

ANIMALIZAR PARA DISTINGUIR.

Narraciones y experiencias del conflicto político armado entre la Gente de centro

MARCO ALEJANDRO TOBÓN

ANTROPÓLOGO, UNIVERSIDAD DE CALDAS. MSc. EN ESTUDIOS AMAZÓNICOS,
UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA, SEDE AMAZONIA. INVESTIGADOR INDEPENDIENTE.
mtobon@gmail.com

Resumen

En este artículo se pretende dar respuesta a dos preguntas. La primera: ¿De qué manera los uitoto, muinane, andoke y nonuya, autodenominados Gente de centro, construyen las diferencias culturales sobre sí mismos y las FARC y el ejército, que hacen presencia en su territorio? La segunda: ¿Qué recursos culturales emplean para tomar una posición como sujetos diferenciados no armados? Las distinciones entre los protagonistas de la guerra y las poblaciones del medio río Caquetá se erigen sobre nociones opuestas entre lo animal y lo humano, siendo guerrilla y ejército clasificados como “animales de monte” y la Gente de centro concebida a sí misma como humanidad verdadera. El autor insiste en nombrar esta clasificación cultural que “animaliza para diferenciar” como la política de la distinción.

PALABRAS CLAVE: Gente de centro, conflicto político armado, recursos culturales, política de la distinción, “animales de monte”.

ANIMALIZING TO DIFFERENTIATE.

NARRATIVES AND EXPERIENCES OF THE ARMED POLITICAL CONFLICT AMONG PEOPLE OF THE CENTER

Abstract

This article aims to answer two questions. The first one: How do the Uitoto, Muinane, Andoke and Nonuya, self-named People of the Center, build cultural differences between themselves and the FARC and the army, which are present in their territory? The second one: What cultural resources do they use to take a position as differentiated unarmed subjects? Distinctions between the protagonists of the war and the populations on the Middle Caquetá River are built on the opposing notions of animal and human, the guerrilla and the army being classified as “wild animals” and the People of the Center self-conceived as “true humanity”. The author insists on naming this cultural classification that animalizes to differentiate the “politics of distinction”.

KEY WORDS: People of the Center, armed political conflict, cultural resources, politics of distinction, “wild animals”.

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.¹

Amílcar Cabral

INTRODUCCIÓN²

En Colombia la realidad de la guerra no se avergüenza de repetirse y, en consecuencia, el pensamiento ante la reiteración de la realidad corre el riesgo de terminar por callar, como diría M. Kundera. Este artículo, ante la reedición de la guerra y su prolongación hacia la Amazonia, 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 jeníkímona* (narrar los hechos como han venido ocurriendo).

Pero, ¿cuáles son estos hechos que han ocurrido y de los cuales trata este manuscrito?

En enero de 1999 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 km², 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”³, configurando así una coyuntura geopolítica que incentivó la prolongación de algunos frentes guerrilleros hacia la cuenca media del río Caquetá.

1. “De las semillas de la cultura florecen la resistencia y la liberación”, Amílcar Cabral.

2. 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 la práctica investigativa de la que deriva este artículo, con la “Beca Pioneros(as) de Antropología Colombiana en Homenaje a Alicia Dussán de Reichel”. Mis agradecimientos a Germán Palacio Castañeda que ofició como director académico de la tesis en Estudios Amazónicos de la Universidad Nacional de Colombia sede Amazonia, *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 último pero no menos importante, mis reconocimientos a los evaluadores del presente artículo, cuyas críticas y sugerencias me permitieron imprimirle mayor coherencia y fortaleza a los argumentos aquí defendidos.

3. 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 de lo que cualquiera

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 de la guerrilla se expandió hasta el medio río Caquetá⁴, área correspondiente a los territorios indígenas de la llamada Gente de centro⁵, *kigipe urúki* o *kigipe muina* (Gente de centro, en lengua uitoto), *fene muna* (Gente de centro, en lengua muinane), nonuyas y andokes. La permanencia de las FARC en esta zona se mantuvo desde 1999 hasta 2004 cuando se recrudecen los planes de intervención militar en la región.

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.

En este artículo, por consiguiente, 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? La segunda, que no dista

— 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”.

4. 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.

5. J. A. 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”. Por su parte T. Griffiths (1998, p. 2) sostiene que en la geografía *nipode* uitoto se conoce como el centro la región localizada entre las cabeceras de los ríos Igarapará 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 kódue.

mucho de la primera: ¿Qué recursos culturales emplean para tomar una posición como sujetos diferenciados no armados?

Estas inquietudes 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, incautos civiles (Kalyvas, S., 2004). Antes que concebir a los llamados civiles como objetos de la violencia, quisiera subrayar la capacidad de los habitantes locales de participar como sujetos provistos de recursos culturales con los que encaran las experiencias del conflicto (Kleinman, A., Das, V. y Lock, M., 1997, p. XIII)

Vinculado con lo anterior, vale la pena aclarar que los pobladores indígenas del medio río Caquetá, aun cuando pueden ser percibidos como víctimas que han visto llegar hasta su vida social la prolongación del conflicto político armado, no han de ser considerados mártires hundidos en la derrota como actores sociales, o bien, vencidos como sujetos políticos. Al mismo tiempo rechazo esta idea de las víctimas como “objetos pasivos de la violencia” pero no quiero alimentar aquel equívoco que las culpabiliza deduciendo que su acción política es inducida por presión de los grupos armados. Lo que quiero plantear 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. Como bien ha sido demostrado con insistencia por la antropología, los recursos culturales aluden al conjunto de prácticas (económicas, religiosas, familiares, ceremoniales) y a las ideas, nociones, representaciones y conceptos ligados a tales prácticas, con los que las personas no sólo reproducen la estructura social de su modo de vida, sino también, los que son puestos en marcha para afrontar y otorgar sentido a hechos y circunstancias extraordinarias. Por lo tanto, si tales recursos culturales se llevan a la acción 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.

