver, la puesta en acción de conocimientos, conceptos y formas narrativas con las que la población local expone su lugar en la historia.

A modo de proposición final, pienso que las formas narrativas locales que la Gente de centro emplea para explicar la presencia de los protagonistas de la guerra y las nociones con las que logra reasignarles sentidos al modo de vida de los armados, no se quedan en una simple y corriente comunicación entre pobladores. Me inclino a pensar que las maneras como se nombra, se interpreta y se narra a los grupos armados, constituyen instrumentos culturales cruciales en la “*construcción cultural de la verdad*” y en la construcción activa de la historia local (Feldman 1991. En: Steiner 2005: 8). Más exactamente, las representaciones y narraciones que la Gente de centro emplea para contar la historia de la guerra colombiana vivida en su territorio, son acciones locales que poseen el poder de controvertir la versión oficial de lo que es el conflicto político armado en los territorios amazónicos.

## BIBLIOGRAFÍA.

- ANCIZAR, MANUEL. 1984 [1850-1851]. *Peregrinación de Alpha por las provincias del norte de La Nueva Granada en 1850-1851*. Biblioteca de la presidencia de Colombia, N°-24. Bogotá, s.f. Reed. Bogotá, Banco Popular.
- ALAPE, ARTURO. 1985. *La paz, la violencia: Testigos de excepción*. Editorial Planeta. Bogotá.
- ARRUBLA, MARIO. 1968. *Estudios sobre el subdesarrollo colombiano*. Medellín.
- ASOCIACIÓN LATINOAMERICANA PARA LOS DERECHOS HUMANOS - ALDHU. 2004. *La agonía del jaguar. Derechos humanos de los pueblos indígenas de la Amazonia Colombiana*. Adriana Rodríguez Salazar, directora del proyecto; Juan de Dios Parra, secretario general ALDHU; Darío Villamizar, director ejecutivo ALDHU Colombia. Unión Europea – ALDHU, Bogotá.
- BECK, ULRICH. 2003. *Sobre el terrorismo y la guerra*. Paidós Asterisco # 8. Barcelona.
- BEJARANO, JESUS ANTONIO. 1987. *Ensayos de Historia Agraria Colombiana*. CEREC. Bogotá.
- \_\_\_\_\_. 1982. “La crisis del capitalismo central y su impacto sobre el capitalismo periférico (algunas hipótesis)”. En: *Economía mundial y la economía colombiana*. Astrid Martines (editora). Universidad Nacional de Colombia. pp. 9 – 57, Bogotá.
- \_\_\_\_\_. 1975a. “El fin de la economía exportadora y los orígenes del problema agrario I”. *Cuadernos Colombianos 6*, segundo trimestre, pág. 225- 303. Bogotá.
- \_\_\_\_\_. 1975b. “El fin de la economía exportadora y los orígenes del problema agrario II”. *Cuadernos Colombianos 7*, tercer trimestre, pág. 363-427. Bogotá.
- \_\_\_\_\_. 1975c. “El fin de la economía exportadora y los orígenes del problema agrario III”. *Cuadernos Colombianos 8*, cuarto trimestre, pág. 539-633. Bogotá.
- BIOGRAFIA DE RAÚL REYES. 2008. s.f. Obtenido el 1 de mayo de 2008 de: <http://www.wikipedia.org>
- BOLÍVAR, INGRID J. y FLORES, ALBERTO. 2004. “La investigación sobre la Violencia: Categorías, Preguntas y Tipo de Conocimiento”. *Revista de Estudios Sociales-Universidad de los Andes*. 17: 32-41.
- BOLÍVAR, INGRID JOHANA. 2003. *Violencia Política y Formación del Estado. Ensayo historiográfico sobre la dinámica regional de la Violencia de los cincuenta en Colombia*. CINEP – CESO – UNIANDES, Bogotá.

- BOURDIEU, PIERRE. 1994. *Razones Prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Anagrama. Barcelona, España.
- \_\_\_\_\_. 1991. *El Sentido Práctico*. Madrid. Taurus Humanidades.
- BUARQUE DE HOLANDA, SERGIO. 1979. *Visión del Paraíso. Motivos edénicos en el descubrimiento y colonización del Brasil*. Biblioteca Ayacucho, Venezuela.
- CANDRE KINERAI, HIPÓLITO y ECHEVERRI JUAN A. 1993. *Tabaco Frío, Coca Dulce*. Premio Nacional al rescate de la Tradición Oral Indígena. Colcultura. Bogotá.
- CAYÓN, LUIS. 2003. “De la guerra y los jaguares. Aproximación a las guerras interétnicas en la Amazonia”. En: *Revista de Antropología y Arqueología*, Universidad de los Andes, Vol. 14: 82-120.
- CEPEDA, IVAN. 2008. “La manipulación del sufrimiento”. *El Espectador*, 27 de enero al 2 de febrero, pág. 7A.
- CLASTRES, PIERRE. 2004 [1977]. *Arqueología de la Violencia: La guerra en las sociedades primitivas*. Fondo de Cultura Económica. México.
- COMITÉ DE SOLIDARIDAD CON LOS PRESOS POLÍTICOS. 1974. *El Libro negro de la represión. Frente Nacional 1958 – 1974*. Una publicación del Comité de solidaridad con los presos políticos. Bogotá.
- CORREA, FRANÇOIS. 2006. “Interpretaciones antropológicas sobre lo <<indígena>> en Colombia”. *Universitas Humanística*, julio-diciembre, N° 062: 15-41. Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá.
- DAS, VEENA and KLEINMAN, ARTHUR. 2001. “Introduction”. En: *Remaking a World. Violence, Social Suffering and Recovery*. Das, V; Kleiman A; Lock M.; Ramphela M and Reynolds P. (Eds.). University of California Press. Berkeley Los Angeles.
- DAS, VEENA. and KLEINMAN, ARTHUR. 2000. “Introduction”. En: *Violence and Subjectivity*. V. Das, A. Kleinman, M. Ramphela, P. Reynolds (Eds.), University of California Press. Berkeley.
- DEL VIETNAM AL AMAZONAS. s.f. Obtenido el 19 de abril de 2006 de: <http://www.rebellion.org>
- DERECHOS HUMANOS. 2008. s.f. Obtenido el 1 de mayo de 2008 de: <http://www.wikipedia.org>
- DESCOLA, PHILIPPE. 1996. *La selva culta: simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Ediciones Abya-Yala, Quito – Ecuador.