En esta perspectiva, 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, V. y Kleiman, A., 2000) con los que 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, M., 2006, p. 64) sobre la historia de construcción de la guerra colombiana en las localidades amazónicas.

Así, para intentar despejar los interrogantes que he señalado he optado por indagar, inicialmente, cómo la Gente de centro piensa, nombra y representa a los protagonistas de la guerra que hacen presencia en su realidad local. Después procuro 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. Con estos marcos, puestos en marcha en el escenario del conflicto armado, los habitantes locales logran construir una imagen metafórica de los actores armados como animales, como “gente de monte”, como personas diferenciadas, distintas a lo que ellos consideran la auténtica vida humana, la verdadera vida en sociedad. Más adelante, por consiguiente, 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 culturalmente diferenciados. Así, al empleo de los recursos del pensamiento y el lenguaje para afrontar la experiencia de convivir con los protagonistas de la guerra, insisto en llamarlo, la política de la distinción.

De igual modo, cabe advertir que las reflexiones aquí contenidas están atravesadas por una idea principal: 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, A., Das, V. y Lock, M., 1997, p. ix; Bolívar, I. y Flores, A., 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 uitoto de Araracuara, no sólo hace notorio el principio de distinción entre combatientes y no combatientes⁶, sino que reconoce en el guerrillero unos atributos específicos a través de los que logra situarlo en una condición

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. Estos contrastan con la construcción de los guerrilleros en tanto sujetos sociales, que son

6. 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).

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, P., 1994).

Uno de los ámbitos sociales que estructura la vida indígena, quizá con mayor trascendencia, es el trabajo agrícola, el 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, T., 1998), sino que se encuentra ligado a los modos de sociabilidad, a las prácticas ceremoniales, a la representación de la naturaleza, al sistema de creencias y de pensamiento (Candre Kinerai, H. y Echeverri, J. A., 1993; Gasché, J. y Echeverri, J. A., 2003; Griffiths, T., 1998, 2001).

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 *dáijiraima* (hombre trabajador) ni *dáijipirede ringo* (mujer trabajadora). Eran

hombres y mujeres que “trabajaban de otra manera”, por lo tanto carecían de *jiépue úai* (palabra de trabajo), lo que los apartaba de las prácticas y saberes asociados al trabajo y, por implicación, no lograban ser partícipes de los modos de vida locales. En palabras de aquel hombre uitoto: “Los guerros son otra gente, gente que no es de aquí”.

El trabajo agrícola entre *kigipe urúki* —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 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, vivir con salud, enseñar a los hijos las reglas del trabajo y enseñar a 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, T., 1998 y 2001). Aquí se entiende por qué el ciclo vital del trabajo conduce a hablar de *komúiya rápue o rápue*⁷ (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 Kinerai, H. y Echeverri, J. A., 1993, pp. 161-163).

Aquellas personas que no tuvieron la oportunidad de contar con la presencia de sus padres para que les enseñaran las

7. De acuerdo con J. A. Echeverri (1993) la traducción del vocablo *rápue* entre los uitoto nipode o *rafue* entre los uitoto de habla *minika*, puede dar cabida a acepciones como “palabra” o “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 iluminadoras sobre el vocablo *rafue* fue dada por A. Arango, cacique uitoto de la colectividad de “Moniya Amena” en Leticia, quien afirmaba: “*Rafue* quiere decir proyección, la proyección de la obra que quiero concluir” (Arango, A., Leticia, 2007).

8. La concepción de huérfano entre la Gente de centro alude a personas despojadas de orientadores culturales. Sobre la idea de huérfano J. A. Echeverri (1993) precisa: “La expresión “los huérfanos” (*jaiéniki*) 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 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”.

prácticas y conocimientos del trabajo hortícola, quienes no han recibido la formación y las enseñanzas sobre la naturaleza y la vida en sociedad, son concebidas como *jaiéniki*⁸ (huérfanos). Aquí se descubre de paso por qué a los guerrilleros y a los militares se los describía como huérfanos, como *jaiéniki*. 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 autodenominados “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, constituyó el material vivencial del que 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 *jaiéniki* (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 T. 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, A., 1991; Krohn-Hansen, C., 1997; Malkki, L., 1995; Nordstrom, C. y Robben, C. G., 1995). 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” justo como *jatiki 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 la insurgencia y al ejército como “gente de monte”, como *jatiki imakí*, 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 los armados (andan por el monte, son como animales, son otro cuerpo).⁹

9. Vale precisar que las categorías con las que las poblaciones locales nombran a los grupos armados, se desprenden de las antiguas experiencias históricas de guerras interclánicas, en las que se resaltaba la perspectiva predatoria entre jefes de maloka que detentaban atributos de animales feroces (Echeverri, J. Á., 1997). Después los tensos encuentros con los no indígenas (patrones caucheros, capataces, guardianes de la colonia penal, entre otros) imprimieron notables reelaboraciones en el sistema de clasificaciones, concibiéndose a sí mismos como Gente de centro enfrentada a los forasteros que, al ejercer violencia a través de las armas, eran asociados a criaturas provistas de la rudeza de ciertos animales. Estas nociones, aún cuando han sufrido modificaciones, se encuentran atadas a un escenario histórico de larga duración marcado por la dominación y la dependencia. Valdría la pena explorar la trayectoria histórica de estas categorías, pero esto supondría desbordar el marco analítico de este trabajo. Sólo me limitaré a señalar que no todos los blancos son vistos metafóricamente como animales. Por ejemplo, los uitoto utilizan el vocablo *mákama* ◀

Aquí hay toda una política de la distinción formulada sobre la base de los marcos culturales y de los criterios morales que se emplean 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*¹⁰ (ejército, guerreros, gente armada), que han llegado su territorio.

JATIKI IMAKI, “GENTE DE MONTE”. LAS METÁFORAS DE LA MORALIDAD

Entre los años 1999 y 2002, la presencia de las FARC en el medio río Caquetá se expresó con 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 autoridad como grupo armado, los días transcurrían con diálogos espontáneos “con algún guerra”. Los jóvenes a veces se acercaban a un guerrillero con interés de preguntarle sobre su vida en la guerra; 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

☛ para referirse a aquellos hombres o mujeres que por su solidaridad y afabilidad se convierten en sus amigos y aliados; el vocablo *rákuiya* para aludir a los viajeros, turistas o exploradores, mientras que para referirse a los comerciantes inescrupulosos, a los patronos abusivos y a los tramposos exclaman la palabra *riama*, el caníbal insaciable (Román, l., 2008)

10. 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, ese giro para atacar en el aire. Por eso es que también les decimos al ejército y a sus aviones *pairikoni*”.

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 guerreros” 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 convivir y vivir juntos, cambiarían drásticamente después del rompimiento de los diálogos de paz con el presidente Andrés Pastrana a inicios de 2002.¹¹ 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 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 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 aumentaban

11. 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, p. 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.

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 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, T., 1998, p. 53). Los animales sufrieron una gradual degeneración moral, pues se caracterizaban por comportamientos aborrecibles para los humanos, eran hostiles, perezosos, ansiosos, celosos, avaros, mentirosos, maliciosos, maldicientes (Ibid).

Para muchos uiototos y muinanes el monte y sus animales ofrecían una vida caracterizada por la conflictividad y la inmoralidad depredadora (Londoño Sulkin, C. D., 2004, p. 4). Las relaciones productivas y sociales entre la 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, T., 1998, p. 65; Londoño Sulkin, C. D., 2004, p. 5).

Resulta comprensible, según esta misma línea expositiva, cómo para la Gente de centro las enfermedades, sean físicas, emocionales o espirituales vienen del “afuera” (*jíno jatíkímona*), “afuera del monte”, por obra justamente de los animales pecaminosos (Echeverri, J. Á., 1997, p. 147; Griffiths, T., 1998, p. 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, J. Á., 1997, 1993; Griffiths, T., 1998, p. 67; Londoño Sulkin, C. D., 2004, p. 5).

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)
Dominio de arriba: Origen reciente en el cosmos. Mundo post-mítico. La realidad de este mundo, definida por el trabajo físico y un reino humano distinto.	Dominio de abajo: Origen antiguo en el cosmos. Mundo mítico de características y eventos sobrenaturales.
Chagra: Donde se cultivan alimentos dulces, suculentos y nutritivos, que constituyen el pecho benévolo de la divinidad maternal.	Monte: 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.
El “interior” limpio: Libre de suciedad patógena. Predominio de luminosidad, de brisa agradable, de aromas energizantes y perfumes frescos y placenteros.	El “exterior” contaminado: Saturado con sustancias patógenas. Pesado, carente de olores aromáticos, podrido y con olores sofocantes.
“Frío”: Dominio de las clases “verdaderas” de plantas sagradas de la chagra: coca, tabaco, yajé, aromáticas medicinales dulces y ortigas analgésicas.	“Caliente”: 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”.
La luz del sol: Normalmente se trabaja y se viaja de día.	Oscuridad: Normalmente se hurta, se vaga y se viaja por la noche.
Espacio abierto: Caminos despejados, clara visibilidad y libertad.	Espacio cerrado: Caminos enmarañados, bloqueados, recurrente obstrucción.
Generosidad: Impera el compartir, la mutualidad, la cooperación, la solidaridad.	Avaricia: Impera la tacañería, el egoísmo, la indiferencia, el mezquinar.
Autoabastecimiento: 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 ringo</i> , “mujer trabajadora”.	Dependencia de otros: Prevalece la holgazanería, el robo, el hábito de gorronear y la falta de excedentes de comida. Dominio de la <i>jábo ringo</i> , “la falsa mujer”.
Hogar seguro: Una casa protectora, permanente, que ofrece cobijo y que simboliza el útero de la madre divina.	Hogar inseguro: Se resguardan debajo de la tierra, debajo de las hojas anchas del monte, dentro de los troncos de un árbol, etc.