- DESCOLA, PHILIPPE. 1994. *In the Society of Nature: a native ecology in Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DOMINGUEZ, CAMILO. *et al.* 1996. (edición y comentarios). *Viaje de la Comisión Corográfica por el territorio del Caquetá, 1857*. COAMA - FONDO FEN- IGAC. Bogotá.
- DUQUE, MARTHA ALICIA. 2005. “Intereses encubiertos de la guerra antidrogas”. *Le Monde Diplomatique* - Edición Colombia-Julio, Ejemplar dedicado al IIRSA y el TLC, No.: 36. Obtenido el 26 de septiembre de 2006 de <http://www.indepaz.org.co>
- ECHEVERRI, JUAN ÁLVARO, EDMUNDO PEREIRA. 2005. “<<Mambear coca não é pintar a boca de verde>>: Notas sobre a origem e o uso ritual da coca amazônica”. En: B. Labate & S. Goulart (ogrs.), *O uso ritual das plantas de poder*. Pp. 117-185. Edit. Mercado de Letras / FAPESP, Campinas.
- ECHEVERRI, JUAN ÁLVARO. 1997. *The People of the Center of the World. A Study in Culture, History, and Orality in the Colombia Amazon*. Faculty and Political and Social Science of the New School for Social Research in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy. New York.
- ESPINOSA, NICOLÁS. 2008. *Política de vida y muerte. Etnografía de la violencia de la vida diaria en la Sierra de La Macarena*. Tesis de grado para optar por el título de Magíster en Antropología Social. Facultad de Ciencias Humanas. Universidad Nacional de Colombia sede Bogotá. Manuscrito Inédito.
- \_\_\_\_\_. 2003. <<A la otra orilla del río>>. *La relación de los campesinos y la guerrilla en la Macarena*. Tesis de pregrado en Sociología. Universidad Nacional de Colombia-Bogotá. Inédito.
- FAJARDO, DARÍO. 2002. *Para sembrar la Paz, hay que aflojar la tierra*. IDEA, Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.
- \_\_\_\_\_. 1998. “Prólogo”. En: *Atlas cultural de la Amazonia colombiana. La construcción del territorio en el siglo XX*. Eduardo Ariza, Maria Clemencia Ramírez, Leonardo Vega. ICANH, Corpes Amazonia, Programa Fondo Amazónico. Bogotá.
- FALS BORDA, ORLANDO.; UMAÑA L., EDUARDO; GUZMÁN, GERMÁN. 1964. “*La violencia en Colombia. Estudio de un proceso social*”. Tercer Mundo. Bogotá
- FELDMAN, ALLEN. 1991. *Formations of Violence. The Narrative of the Body and Political Terror in Northern Ireland*. The University of Chicago Press, Chicago.
- FERRO, JUAN G., URIBE, GRACIELA. 2006. *El orden de la guerra. Las FARC-E-P: Entre la organización y la política*. Universidad Javeriana. Bogotá.
- FLOES A., CARLOS Y. 2002. “Apuntes sobre la dimensión cultural del conflicto armado entre los q’eqchi’ de Guatemala”. *Desacatos*, N° 10, otoño-invierno: 167-178.

- GARCÍA, ANTONIO. 1981. "Geografía e Historia en la república señorial". En: *¿A dónde va Colombia? De la república señorial a la crisis del capitalismo dependiente*. Textos populares. Tiempo Americano editores. Colombia.
- GASCHÉ, JÜRIG. 2007. *Notas de las sesiones del Seminario sobre Sociodiversidad Bosquecina*. Maestría en Estudios Amazónicos. Universidad Nacional de Colombia sede Amazonia. Leticia. Inédito.
- GASCHÉ, JÜRIG. y ECHEVERRI, JUAN. ÁLVARO. 2003. *Perfil del proyecto. Sociodiversidad Bosquecina: Un acercamiento desde un enfoque de una sociología comparativa*. Instituto de Investigaciones Amazónicas, IMANI, Universidad Nacional de Colombia sede Leticia; Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana, IIAP, Iquitos. Inédito.
- GEERTZ, CLIFFORD. 1994. *Conocimiento Local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Paidós Básica. Barcelona.
- GOBIERNO RECONSTRUIRÁ BASE MILITAR Y PISTA EN ARARACUARA, CAQUETÁ. s.f. Obtenido el 3 de noviembre de 2006 de: <http://www.ejercito.mil.co/index.php?idcategoria=17443>. (2003).
- GOW, PETER. 1991. *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. New York: Oxford University Press.
- GREEN, LINDA. 1995. "Living in a state fear". En: *Fieldwork under Fire. Contemporary studies of violence and survival*. Nordstrom y Robben (eds.) University of California Press. Berkeley, Los Angeles, London.
- GRENAND PIERRE y GRENAND FRANÇOISE. 2000. "Em busca da aliança impossível. Os waiãpi do norte e seus brancos (Guiana Francesa)". En: *Pacificando o branco. Cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. Bruce Albert (IRD) e Alcida Rita Ramos (UnB) (organizadores). UNESP-Editora – Imprensa Oficial SP – IRD. São Pablo.
- GRIFFITHS, THOMAS. 2001. "Finding One's Body. Relationships between Cosmology and Work in North-West Amazonia". En: *Beyond the visible and the material. The amerindianization of society in the work of Peter Rivière*. Laura M. Rival and Neil L. Whitehead (eds) Oxford University Press. Pp. 247-262.
- 
- \_\_\_\_\_. 1998. *Ethnoeconomics and Native Amazonian Livelihood: Culture and Economy among the Nípode-Uitoto of the Middle Caquetá Basin in Colombia*. D.Phil. Thesis. St. Antony's College Faculty of Anthropology and Geography. University of Oxford.
- GRIFFITHS, THOMAS, COLEMAN, JOHN y MORALES MISAEL. 1998. *Un Léxico Nípode Uitoto – Español – Inglés. A Nípode Uitoto – Spanish – English Lexicon*. Laboratorio de fonética, Universidad de Oxford. Phonetics Laboratory, University of Oxford.



- GROS CHRISTIAN. 2004. "Campesinos frente a la guerrilla y a la droga. ¿Actores o víctimas?" En: *Guerra en Colombia: Democracia y conflicto agrario*. IEPRI – FICA - UNAL. Bogotá.
- GUSTERSON, HUGH. 2007. "Anthropology and Militarism". *Annual Review of Anthropology*. 36: 155-175.
- HEREDIA, WALTER –PROCAM. 1998. "Comunidades nativas ashaninkas se oponen al ingreso de la empresa petrolera ELF en sus territorios". *AVIRO* N° 31, Julio. PROCAM (Promoción y Capacitación Amazónica), CUNISECP (Consejo de Unificación Indígena de la Selva Central) CONAP (Confederación de Nacionalidades Amazónicas del Perú). Obtenido el 28 de septiembre de 2007 de: <http://www.eurosur.org/PROCAM/aviro-31.htm>
- HYLTON, FORREST. 2003 "La Hora Crítica. Perspectiva histórica de la Colombia de Uribe". En: *New Left Review*. Ejemplar dedicado a: *Guerra global, guerras locales, guerra de clases*. No. 23: 47-90.
- HOBBS DE MALMESBURY, THOMAS. 1940 [1651]. *Leviatan, O Materia, Forma y Poder de una República Eclesiástica y Civil*. Traducción: Manuel Sánchez Sarto. Fondo de Cultura Económica. México.
- ISAZA D., JOSÉ FERNANDO y CAMPOS R., DIÓGENES. 2007. *Algunas Consideraciones Cuantitativas sobre la Evolución Reciente del Conflicto en Colombia*. Universidad Javeriana, Bogotá.
- 
- \_\_\_\_\_. 2005. "Modelos dinámicos de guerra: El conflicto colombiano". En: *Revista de la Academia Colombiana de Ciencias*. Vol. 29, (110), marzo: 133-148.
- JARAMILLO, JAIME, MORA LEONIDAS, CUBIDES FERNANDO. 1989. *Colonización, coca y guerrilla*. Universidad Nacional de Colombia – Bogotá.
- KALYVAS, STHATIS. 2004. "La ontología de la violencia política". En: *Revista Análisis Político*. Universidad Nacional de Colombia. IEPRI. N° 52, Septiembre-diciembre: 51-76, Bogotá
- 
- \_\_\_\_\_. 2001. "La violencia en medio de la guerra civil. Esbozo de una teoría". En: *Revista Análisis Político*. Universidad Nacional de Colombia. IEPRI. N° 42, Enero-abril: 3-25, Bogotá.
- KLEIMAN, ARTHUR; DAS, VEENA and LOCK MARGARET. 1997. *Social Suffering*. University of California Press. Berkeley Los Angeles.
- KROHN-HANSEN, CHRISTIAN. 1997. "Review: The Anthropology and Ethnography of Political Violence. Reviewed work(s): Formations of Violence. The Narrative of the Body and Political Terror in Northern Ireland by Allen Feldman; Purity and Exile. Violence,

Memory, and National Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania by Liisa Malkki; Fieldwork under Fire. Contemporary studies of violence and survival by Carolyn Nordstrom; Antonius C. G. M Robben". En: *Journal of Peace Research*, Vol. 34, No. 2. May: 233-240.