Tomado de: Griffiths, T., 1998, p. 75. “Table 9. Nipóde-Uitoto oppositions between human and non-human space”. Traducción del autor.

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

12. Existe una prolífica discusión en el seno de la antropología “amazonológica” sobre la práctica de la socialidad y los significados sobre la naturaleza, referidos al tema que he expuesto 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 J. Overing y A. 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 voceros de este segundo enfoque sobresalen E. Viveiros de Castro (1996), A. C. Taylor (1996) y Ph. Descola (1994a, 1996). Sin embargo, tanto los portavoces 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: J. Overing y A. Passes (2000), F. Santos-Granero (2000), P. Gow (1991), T. Griffiths (1998), E. Viveiros de Castro (1996), A. C. Taylor (1996), A. Vilaça (2002) y C. D. Londoño Sulkin (2004, 2003). 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.

los uitoto llaman *kibba urukí*, “la generación de la abundancia” (Echeverri, J. Á., 1993; Griffiths, T., 1998; Londoño Sulkin, C. D., 2004).

Basta precisar, de acuerdo con C. D. Londoño Sulkin (2004), 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 o una joven se enferma se dice que tal padecimiento es resultado de su comportamiento equivocado (Echeverri, J. Á., 1997, p. 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 amigos¹² (Echeverri, J. Á., 1993, 1997, p. 247).

De este modo, se entiende cómo un conjunto de categorías sociales y morales derivadas de los marcos culturales y del pen-

samiento sobre la naturaleza y las relaciones entre humanos, se ponen a circular a manera de metáforas para nombrar y otorgar sentido al comportamiento tanto de la guerrilla como del ejército una vez se estropean los diálogos de paz en 2002.

Uno les dice [a la guerrilla y al ejército] *jatiki imaki*, gente de monte, porque duermen en el monte, van de un lao a otro. Uno dice *daíre imaki*, 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 lado (...) 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 conocían de 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 *rubi (rubiniái)*, 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 habitantes 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, L., 1995, pp. 55-56) de cualidades no humanas, de rasgos asociados a un comportamiento animal.

Una experiencia similar fue descrita por P. Grenand y F. Grenand (2000) entre los de Guyana francesa. La presencia militar en su territorio waiápi es justificada por el control de las fronteras, donde los oficiales franceses cumplen obligaciones de entrenamiento antig guerrilla en colaboración con el ejército brasileiro.

Para los waiápi los militares constituyen una categoría “peligrosa”, en la medida en que se componen de hombres de guerra movilizados en tiempos de paz. Aunque los waiápi no tienen dificultad en identificar en ellos líneas guerreras que le son familiares (grupos de hombres sin mujeres, vigilias y guardas nocturnas, cocina rudimentaria, armas siempre listas), **resaltan claramente su animalidad**, que los torna incontrolables. (Grenand, P. y Grenand, F., 2000, p. 163.) Traducción y énfasis del autor.

Al invocar la sugestiva tesis de L. H. Malkki (1995), es válido 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 (Krohn-Hansen C., 1997; Malkki, L. H., 1995), y lo que resulta aún más sugestivo es que esta construcción cultural de los actores armados y su violencia, tiene que ver con la elaboración cultural que hace la Gente de centro sobre la naturaleza, los animales y la práctica de la socialidad.

Las poblaciones locales del medio río Caquetá, ante las circunstancias del conflicto, han puesto en acción su subjetividad, entendiendo esta última como las experiencias vividas e imaginadas del sujeto que lo guía a la acción (Das, V. y Kleiman, A., 2000; Bolívar, I. J., y Flores, A., 2004). Un claro ejemplo de puesta en marcha de la subjetividad indígena local para afrontar la presencia en su cotidianidad 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 representan a la naturaleza, al monte y la vida de los animales. Contrario a lo que ha sucedido en otras circunstancias

de violencia y guerra¹³ en las que el victimario animaliza al otro para poder matarlo, aquí, entre la Gente de centro, la víctima animaliza al actor armado para, en lugar de justificar su aniquilamiento, diferenciarlo de su cultura. 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 los “hombres armados”, justamente este procedimiento de animalizar para distinguir, es lo que pretendo llamar la política de la distinción.

13. Ha sido recurrente en los conflictos violentos que las víctimas humanas sean subrogadas por animales. Como lo sostiene C. Steiner (2009) “[...] concebir a los seres humanos como animales dentro de las circunstancias del conflicto, es una manera de incorporar el dominio expresamente apolítico de la naturaleza sobre la política. Usualmente, los perpetradores lo llevan a cabo para alejarse de la idea de matar a un ser humano”.

ANIMALIZAR PARA DISTINGUIR O LA POLÍTICA DE LA DISTINCIÓN

Si en el lenguaje de los combatientes en una guerra es usual emplear la animalización para aniquilar al contrario, en la vida cotidiana de las poblaciones indígenas del medio río Caquetá el concepto de animalización tiene consecuencias políticas inversas, para diferenciarse de los protagonistas de la guerra. De este modo, cobra importancia entender que la población local no sólo ha experimentado el conflicto armado a través de sus prácticas sociales, sino que ha expresado su toma de postura al narrarlo mediante su pensamiento y su lenguaje.