LA SUERTE ESTA ECHADA. LA RETOMA DEL CAGUAN. . s.f. Obtenido el 25 de enero de 2008 de: <http://www.stormpages.com/marting/lasuerteechada.htm>. (2003).

LANDABURU, JON y PINEDA CAMACHO, ROBERTO. 1984. *Tradiciones de la gente del hacha. Mitología de los indios andoques del Amazonas*. Instituto Caro y Cuervo – UNESCO. Bogotá.

LONDOÑO SULKIN, CARLOS DAVID. 2007. "Review of: Alejandro Tsakimp: a Shuar healer in the margins of history. By Rubenstein, Steven 2002. Lincoln: University of Nebraska Press". In: *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, Vol. 12:2 November: 519-521.

---

\_\_\_\_\_. 2004. *Muinane. Un proyecto moral a perpetuidad*. Editorial Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia.

---

\_\_\_\_\_. 2003. *Entre el amor y el odio: estado de un debate académico sobre la socialidad entre indígenas amazónicos*. Ponencia presentada en el X Congreso de Antropología, Manizales-Caldas. Simposio Alterno: "Construyendo territorios: actores sociales, conflictos en la amazonía colombiana". Carlos Luis del Cairo Silva (coordinador). En prensa.

LOPEZ, CLAUDIA. 2008. "¿Aprobar el TLC por seguridad nacional? El tratado visto desde ángulos no comerciales". *El Tiempo*, martes 25 de marzo. Obtenido el martes 25 de marzo de 2008 de: [http://www.eltiempo.com/opinion/columnistas/claudiaopez/ARTICULO-WEB-NOTA\\_INTERIOR-4028792.html](http://www.eltiempo.com/opinion/columnistas/claudiaopez/ARTICULO-WEB-NOTA_INTERIOR-4028792.html)

LLANOS, HECTOR y PINEDA C., ROBERTO. 1982. *Etnohistoria del Gran Caquetá (siglos XVI-XIX)*. Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la República. Bogotá.

MACHADO, ABSALÓN. 2004. "Tenencia de tierras, problema agrario y conflicto". En: *Desplazamiento forzado, dinámicas de guerra, exclusión y desarraigo*. Marta Nubia Bello (editora). ACNUR, Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.

MALKKI, LIISA H. 1995. *Purity and Exile. Violence, Memory, and National Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania*. The University of Chicago Press, Chicago.

---

\_\_\_\_\_. 1995. "Refugees and Exile: From "Refugee Studies" to the National Order of Things". En: *Annual Review of Anthropology*, Vol. 24. pp. 495-523.

MOLANO, ALFREDO. 1987. *Selva Adentro. Una historia oral sobre la colonización del Guaviare*. El Áncora Editores. Bogotá.

- \_\_\_\_\_. 1994. *Trochas y fusiles*. El Áncora Editores. Bogotá.
- NAVIA, JOSÉ. 2007. Agosto 18. “Historia de un indígena reinsertado en Bogotá”. *El Tiempo*. Obtenido el 18 de agosto de 2007 de: <http://www.eltiempo.com>
- NEGOCIACIÓN EN MEDIO DEL CONFLICTO, FARC – PASTRANA, COLOMBIA. s.f. Obtenido el 8 de junio de 2007 de: [http://spanish.peopledaily.com.cn/spanish/200201/22/sep20020122\\_51986.html](http://spanish.peopledaily.com.cn/spanish/200201/22/sep20020122_51986.html). (2002).
- NORDSTROM, CAROLYN and ROBBEN C. G. M. ANTONIUS. 1995. *Fieldwork under Fire. Contemporary studies of violence and survival*. University of California Press. Berkeley, Los Angeles, London.
- NORDSTROM, CAROLYN and MARTIN, JOANN. 1992. *The Paths of Domination, Resistance and Terror*. University of California Press. Berkeley.
- OROZCO TASCÓN CECILIA. 2008. “Entrevista a Consuelo Gonzáles de Perdomo”. *El Espectador*, febrero 10 al 16, pág. 5A.
- OSPINA VÁSQUEZ, LUIS. 1974. *Industria y Protección en Colombia 1810 – 1930*. Oveja Negra. Medellín.
- OVERING, JOANNA AND ALAN PASSES. 2000. *The Anthropology of Love and Anger: emotions, embodiments and the aesthetics of conviviality in native South America*. (eds) Joanna Overing and Alan Passes. Routledge, London.
- PALACIO, GERMAN. 2007. “Introducción. Amazonia: Complejidad, imaginarios y opciones de futuro”. En: *Amazonia desde dentro. Aportes a la investigación de la Amazonia colombiana. IMANI MUNDO II*. Valentina Nieto y Germán Palacio (editores). Universidad Nacional de Colombia sede Amazonia – IMANI – Saber y Gestión Ambiental.
- \_\_\_\_\_. 2006. *Fiebre de tierra caliente. Una historia ambiental de Colombia 1850 – 1930*. Universidad Nacional de Colombia sede Amazonia - ILSA. Bogotá.
- PALACIO, GERMÁN Y ROJAS, FERNANDO. 1989. “Empresarios de la cocaína, parainstitucionalidad y flexibilidad del régimen político colombiano: Narcotráfico y contrainsurgencia”. En: *La irrupción del Paraestado. Ensayos sobre la crisis colombiana*. Germán Palacio (Compilador). ILSA – CEREC. Bogotá.
- PALACIO, GERMÁN. 1989. “El discurso sobre la violencia: hacia la reconstrucción de la neutralidad del Estado neoliberal”. En: *La irrupción del Paraestado. Ensayos sobre la crisis colombiana*. Germán Palacio (Compilador). ILSA – CEREC. Bogotá.
- PÉCAUT, DANIEL, 1987. *Orden y Violencia: Colombia 1930 – 1954*. CEREC – Siglo XXI 2 vols. Bogotá.