Cuando dialogaba con algunos hombres adultos uitotos sobre la presencia de “gente armada” en su territorio, era reiterado el empleo de categorías morales referidas a los atributos sociales de los animales, 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 *úaiyogai*, 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, este 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 armada —y diferenciada— de guerrilla y ejército y sus tejemanejes en el escenario del conflicto político armado.

La intención que acompaña el uso lingüístico de categorías asociadas al comportamiento animal para nombrar a los grupos armados, pone de manifiesto una acción cultural que persigue fijar una evidente distinción entre sí mismos, la Gente de centro y los “otros”, aquellos armados que decidieron hacer del monte el escenario de su guerra. Estos procedimientos culturales de diferenciación, de “animalizar para distinguir”, contrastan con aquel procedimiento, tan recurrente en la violencia política experimentada en la historia del siglo XX, de “animalizar para exterminar”. Ha sido repetido, en las circunstancias donde ha tenido lugar la violencia política, el uso de un lenguaje que deshumaniza para justificar la acción de matar.

Una experiencia elocuente sobre la aplicación de esta fórmula ideológica de animalizar para validar la acción de ejecutar se encuentran en los reflexivos relatos de P. Levi, quien se detiene a pensar, después de sus vivencias en los campos de exterminio nazi, por qué los guardias trataban a los prisioneros judíos como animales, como perros, añadiendo mayor crueldad a la violencia que ya sufrían. P. Levi se responde para sí, reflexionado que a los esbirros del Reich les bastaba transformar a las víctimas en personas inhumanas, las animalizaban y trataban como perros u objetos para alcanzar la aprobación de su exterminio. Este dispositivo ideológico del nazismo, de animalizar y deshumanizar a los que consideraba inferiores, operaba a modo de una fuerza

social que validaba, sin recatos morales, la aniquilación de seres humanos. M. Wieviorka (2006) al evocar los pensamientos de P. Levi, insiste en que:

Es gracias a esa ‘inhumanización’ del prisionero que el guardia va a poder seguir pensándose a sí mismo como un ser humano. Es esa parte del hombre que para poder seguir existiendo necesita destruir todo aquello que ve de humano en los demás. (Wieviorka, M., 2006, p. 62.)

De otro lado, con respecto a las acciones militares de ETA en el País Vasco, el antropólogo E. J. Zulaika, explica que cuando un miembro de ETA ha matado a alguien, “todo es muy impersonal”, pues la víctima es un “perro” (*txakurra* en euskera), o un “cerdo” (*txerri*) y su ejecutor un “plan”, una ideología, la organización ETA. E. J. Zulaika arguye que:

El *txakurra* [la categoría perro] era necesario para transformar el incidente fatal en un acto de justicia revolucionaria. Para que la muerte violenta de un hombre sea una cuestión “normal” se ha de proceder antes a una redefinición del orden categorial [...] En estas situaciones la humanidad deja de ser una marca categórica estricta; es más bien un “catálogo” laxo. Así, del mismo modo como Carlos [la víctima] se convirtió para sus ejecutores de ETA en una “especie” de perro, así también Macbeth dice a los asesinos que se proclaman hombres que son una “especie” de hombres. Para que los hombres manipulen estas distinciones categóricas y representen este simple cuento de bestias y arcángeles, todo cuanto se requiere es el poder de las metáforas sacramentales y de la acción ritual. (Zulaika E. J., 1990, p. 305.)

Este manejo del orden categorial que permite que lo humano se trasfigure en objeto animal, opera a modo de autorización moral para que, en este caso, el *gudari* o etarra, conciba el crimen como acto revolucionario, o bien, como *ekintza*, acción ritual revestida de acto heroico contra enemigos (invasores, traidores, represores, “perros”).

Por último, al fijar la atención en los ejemplos cercanos de la secular violencia política colombiana, M. V. Uribe (2004) piensa en el manejo del lenguaje utilizado entre campesinos liberales y conservadores durante la llamada Violencia de los años 1948-1964, en la que fue frecuente el empleo de categorías como “cerdo”, “perro”, “pájaro”, que mediaban en la ejecución de atroces actos de violencia política. Para los habitantes rurales de la época de

la Violencia, la concepción de sus enemigos no distaba mucho de la de los animales y, a la hora de matar, no había lugar para las distinciones entre víctima y animal (Uribe, M. V., 2004, p. 66). De ahí que, como argumenta M. V. Uribe, “al asignarle al otro una identidad animal se lo estaba degradando para facilitar su destrucción y consumo simbólico”. (Ibid).

Este repetitivo instrumento ideológico que pone en marcha la animalización metafórica del otro para consumir sin impedimentos éticos su muerte, difiere de los procedimientos culturales que emplean los habitantes del medio río Caquetá con los actores armados. Tanto guerrilla como ejército, son representados metafóricamente como animales, no para alcanzar la aprobación de su exterminio, sino para destacar las diferencias existentes, en el escenario de la confrontación armada, entre población no combatiente, asociada al dominio de lo humano, y los protagonistas de la guerra, asociados al dominio de lo animal. Con exactitud, se deshumaniza para distinguir, se animaliza para recalcar las diferencias culturales y, por implicación, para fijar una postura política frente a la guerra: la de reivindicarse como población civil provista del derecho a la salvaguarda de su condición humanitaria.