- PETRAS, JAMES. 2008. "Homenaje a Manuel Marulanda". *Rebelión*. Miércoles 28 de Mayo. Obtenido el miércoles 28 de mayo de 2008 de: <http://www.rebellion.org>
- PINEDA C., ROBERTO. 1997. "Una venganza infinita: Hermenéutica de un relato uitoto sobre la práctica de la guerra y la legitimidad de la antropofagia". *Revista de Antropología y Arqueología*, Universidad de los Andes, IX (1-2): 7-49.
- \_\_\_\_\_. 1993. *La Casa Arana (1902-1932). Un enfoque etnohistórico del proceso extractivo del caucho en el Amazonas colombiano*. Tesis de Maestría en Historia. Facultad de Humanidades, Departamento de Historia. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.
- \_\_\_\_\_. 1982. "Historia y tradición oral en el Bajo Caquetá. El Dueño de la Metalurgia". *Revista Javeriana*, Tomo 98 (487): 129-136. Bogotá.
- \_\_\_\_\_. 1975. "La gente del hacha. Breve historia de la tecnología según una tribu Amazónica". *Revista Colombiana de Antropología*. Vol. 18 (1er. Semestre): 435-478. Bogotá.
- RAMIREZ, MARIA CLEMENCIA. 2001. *Entre el estado y la guerrilla: Identidad y ciudadanía en el movimiento de los campesinos coccaleros del Putumayo*. Conciencias – ICANH. Bogotá.
- RAMIREZ TOBÓN, WILLIAM. 1990. "Guerrilla rural en Colombia: una vía a la colonización armada". En: *Estado, Violencia y Democracia*. Tercer Mundo editores. Bogotá.
- \_\_\_\_\_. 1981. "La guerrilla rural en Colombia ¿una vía para la colonización armada? En: *Estudios Rurales Latinoamericanos*. Vol. 4 (2): 199-209, mayo-agosto.
- REQUENA DE, FRANCISCO. 1991. *Francisco de Requena y otros: Ilustrados y bárbaros. Diario de la exploración de límites al Amazonas (1782)*. Manuel Lucena Giraldo (edición, introducción y notas). Alianza Editorial. Madrid.
- ROMÁN SÁNCHEZ, TOMÁS. 2000. "Experiencia de ordenamiento territorial del Medio Caquetá. Consejo Regional Indígena del Medio Amazonas, CRIMA". En: *Territorialidad indígena y ordenamiento en Amazonia*. Vieco J.J., Franky C.E., Echeverri J. Á. (eds.) Universidad Nacional de Colombia sede Amazonia – IMANI – COAMA. Bogotá. Pp. 99-106.
- SÁNCHEZ, GONZALO y PEÑARANDA, RICARDO. 1991. *Pasado y Presente de la Violencia en Colombia*. Universidad Nacional de Colombia – IEPRI – CEREC. Bogotá.
- SANTOS-GRANERO, FERNANDO. 2000. "The Sisyphus Syndrome, or the struggle for conviviality in native Amazonia". En: *The Anthropology of Love and Anger: emotions, embodiments and the aesthetics of conviviality in native South America* (eds) Joanna Overing and Alan Passes. Routledge, London.

- \_\_\_\_\_. 1994. *El poder del Amor. Poder, conocimiento y moralidad ente los Amuesha de la selva central del Perú*. Abya-Yala. Quito. Ecuador.
- SARMIENTO ANZOLA, LIBARDO. 2006. "Mentiras del Régimen". *Revista CEPA*, N° 1, noviembre – Radiografía de un mentiroso -: 26-40. Bogotá.
- SERJE, MARGARITA. 2005. *El Revés de la Nación. Territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie*. Universidad de Los Andes, Facultad de Ciencias Sociales - Departamento de Antropología, Centro de Estudios Socioculturales e Internacionales, CESO. Bogotá.
- \_\_\_\_\_. 2003a. "Fronteras Carcelarias. Violencia y civilización en los territorios salvajes y tierras de nadie en Colombia". En: *Fronteras. Territorios y Metáforas*. Clara Inés García (comp.). INER-Universidad de Antioquia. Medellín.
- SCOTT C., JAMES. 2000. *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. Colección problemas de México – Ediciones Era. México D.F.
- \_\_\_\_\_. 1993. "Rituals of Resistance: A Critique of the Theory of Everyday Forms of Resistance: Reply". *Latin American Perspectives*, Vol. 20 (2) Rethinking Theory and Practice As Class Conflict Continues. Pp. 93.94.
- \_\_\_\_\_. 1992. "Domination, Acting and Fantasy". En: *The Paths to Domination, Resistance and Terror*. Carolyn Nordstrom y JoAnn Martin (eds.): 55-84. University of California Press. Berkeley.
- STEINER, CLAUDIA. 2005. *Memories of Violence, Narratives of History: Ethnographic Journeys in Colombia*. A dissertation (or thesis) submitted in partial satisfaction of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in Center for Latin American Studies in the graduate division of the University of California, Berkeley.
- TAUSSIG, MICHAEL. 2002 [1987]. *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación*. Grupo editorial Norma. Bogotá.
- TAYLOR, ANNE CHRISTINE. 1996. "The soul's body and its states: an Amazonian perspective on the nature of being human". En: *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2 (2) 201-216.
- TOBÓN, MARCO ALEJANDRO. 2005. "La maloca arde en llamas..." *Conflicto, Distinciones y Cambio Cultural en los Asentamientos Multiétnicos. Leticia – Amazonas*. Tesis de grado para optar por el título de antropólogo. Universidad de Caldas. Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales. Programa de Antropología. Manizales. (Inédito).
- TODOROV TZVETAN. 1993. *Las morales de la historia*. Paidós. España.

- TURNER, VICTOR. 1974. *Dramas, Fields, and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*. Cornell University Press. Ithaca and London.
- ULLOA, ASTRID. 2004. *La construcción del nativo ecológico. Complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia – ICANH – Conciencias, Bogotá.
- URBINA, R. FERNANDO. 2000. “Un rito para hacer la paz. ¿Por qué los uitotos hacen baile de karijona?” Manuscrito corregido y complementado que sirvió de material bibliográfico para el curso *Mito, rito y arte rupestre en el río Caquetá*, que tuvo lugar durante el mes de septiembre de 2008 en la Maestría en Estudios Amazónicos, Universidad Nacional de Colombia sede Amazonia. Una versión anterior de este artículo se encuentra en: *Religión y Etnicidad en América Latina*. 1997. Instituto Colombiano de Antropología, II vol., Bogotá, 1997, págs. 79-127.
- URIBE, GRACIELA. 1992. *Veníamos con una manotada de ambiciones. Un aporte a la historia de la colonización del Caquetá*. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.
- URIBE, A. MARIA VICTORIA. 2004. *Antropología de la inhumanidad. Un ensayo interpretativo sobre el terror en Colombia*. Grupo editorial Norma. Bogotá.
- USECHE LOSADA, MARIANO. 1994. *La colonia penal de Araracuara. Socioeconomía y recursos naturales, 1938 – 1971*. Tropenbos. Bogotá.
- VILAÇA, APARECIDA. 2002. "Making kin out of others in Amazonia". En: *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)* 8: 347-365.
- VILLA, WILLIAM y HOUGHTON JUAN. 2005. *Violencia política contra los pueblos indígenas en Colombia 1974-2004*. CECOIN – OIA – IWGIA. Bogotá.
- VIVEIROS DE CASTRO, EDUARDO. 1996. "Images of nature and society in Amazonian ethnology". En: *Annual Review of Anthropology* 25:179-200.
- WALKER, SIMÓN 2007, Marzo 06. “Policía peruana con respaldo de EE.UU. recluta a jóvenes indígenas”. *Reuters - Ayacucho, Perú*. Obtenido el 28 de septiembre de 2007 de: [http://www.quechuanetwork.org/news\\_template.cfm?news\\_id=4992&lang=](http://www.quechuanetwork.org/news_template.cfm?news_id=4992&lang=)
- WIEVIORKA, MICHEL. 2006. “En Torno a la Violencia. Entrevista a Michel Wieviorka”. Laurentino Vélez-Pelligrini. En: *El Viejo Topo*. 222-223, julio-agosto: 58-65.
- WHITEHEAD, NEIL L. 2004. “Introduction. Cultures, Conflicts, and the Poetics of Violent Practice”. En: *Violence*. Neil L. Whitehead (ed.), School of American Research, SAR Press.
- ZÁRATE, CARLOS. 2001. *La extracción de quina. La reconfiguración del espacio andino-amazónico de fines del siglo XIX*. Universidad Nacional de Colombia sede Leticia.

# **ANEXOS.**

## **Anexo 1.**

### **Respuesta de Joaquín Gómez al comunicado de las autoridades y de los líderes indígenas del Amazonas del 22 de septiembre, 2001.**

En la audiencia pública sobre reforma agraria del 22 de septiembre, 2001 a la cual fueron invitados (sic) las autoridades indígenas de ACIMA, ACIYA, ACAIPI, AIPEA, CRIMA y PANI para hacer una ponencia, estas autoridades aprovecharon la oportunidad para dialogar con Joaquín Gómez, comandante del Bloque Sur, y presentarle una serie de puntos por medio de los cuales están exigiendo el respeto a sus culturas y a sus procesos organizativos.

Después de leer los puntos Joaquín Gómez dijo que llevaría a consideración de sus superiores. Sin embargo comentó lo siguiente sobre cada punto.

1- Solicitamos el respeto de nuestros procesos organizativos, a nuestros territorios, a nuestros habitantes, autoridades tradicionales y líderes.

*Respuesta:*

Es lógico que cuando uno llega a un lugar uno tiene que hablar primero con las autoridades de las organizaciones. Eso es verdad para todos, no sólo para ustedes. Nosotros respetamos sus procesos organizativos, pero necesitamos que nos envíen sus normas para entenderlos mejor. Nosotros también les vamos a entregar las normas de las FARC para que nos entiendan y puedan exigir respeto.

2- Que las FARC no acampen ni se ubiquen dentro o cerca de nuestras comunidades.

*Respuesta:*

Este punto es parte de las normas de las FARC. Nosotros no acampamos en las comunidades, ni en las escuelas. Tampoco acampamos cerca de las comunidades porque podemos poner en peligro a los habitantes. Pero ustedes tienen que definir qué quieren decir con cerca, si son cien metros, quinientos metros, cuanto? (sic).

3- Que no se permita el ingreso de nuestros jóvenes sin el permiso de las autoridades tradicionales y el de sus padres a las filas de las FARC, y que tampoco sean utilizados como guías, mensajeros motoristas.

*Respuesta:*

Este punto también lo respetamos. Toda persona que ingresa a las FARC es de libre voluntad y tiene que tener autorización de sus padres y de la comunidad. Nosotros no reclutamos jóvenes menores de 15 años. Una persona que venga sin cumplir con estas condiciones o sin tener claridad de lo que está haciendo, es una persona mal reclutada, y esto es una falla. Muchas veces esas personas han vuelto a sus comunidades.

4- No fomentar la explotación de los recursos del subsuelo, ni promover los cultivos ilícitos dentro de nuestro territorio.

*Respuesta:*

En este punto Joaquín Gómez sostuvo que ellos no fueron los que trajeron a los mineros a la región. Que ante todo los indígenas necesitaban una posición unificada al respecto. En cuanto a los cultivos ilícitos expresó que ellos sólo aceptaban en la región cultivos tradicionales de los indígenas, que allí no se estaba fomentando (sic) cultivos para el comercio.



5- Que no intervenga dentro de nuestros asuntos internos de las organizaciones, en nuestras decisiones, para así respetar nuestra autonomía, ya que nuestras decisiones son tomadas colectivamente de acuerdo a las orientaciones de los pensadores. Por lo tanto cualquier propuesta en nuestro territorio debe ser presentada y discutida colectivamente con nuestras autoridades en los consejos de ancianos o consejos de autoridades de nuestras asociaciones.

*Respuesta:*

En este punto se expresó de forma similar al punto 1. Y que por lo tanto están de acuerdo en que cualquier propuesta sea discutida colectivamente con las autoridades, los consejos de ancianos o los consejos de las autoridades de las asociaciones. Para esto se solicitaron las normas de las organizaciones.

6- Que no nos impongan normas desde afuera, como prohibir el desplazamiento por los ríos y por el monte en las horas de la noche, siendo esta la hora apropiada para el rebusque, ya que viola nuestros principios de autoridad y atenta contra nuestra subsistencia.

*Respuesta:*

Joaquín aclaró que el control era para la gente desconocida no para la gente conocida y mucho menos para los vecinos en una región. Por lo tanto se pueden buscar formas para no prohibir el desplazamiento, sino que las embarcaciones se acerquen a la orilla cuándo las FARC lo soliciten para identificar a los que están viajando.

7- Que no nos impongan modelos internos de desarrollo porque en nuestras culturas vienen determinadas desde el origen y venimos viviendo equilibradamente con la naturaleza.

*Respuesta:*

En este punto también expresó que las FARC respetan las culturas y las formas de vida de los indígenas y que ellos no vienen a imponer otros modelos de desarrollo.

8- El respeto a nuestros invitados y a los acompañantes de nuestro proceso organizativo que nosotros los indígenas decidamos que entran en nuestro territorio.

*Respuesta:*

Este punto no se discutió.

### **Resultados.**

- 1- Que las autoridades indígenas que participaron en la reunión así como sus acompañantes de la fundación GAIA Amazonas, entendieron que el comandante Joaquín Gómez aceptaba los puntos presentados ya que en su mayoría eran puntos que ya estaban contemplados en las normas de las FARC.
- 2- Las autoridades indígenas se comprometieron a enviar sus propias normas.
- 3- Quedó abierto el camino para continuar con estos diálogos en el espacio de las audiencias públicas.

**Anexo 2.**  
**Gobierno reconstruirá base militar y pista en Araracuara, Caquetá.**  
**La Fuerza Pública ha retomado el control de la zona.**

Septiembre 03 de 2004

El ministro de Defensa, Jorge Alberto Uribe anunció este miércoles que próximamente será reconstruida la base militar y la pista de Araracuara, Caquetá (sur de Colombia), para tener un mejor cubrimiento del territorio y control del orden público en esta región fronteriza con Brasil.

“Antes de terminar este año estaremos reiniciando los trabajos de ampliación de la base y del aeropuerto”, señaló el ministro Uribe al tiempo que anotó que “estas promesas del pasado a las comunidades indígenas se van a lograr para que la pista y la base militar puedan instalarse de manera definitiva y permanente”.

En su visita a la región donde se reunió con más de 30 representantes de las comunidades indígenas de Caquetá y Amazonas, el funcionario sostuvo que aunque este sitio de la amazonía está poco poblado y tiene el suficiente número de uniformados para prestar seguridad “esta base da la posibilidad de cubrir un territorio cercano a la frontera y un territorio cercano a las zonas donde los bandidos han estado deforestando y causando daño a la ecología”.