Alguien podrá replicar diciendo que los habitantes indígenas del medio río Caquetá, “animalizan para distinguir” porque no están provistos del equipamiento bélico que les permite “animalizar para aniquilar”; pero sin ánimo de exaltar un supuesto pacifismo, o una ideal vida angelical y armoniosa entre uitotos, muinanes, andokes y nonuyas, vale la pena subrayar que todos ellos han aprendido, a través de una larga historia de presencia de “gente armada”, que el uso de las armas sólo conduce a la autodestrucción.

El actual conflicto político armado no ha sido la única experiencia que han traído sujetos armados a su territorio. Son recordados en el medio río Caquetá las sevicias de los capataces caucheros a inicios de siglo XX, los destacamentos armados de los soldados peruanos y colombianos enfrentados en 1932, las mazmorras y los carceleros de la Colonia Penal de Araracuara (1938-1971), los traficantes de pieles y pasta de cocaína provistos de escoltas armados y la presencia de militares colombianos y norteamericanos que hacia 1996 se instalaron en los cerros del chorro de Araracuara. Ante estas vivencias, cobra sentido reiterar

las palabras de un líder muinane del asentamiento de Guaymaraya en el río Caquetá, que insiste en que la Gente de centro ha aprendido que el uso de las armas es una ruta equivocada para enfrentar a 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, estas son, por decreto cultural de la antiguas autoridades, las únicas armas permitidas en esta historia de organización y de lucha. (H.M. Hombre muinane, Guaymaraya, río Caquetá, 2007.)

Adquiere significado, en consecuencia, pensar que la Gente de centro, al manipular las distinciones entre las categorías humano y animal para construir las diferencias entre sí mismos y los actores armados, no están más que desplegando sus recursos culturales, presentes a lo largo de su historia y con los que han basado su relación con la naturaleza amazónica, para proyectarlos en el plano vivencial actual de los inesperados encuentros con guerrilla y ejército.

En esta misma dirección, recuerdo que durante mi trabajo de campo, cuando compartía algunos diálogos sobre la presencia de la guerrilla y el ejército, al comienzo, resultaba un tema molesto y muchas veces un asunto inoportuno, pero una vez se estrechaban los vínculos de confianza empezaban a circular en las conversaciones vocablos en lengua *nipode* uitoto con las que se designaban, quizá a modo de denominación cautelosa, a los protagonistas del conflicto. En muchas charlas fortuitas cuando aparecía el tema de la presencia militar, se hacía referencia a los soldados como los *patrikoni*, gente armada, gente que está en guerra. En otras ocasiones en alguna conversación repentina en medio de una minga, se hablaba de los militares como los *noikomini* (*minika*) o *noijumakí* (*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 nombrar a los protagonistas del conflicto armado. (Ver tabla 2.)

Animalizar para distinguir. Narraciones y experiencias del conflicto político armado entre la Gente de centro

PALABRAS EN ALGUNAS LENGUAS INDÍGENAS AMAZÓNICAS
CON LAS QUE SE DESIGNA A LOS “GRUPOS ARMADOS”

LENGUA NIPODE UITOTO	
jatiki imaki	Gente de monte. No tienen maloca, no tienen chagra, no tienen mambeadero.
dafre imaki	Gente que vive debajo del monte, andan por todo lado, gente que va de un lado a otro.
pairikoni	Grupo de personas armadas, gente que está en guerra.
dopníiai	Personas que no le interesa nada. Gente que tiene armas.
noikomíni (mínika) o noijumaki (nípode)	Gente que puede utilizar la violencia, grupo de personas con peligrosa autoridad.
úaiyogai	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.
úrubui	“Perros de monte”. Como los militares, gente que se oculta en la selva, que viene a comer y se va.
rubí (rubíniai)	Gente de monte, como los tigres, gente que sabe combatir.
jirárobi-jirárede-jíramaki	Pintados, gente con pintas (personas camufladas).
mókkorede-mókkomaki	Tener color verde. Grupo de personas con traje verde. Grupo de policías. Gente con camuflado.
LENGUA MUINANE	
bajmína	Gente de monte, grupo clandestino.
añmína'a	Gente de candela, gente con armas, que pueden disparar.
toomomína	Gente con armas, no es clandestina. Policía, ejército.
najémína'a	Gente que trabaja con mercancías, que hace negocios.
LENGUA ANDOKE	
yɣefi siɬɬa	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.
duiɬɬa	Gente quemadora, gente que tienen armas, gente de candela, ejército, grupos armados.
dohɬɬ	Civiles, comerciantes, gente de civil, los no indígenas que no portan armas, pero tienen mercancías.

di cheisiΛΛ	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. ¹⁴
Λdefuñõe	Gente de monte.
LENGUA YUKUNA	
eja'wá pi'rena	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. 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 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 afrontan las prácticas violentas o no violentas de los protagonistas de la guerra. (Aretxaga, 1993 en Ramírez, M. C. 2001, p. 149).

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”, ejerciendo, en consecuencia, toda una “política de la distinción”.

CONCLUSIONES

En el transcurso de este artículo aparece 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

14. Es probable que la palabra andoke *dicheisiΛΛ* se haya empleado inicialmente para denominar a los guardianes de la Colonia Penal de Ararucara (1938-1971), quienes se ajustan muy bien a los significados que ofrece este vocablo.

sociales, a la memoria y a la comunicación diaria de una serie de conceptos ligados a la moralidad, la naturaleza y el territorio.