Uribe señaló que estas son zonas que el Gobierno ha tenido abandonadas en el pasado y que la presencia de la Fuerza Pública es la mejor forma de mostrar nacionalidad “con el control del territorio y la presencia de la Patria en todos los rincones de ella”.

El funcionario dijo que los reportes de los habitantes de la región indican que los grupos armados al margen de la ley aún tienen presencia en la región pero que a diferencia del pasado su capacidad de reacción ya no es la misma “ya no son los dueños y señores como lo fueron, y están en el fondo de la selva donde estamos haciendo todo el esfuerzo para erradicarlos”.

Araracuara esta ubicada al sur oriente del departamento de Caquetá, en zona limítrofe con el Amazonas y próxima a la frontera con Brasil. Según la información que manejan las autoridades en el pasado los grupos armados al margen de la ley utilizaban esta región y muy especialmente el paso por el río Caquetá para realizar tráfico de drogas y armas.

Bogotá D.C., Servicio de Noticias del Estado

### Anexo 3. Narraciones sobre Muidomani, Nuyomarai y Jumayuema.

Relato narrado por José Vicente Suárez<sup>80</sup>.

*Kirikoikima* tuvo varias hijas, y a una de ellas le puso el nombre de *jirikoiki*. Había una tribu que vivía lejos, hacia Chorrera, gente de chimbe, de murciélago. Y cómo al chimbe le gustan los caimarones, y ellos comieron la hija *jirikoiki*, y ahí empezó el problema. Por el simple nombre se inició la guerra.

En un principio *nuyo* va a ser bueno, vivía en paz, pero ahora va a ser *nopuiniyaiki* para ponerse a pelear. Él pensó que habían sido los del otro lado, pero no eran ellos, y así de todas formas él se puso a preparar para la guerra.

*Nopuiniyaiki* mandó a hacer una estatua de mujer *pīnorarigno*, la estatua.

(hay dos mujeres) *Pīnorarigno*, a ella para desquitarse de lo que le hicieron a la hija de *nopuiniyaiki*, puso una trampa en el genital de una mujer, de la hija para acabar con la gente. Ahí comienza la guerra.

Ahí comenzaron a pelear, y acabó con los muchachos, con la juventud, y viendo esa pelea le dijeron a juma, a *igueroima*, que qué era lo que pasaba, que manejara el poder, que controlara. Voy a llamarle la atención dijo el ser creador. ¿Por qué los problemas y las guerras?, ¿qué pasa?, usted no soluciona y le voy a poner castigo.

Y juma dijo: yo no puedo hacer nada, ya, ya hice, que bailaran, que comieran, que hicieran hijos. Ya cumplí con mi deber. Y le dijeron, eso le toca a usted. Y el ser creador lo mandó otra vez aquí. Y dijo juma, lo que usted diga, yo lo hago. Pero el ser creador mandó a otro, al sobrino de él, a *pereukidoma*, gente de estrella.

Y el ser creador le dijo a *pereukidoma*, vaya y solucione, vaya y controle, allá están acabando con la gente. Y el ser creador se encargó de prepararlo. Le puso un radio en el oído y sabía qué hablaba. Él llegó pero nadie sabía de donde venía, era desconocido. Y *nuyo* tenía una coca buena y una coca mala. Y también tenía una hija muy linda, y cuando sacaba coca, la convertía en coca. Pero antes había venido *egoruema*, y el cayó en la trampa de *nuyo*, en la trampa de la hija. *Egoruema* había sido preparado pero no tenía capacidad. Y él le dijo a *nuyo*, suegro, y se fue a mambear, y en la chagra se fue, y después vino a querer vivir con la hija, y la hija se formó en la chagra, y se enamoró de ella y ella lo violó, las hojas de coca se cayeron, se quemaron y ella desapareció, ahí se dañó la coca. Y *nuyo* mirando. Él recogió coca y lo llevó mientras que el muchacho no llegó con nada, y después pusieron al muchacho a tostar, y le dijo que le metiera candela, y el muchacho cuando se agachó a soplar la candela lo empujó a la candela y se quemó, y lo piló y ahí dañó la coca. Y con esa coca mala, se las ofrecía a otra gente, a otros, y al mambearla se volvía pálidos; los únicos que se salvaron fueron tigre y babilla porque ellos vomitaron, y tigre se sanó con sangre de animales y hierbas, y babilla se curó con la piedra y se enfrió adentro y no se quemó, el resto de gente, de animales se quemaron.

*Pereukidoma* por su parte, llegó animoso, guapo, rozagante, y *nuyo* dijo: ahora voy a comer carne buena. Y *pereukidoma* dijo: vine a mambear con usted, y *nuyo* dijo, vaya coma coca, pero él es sabio. El papá lo instruyó, el canasto de él, es la costilla del padre, de él. Y *nuyo* le veía como sabio. Y fue a la chagra *pereukidoma*, y vio una mujer en la chagra y no quiso

---

<sup>80</sup> José Vicente Suárez. Gente de piedra y gavilán (*nipode-uitoto*).

caer. Cuándo el desgajó coca, creció una planta y con ella juetió a la mujer, y el ser creador, le decía, no la mandó para eso, la mandó para que fuera mata de coca, la juetió, la sacudió y dijo: Conviértete en mata de coca, en mata de coca de dulzura, en mata fría, de sabiduría, de buen pensamiento, para que nunca más sea persona, usted está hecha para ser así y se fue desapareciendo y se floreció en buena hoja. Y cogió el canasto y lo llevó con hojas a *nuyo*, le dijo que él es un muchacho bien inteligente, y que de su cuerpo sacaba los elementos para tostar. Después de listo el mambe le dijo a *nuyo*, ahora vamos a mambear, y él le brindó coca. Este es mi ambil, el ambil frío y el lambió, y se le fue el calor, como era caliente y bravo se fue endulzando.

Y *nuyo* le ofreció coca, pero el muchacho le dio antes la coca fría, la buena coca, y le supo a dulce y le dijo, deme del suyo suegro. Y *nuyo* cogió coca mala y se la pasó, y se le quemó la mano y le dijo, suegro esta coca no es para mi, deme del que usted mambea. *Nuyo* se dio cuenta del muchacho y le dio la otra coca, la coca buena.

El primero que fue era *egoruema*, gente de sal, y el otro es gente de estrella, gente fría. Y esto es lo que vamos a mambear, la coca buena, la que quedó, la que vamos a mambear. La coca mala se rechazó.

Pero *pereukidoma* cayó en la trampa finalmente de *nuyo*. Ahí el ser creador se enfureció y no quiso que mataran a más gente. Mandamos a la paz y no quisieron, ahora voy a dar poder a los hijos que se llamaron estrellas.

La mamá de él le quito el radio del ser creador, y allí el muchacho cayó al chorro, por eso el chorro come mucha gente.

Y el ser creador los quiso acabar y quiso acabar a los de Puerto Santander, y a los hijos de *pereukidoma* les dio el ambil de candela, de coca, y con ese poder quiso acabar con ellos. Y cuándo el viejo *nuyo* ya estaba enfermo, y con un palo golpearon la maloka y el viejo cayó a la maloka, y empezaron a acabar todo, ahí se acabo la gente de *nopuiniyaki* y se quemaron, y soplaron todo, y soplaron hasta tanto que hasta la sabana se quemó, y toda esa gente se quemó.

Ahí se daño la vida de ellos, y los muchachos salieron corriendo hacia tibeyé y subieron por un peñón como techo de maloka y miraron, y ellos se fueron de esta tierra y empezaron a llorar, y ese llorar no lo sabían manejar. Uno dijo, hermano, la gente ya no nos quiere, nos mataron el papá, somos huérfanos, aquí tratan mal, nos dan a comer amargo, nada cae bien, dejemos esta amargura a este mundo.

Mire hermano nos dieron tripa amarga de una paloma, habiendo tripa buena de un picón, y así les va a suceder a la gente sobreviviente que van a quedar aquí, sino **endulzan y solucionan va a comer amargura, y si manejan bien van a comer dulzura**, y así se fueron de la tierra, de esta tierra.

Taguerani quedó para endulzar el territorio. Por eso este territorio es de puro conflicto.

### **Otra versión del mismo relato de Nuyomarai, Jumayuema y Muidomani por José Suárez:**

Los hombres **r̄ama y juma**, eran dos hermanos que pelearon. Debe haber respeto, hay que respetar a la mujer del otro.

Juma dijo que se había muerto, pero se había ido a dónde muidomani.

Muidomani por su parte se fue arriba a la cabecera. El ser creador le dijo que se fuera a llevar todo para que no vuelva. Vamos a conformar nuestros hijos fuera, y muidomani se

llevó la mata de coca y de tabaco. Y la mujer llevo todo, llevo toda clase de semillas y muidomani le dijo que no fuera a dejar nada. Y a los hermanos juma y r̄ama les dijo también que no dejaran nada. La mamá dijo a la hermana mayor lleve todo y me deja lo que me quiera dejar, ella es noble, buena, y ella llevó todo, de los animales en adelante.

Se llevó los animales grandes, los mangos, los frutales, las vacas. Y ella llevó a los hijos blanquitos. Muidomani llevó el tabaco de hoja grande y coca grande y dejo especies pequeñas de tabaco y coca.

Y se fueron a vivir atrás del mar, y allí se llama muido (arriba), muidoguaite (bien arriba) en la cabecera. Y allá ellos se fueron y allá no hubo respeto, violencia, borrachera, desorden, allá la caña se volvió guarapo, la coca allá la fumaron y la cristalizaron, el tabaco no se lambía, se fumaba y les llevo otros líquidos. De un polvo malo que moo buinaima enterró y quemó, se lo llevó muidomani y lo ampliaron.

r̄ama y su hermano juma ya fueron hijos de hierro, de armas, de machetes, de hacha, de mercancías, y llevaron algodón, y la madre de la Gente de centro se quedó con hacha fría, con hacha de piedra. Y con esa hacha crió a sus hijos lentamente, pero con trabajo de abundancia, mientras que el hacha de hierro sólo se trabajaba de día, era herramienta de día. Y así, con el trabajo lento del hacha fría de piedra se multiplicó la humanidad sin peleas, sin violencia.

En la cabecera se mataban, peleaban, se quemaban y quedaron con puros potreros, todo lo quemaron, y quedaron con carne de vaca, de marrano, y aquí quedó la danta.

Pero en la cabecera no tenían la sabiduría, allá saben hacer, pero no pensar en sí mismos, y allí se metió la culebra. Gente **aiore**, gente de culebra, y ese espíritu se metió allá adentro en la cabeza de ellos.

Y viendo eso la mamá se regresa (medio río Caquetá). Aquí esta un padre y una madre que nos cuidaba, y esa mujer arrebatada vino. Y el viejo con su totuma de ambil, el viejo le dijo: ¿mujer usted cómo es? Ella dijo, una vez llegó, me fue bien y mal. Y el viejo le dijo: Yo no tengo nada que ver. Y hablando le puso la totuma de ambil y la hizo sentar y allí no se pudo levantar más, ella venía con malos pensamientos.

Y después viene el hombre, muidomani, es enviado, o es el mismo. Y él también es loco, caliente, y dijo, hermano vengo a que me ayude, y el viejo le dijo: usted llevó todo, no tiene necesidad. Allá, siguió el viejo, no está el ambiente frío, la vida es caliente y sus hijos son arrebatados como usted. No tengo nada allá, y el viejo se fue sin controlar. Muidomani entonces le propuso un intercambio, un negocio, y ahí hicieron una negociación. El viejo se llamaba Iguiruema (nuyomarai), y muidomani con el negoció. El viejo decía que no sabía manejar esa hacha de hierro, y el otro a su vez no sabía manejar esa hacha de piedra.

No sabía manejar hacha de piedra muidomani, y el viejo no sabía manejar hacha de hierro. Con el hueco redondo del hacha de hierro no tenía dirección, hueco redondo y palo redondo, pero la piedra tenía una cara y el que la maneja es persona especial, un anciano heredó, un anciano con conocimiento, y con eso se hereda esa palabra de manejo de hacha.

Hicieron el negocio y se pusieron a intercambiar cocas, mercancías, objetos, fósforos, ropa, hamacas, agujas, machetes, colchones, anzuelos, cuchillos...y realizaron la negociación. Y muidomane se llevó el hacha de piedra para colección, para los museos. Y cuidado con el hacha de hierro que es brava, irrespeto a los amigos y parientes, es muy brava, hay que saber manejar, se puede hacer daño, se daña las manos, se corta, pelea. Pero esa hacha se endulza dijo. Y su sangre es caliente, es fuerte y agria. Y aquí es frío, es dulce, la manicuera, todo es dulce, y lo enfrió, le dio de comer y tomar, le dio coca de sabiduría de

dulzura, lambe, tome, y le dio a la mujer, a la hermana y le dio para que se enfríe, para que se endulce y le dio el ambil. Y se golpeo con las otras sustancias de adentro que el tenía, e hizo que las sacara, botó lo que tenía adentro de su cuerpo, que le hace enfermar dentro. Le hizo tomar manicuera, la salud, la sabiduría, la palabra de aquí (de la Gente de centro), y se le apagó todo el corazón y se sintió mejor.

Los dos sudaron, botaron todo, usted es madre de dulzura, es madre de abundancia, es madre de vida, de la misma cuna, es madre de río, madre de vida y les dio palabra, y dijo la hermana: ¿cómo hago para vivir con usted? El ser creador dijo que no vaya a ser malo, sea bondadoso, sea cariñoso, y vele por su gente, como madre. Y al hermano le dijo que se siente en el banco como padre de todo, enseñando, corrigiendo, dando amor, haciendo bien. Una mujer que hace bien nunca se enferma, un hombre que hace bien nunca se enferma, tiene palabra de agrado, palabra que atrae, que endulza, que enfría, que se vuelve amor visible, dando ejemplo, dando amor, y en ese momento le entregó el hacha a la hermana, le entregó el hacha de piedra con corona. Y el de allá arriba, muidomani, le entregó envuelto en una tela, y se llevaron también la corona para exhibir.

Y de ahí ya llega el gran negocio, y a la mujer le dijo que tomara el suyo, para que lleve su canastito, para que lleve adornos y la piedra de su abundancia.

Y cuándo llegaron de nuevo a la cabecera, no los conocieron, lucían de otra forma y llegaron cambiados.

Cambio la cara, dejaron los vestidos y no los conocieron, recobraron lo espiritual en la comida, y se dieron cuenta que el hermano necesita.

Hacha de vida, hacha de piedra, de trabajo, de sabiduría, de consejo, y le entregó el hacha de hierro para no hacer mal, para vivir bien, en paz.