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 la 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 que no escapan a los contextos culturales en los que las personas esgrimen sus prácticas sociales para reproducir sus modos de vida y resistir en medio de la 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. 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, A., 1991, p. 18; Steiner, C., 2009), en un escenario creado por los azarosos destinos del conflicto armado.

Lo anterior me lleva a fijar la atención en el hecho de que las prácticas culturales de narrar, de denominar y de experimentar las relaciones con los grupos armados, resultan a su vez modalidades locales con las que se asume una toma de postura política frente al conflicto armado. Así, insisto en el concepto de la política de la distinción para sacar a la luz la posición asumida por la Gente de centro expresada en la construcción de distancias culturales, en las que los actores armados son concebidos metafóricamente como “animales de monte”. Específicamente, la necesidad de diferenciarse de guerrilla y ejército en tal escenario de tensión militar, se resuelve “animalizando” a los actores armados y reivindicándose como verdaderos humanos,

como población amazónica que no hace de la guerra su modo de vida. En consecuencia, esta política de la distinción se pone de manifiesto en las circunstancias de guerra o de violencia en las que los pobladores locales, valiéndose de su pensamiento, reafirman su posición de no combatientes, de actores políticos culturalmente distintos. La política de la distinción conduce a pensar que en los momentos históricos en los que aparecen tensiones o hechos violentos, los recursos culturales actúan como orientadores de la acción política.

Desde otra perspectiva, cobra importancia pensar que los modos narrativos uitotos, muinanes, andokes y nonuyas vinculados a su pensamiento, a su trabajo y a sus relaciones sociales constituyen un vehículo privilegiado de interpretación de la historia local. De ahí que, como lo sugiere M. C. 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) 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.

Es crucial conocer 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. Admitiendo, por cierto, que los encuentros de los protagonistas de la guerra con las poblaciones locales no sólo están definidos por los contextos culturales locales en los que tienen lugar tales relaciones, sino también por los momentos históricos por los que transita la política nacional y los distintos planes de gobierno concernientes a la guerra interna. Por ejemplo, las relaciones entre las FARC y las poblaciones indígenas del medio río Caquetá durante el tiempo en que permaneció con vida la mesa de conversaciones del Caguán (1999-2002) estuvieron marcadas por el respeto y los acercamientos protocolarios, cambiando notablemente hacia relaciones más duras y firmes en la etapa posterior de aplicación de los planes de guerra (Plan Colombia, Plan Victoria, Plan Consolidación) hacia finales del 2002, año en que termina el gobierno del presidente Andrés Pastrana y comienza el de Álvaro Uribe (2002-2006-2010). Cualquiera de los ejércitos que participan en la guerra, bien sea la insurgencia,

o bien las fuerzas armadas oficiales, exigirán el respaldo de las poblaciones no combatientes. Sin embargo, las relaciones dirigidas a encontrar dicho respaldo varían circunstancialmente de acuerdo con las condiciones que imponen los desenlaces de la confrontación armada.

Adquiere relevancia, no obstante, la idea de que comprender las relaciones entre guerrilla, ejército y pobladores inermes, pasa necesariamente por validar y amplificar las nociones que la población del medio río Caquetá puso a circular a través de sus narraciones y reflexiones 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 (Bolívar, I. J. y Flores, A., 2004; Das, V. y Kleiman, A., 2000). Insisto en esto porque siempre se ha corrido el riesgo de que el conflicto político armado y sus dinámicas en las localidades amazónicas sean narrados y difundidos mediante el espectro de la versión oficial de la verdad.

En el medio río Caquetá, contrario a lo anterior, ha estado en actividad permanente una vida cultural vinculada al control de la naturaleza, al manejo de los recursos amazónicos, a 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.

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 centrales en la “construcción cultural de la verdad” y en la construcción activa de la historia local (Feldman, A., 1991). En este sentido, 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.

REFERENCIAS

- BOLÍVAR, I. J. Y FLORES, A. (2004). La investigación sobre la Violencia: categorías, preguntas y tipo de conocimiento. *Revista de Estudios Sociales-Universidad de los Andes*, 17, 32-41.
- BOURDIEU, P. (1994). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.
- CANDRE KINERAI, H. & ECHEVERRI, J. A. (1993). *Tabaco frío, coca dulce*. Bogotá: Colcultura.
- DESCOLA, P. (1994). *In the society of nature: a native ecology in Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. (1996). *La selva culta: simbolismo y praxis en la ecología de los achuar*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- DAS, V. & KLEINMAN, A. (2000). Introduction. En V. Das, A. Kleinman, M. Ramphel & P. Reynolds (Eds.). *Violence and subjectivity*. Berkeley: University of California Press.
- ECHEVERRI, J. Á. (1997). *The people of the center of the world. A study in culture, history, and orality in the Colombia Amazon*. (Disertación doctoral sin publicar), Faculty and Political and Social Science of the New School for Social Research, New York.
- FELDMAN, A. (1991). *Formations of violence. The narrative of the body and political terror in Northern Ireland*. Chicago: The University of Chicago Press.
- GASCHÉ, J. Y ECHEVERRI, J. Á. (2003). *Perfil del proyecto. Sociodiversidad bosquesina: un acercamiento desde un enfoque de una sociología comparativa* (Manuscrito sin publicar). Instituto de Investigaciones Amazónicas-Universidad Nacional de Colombia-Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana, Iquitos.
- GOW, P. (1991). *Of mixed blood: Kinship and history in Peruvian Amazonia*. Nueva York: Oxford University Press.
- GRENAND, P. & GRENAND, F. (2000). "Em busca da aliança impossível. Os waiãpi do norte e seus brancos (Guiana Francesa)". En B. Albert & A. R. Ramos (Orgs.). *Pacificando o branco. Cosmologias do contato no Norte-Amazônico* (pp. 145-178). São Paulo: UNESP Editora, Imprensa Oficial SP-IRD.
- GRIFFITHS, T. (2001). Finding one's body. Relationships between cosmology and work in North-West Amazonia. En L. M. Rival & N. L. Whitehead (Eds.). *Beyond the visible and the material. The amerindianization of society in the work of Peter Rivière* (pp. 247-262). Oxford University Press.

- GRIFFITHS, T. 1998. *Ethnoeconomics and native Amazonian livelihood: Culture and economy among the Nipóde-Uitoto of the middle Caquetá basin in Colombia*. (Disertación doctoral sin publicar). St. Antony's College Faculty of Anthropology and Geography. University of Oxford, Oxford.
- KALYVAS, S. (2004). La ontología de la violencia política. *Revista Análisis Político*, 52(septiembre-diciembre), 51-76.
- KLEIMAN, A., DAS, V. & LOCK, M. (1997). *Social suffering*. Berkeley: University of California Press.
- KROHN-HANSEN, C. (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. *Journal of Peace Research*, 34(2), 233-240.
- LEVI, P. (2005). *Trilogía de Auschwitz. Si esto es un hombre. La tregua. Los hundidos y los salvados*. México: Editorial Océano.
- LONDOÑO SULKIN, C. D. (2004). *Muinane. Un proyecto moral a perpetuidad*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.
- _____. (en prensa). Entre el amor y el odio: estado de un debate académico sobre la socialidad entre indígenas amazónicos. En C. L. del Cairo Silva (coord.). Ponencia presentada en el X Congreso de Antropología, Manizales-Caldas. Simposio Alterno: "Construyendo territorios: actores sociales, conflictos en la amazonía colombiana".
- MALKKI, L.H. (1995). *Purity and exile. Violence, memory, and national cosmology among Hutu refugees in Tanzania*. Chicago: The University of Chicago Press.
- NEGOCIACIÓN EN MEDIO DEL CONFLICTO, FARC-PASTRANA, COLOMBIA. (s. f.). Recuperado de: http://spanish.peopledaily.com.cn/spanish/200201/22/sep20020122_51086.html.
- NORDSTROM, C. Y ROBBERN, A. C. G. M. (1995). *Fieldwork under Fire. Contemporary studies of violence and survival*. Berkeley-Londres: University of California Press.
- OROZCO TASCÓN, C. (2008). Entrevista a Consuelo González de Perdomo. *El Espectador*, febrero 10 al 16, p. 5A.
- OVERING, J. & PASSES, A. (Eds.). (2000). *The anthropology of love and anger: emotions, embodiments and the aesthetics of conviviality in native South America*. London: Routledge.

- RAMÍREZ, M. C. (2001). *Entre el estado y la guerrilla: Identidad y ciudadanía en el movimiento de los campesinos cocaleros del Putumayo*. Bogotá: Colciencias-ICANH.
- SANTOS-GRANERO, F. (2000). The Sisyphus syndrome, or the struggle for conviviality in native Amazonia. En J. Overing y A. Passes (Eds). *The anthropology of love and anger: emotions, embodiments and the aesthetics of conviviality in native South America*. London: Routledge.
- STEINER, C. (2009). Almas en pena. Una aproximación antropológica a las prácticas violentas en zonas de conflicto. En *A la sombra de la guerra. Ilegalidad y nuevos órdenes regionales en Colombia*. Bogotá: Uniandes-CESO.
- _____. (2005). *Memories of violence, narratives of history: Ethnographic journeys in Colombia*. (Disertación doctoral sin publicar). Center for Latin American Studies in the graduate division of the University of California, Berkeley.
- TAYLOR, A. C. (1996). The soul's body and its states: an Amazonian perspective on the nature of being human. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2(2), 201-216.
- TODOROV, T. (1993). *Las morales de la historia*. Barcelona: Paidós.
- URIBE ALARCÓN, M. V. (2004). *Antropología de la inhumanidad. Un ensayo interpretativo sobre el terror en Colombia*. Bogotá: Norma.
- VILAÇA, A. (2002). Making kin out of others in Amazonia. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 8, 347-365.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. (1996). Images of nature and society in Amazonian ethnology. *Annual Review of Anthropology* 25,179-200.
- WIEVIORKA, M. (2006). En torno a la violencia. Entrevista a Michel Wieviorka. Laurentino Vélez-Pelligrini. En *El Viejo Topo*. 222-223, 58-65.
- ZULAICA, J. (1990). *Violencia vasca: metáfora y sacramento*. Madrid: Editorial Nerea.