Allá el espera en la cabecera, en occidente, la palabra para conocer y trabajar y espera noticias de cómo anda todo.

Por eso hay que saberlo manejar, porque con todo lo que quedó viene el mal, el alcohol, la mariguana, la cocaína. Ahí viene el mal, ahí hay que saberlo manejar.

Por lo tanto, ahí se entiende, el presidente, es el abuelo del hacha, el de más poder, los dueños de las mercancías es el poder máximo y el presidente el abuelo del hacha, los que manejan todas las mercancías, todo el poder.

### **Apuntes de otras versiones sobre la historia de Muidomani, Nuyomarai y Jumayuema**

**Nuyomarai:** Se dice que en la maloca de Nuyomarai el blanco mambió. Fue allí donde los jóvenes mambieron por primera vez. La hija de Nuyomarai sólo se fijaba en aquellos hombres que cumplían el reglamento. Algunos dicen que realizó un mal uso de la coca y del yagé. Se habla de nuyomarai como la boa, como el dragón.

**Jumayuema:** Garza de la cabecera, garza blanca de la cabecera. Gente de cabecera. Jumayuema se crió con todas las reglas, era un hombre que sabía hacer coca correctamente. Cernía coca y no se untaba, tenía un buen pensamiento. Y fue a mambear a la maloca de Nuyomarai diciéndole aste, he venido por la palabra, por la formación, por la disciplina. Allí estaba la hija de Nuyomarai que fijó su atención en este nuevo visitante. Nuyomarai le advirtió que todos los de la primera generación que han venido antes a mambear coca a este lugar, han terminado echados, despreciados, debido a su mala conducta, y por lo tanto quedaron maldecidos, ellos mambean otra coca, una coca maldecida por el creador. A la generación actual se le advierte que no se deje llevar por la coca indisciplinada. Hay que

mambear bien, hay que saber mambear. Un joven debe estar callado, serio, quieto, atento para ser un futuro líder.

Por eso a los jóvenes de la primera generación el padre creador les dijo que su trabajo no había servido.

Pero los hombres de la segunda generación, si supieron atender. Algunos afirman que jumayuema le llevó cocaína a la hermana menor para que trabajara.

Dicen que jumayuema, el colono, la garza de la cabecera trajo mariguana y coca de loquera, cocaína dónde nuyomarai. Jumayuema también trajo mercancías y armas, y esto seduce, **los de afuera traen mercancías, dinero y esto seduce, por eso se los llevan.** Por eso se dice que para la que la cultura aguante esta llegada de mercancías, esta llegada de armas y dinero se dice, conjurelo!! Así como hizo la abuela de centro, la mamá de centro que **dio manicuera para endulzar a los otros, ofrecer alimentos para enfriar, para calmar el enojo que tienen por sufrir hambre.**

Jumayuema trajo consigo la marigüana, la *kadibakai*, la mariguana, y también trajo la coca con un pensamiento distinto, con pensamiento de animal, con palabra de candela, esto es *yubuiñai*, la coca de otra gente. Estas plantas las trajo jumayuema, la coca de monte y la coca de danta. Jumayuema trajo el alcohol, la cocaína y la marigüana para destruir el poder de nuyomarai. Por eso se dice que los ancianos ya sabían de la aparición de la cocaína, de la coca mala, de otro pensamiento.

Algunos afirman que jumayuema no era huérfano y chupaba ambil con el suegro. Dicen que había una muchacha bonita, la hija de nuyomarai y que jumayuema vivió con ella. Jumayuema trajo el ambil del tío y dominando la ciencia de nuyomarai gano a su hija.

Algunos dicen que jumayoema no es huérfano.

Se dice también que nuyomarai tenía dos cocas, la coca buena y la coca mala, y el trajo las dos cocas al mundo. Había coca para todos, que el dejaba disponible a todos, esa era la coca mala. Y la coca buena la tenía debajo del banco de mambearero. Se cuenta que a jumayuema le hizo mambear coca buena, pues jumayuema se había dado cuenta de esta mala jugada, pues la mala coca estaba al público.

#### **Versión de Eusebio Mendoza *jarima*:**

**Muidomani:** El tronco del hombre blanco, el occidente, el abuelo de la cabecera. Gente de cabecera. Muidomani es el papá de jumayuema, lagarto, garza de cabecera. También se dice que muidomani es el arriba, el occidente, la cabecera. Era el segundo tabaco. Muidomani es la cabecera, y su hijo jumayuema es el colono, el que hizo mal uso de la coca. Muidomani constituye aquel personaje que hizo las mercancías, hizo las hachas de hierro, pues él trabajo en unas minas de hierro en el pie de monte, hizo los machetes, la agujas, otras mercancías de hierro.

Jumayuema conquistó la hija de nuyomarai, y también peleó con él porque dejó que su hija se perdiera en el río.

Nuyomarai le regaló a jumayuema un poco de coca, y en otro recipiente entregó más coca, pero esa coca debía conservarse, y jumayuema queriendo mambear, se la esparció encima y mambió, y su cuerpo se llenó de coca y su mujer, la hija de nuyomarai en el forcejeo con él por evitarlo, se fue al río. Ahí hubo discordia con el papá, es decir, entre nuyomarai y jumayuema.

Algunos afirman que cuándo se habla de oriente se dice *zaiarani*

**Jumayuema:** Colono, garza de la cabecera.

**Una versión sucinta del mismo relato escuchado a Aurelio Suárez, aclara:**

Nuyomarai tenía una hija. Muidomani de igual manera tenía una hija. Las relaciones de parentesco entre ellos se organizan de la siguiente manera: muidomani vivió con la hermana de nuyomarai, y de ahí jumayuema, que era el hijo de muidomani, y que quiso casarse con la hija de nuyomarai. A su vez nuyomarai vivió con la hermana de muidomeni. Se dice que **nuyomarai** sacó de la mujer del blanco la dinamita y la pólvora, de los dedos y del cuerpo.

Para una versión más detallada y completa de la historia del origen de las armas de metal ver: Pineda Camacho (1993: 289- 303). Capítulo XIV. “La metamorfosis del cadáver de la garza y el fin del caníbal” - “A- El difícil reto de mambear coca. Narrado por Javier Comuyaro. Araracuara”.



**Anexo 4.**  
**Graves violaciones a derechos humanos de indígenas en la Amazonia colombiana.**  
**1997-2003. (Tomado de: ALDHU: 2004: 29. Base de datos ALDHU 2003<sup>81</sup>)**

<b>Tipo de violación</b>	<b>Amazonas</b>	<b>Caquetá</b>	<b>Guainía</b>	<b>Guaviare</b>	<b>Putumayo</b>	<b>Vaupés</b>
Amenaza		21	2		8	7
Desaparición Forzada	1	10		5	24	1
Detención arbitraria		1				
Fallecido por artefacto explosivo abandonado				1	1	
Fallecido por minas antipersonal					1	3
Herido		1	4		12	1
Herido por minas antipersonal					3	3
Homicidio	5	46	19	2	183	15
Reclutamiento de menores				1		4
Secuestro o toma de rehenes					2	
Tortura					1	3
Trato inhumano o degradante					2	
Violación sexual						2
<b>Total por departamento</b>	<b>6</b>	<b>79</b>	<b>25</b>	<b>9</b>	<b>237</b>	<b>39</b>

---

<sup>81</sup> Ibidem.