

COMO CITAR ESTE ARTÍCULO:

Tobón, M. (2015). "La autonomía es como una planta que crece". La cultura como continuación de la política por otros medios. Medio río Caquetá. *Revista de Antropología y Sociología: Virajes*, 17 (1), 181-206.

VIRAJES

"LA AUTONOMÍA ES COMO UNA PLANTA QUE CRECE". LA CULTURA COMO CONTINUACIÓN DE LA POLÍTICA POR OTROS MEDIOS. MEDIO RÍO CAQUETÁ

MARCO TOBÓN*

Recibido: 29 de enero de 2015
Aprobado: 6 de marzo de 2015

Artículo de Reflexión

* Antropólogo de la Universidad de Caldas. Magíster en Estudios Amazónicos Universidad Nacional de Colombia sede Amazonia. Estudiante de doctorado en Ciencias Sociales de la Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP, Brasil. Becario FAPESP. Este artículo hace parte de los resultados provisionales de investigación de la tesis de doctorado titulada: "Os "povos do centro" e sua ação política. Uma antropologia do conflito na Amazônia contemporânea". E-mail: mtobon@gmail.com.

Resumen

Objetivo. Discutir cómo los pueblos indígenas del medio río Caquetá —uitoto, muinane, andoke y nonuya— ejercen y preservan su autonomía frente a los protagonistas de la guerra colombiana y ante las acciones del Estado en la región. Para lograr esto el autor se pregunta, ¿qué es la autonomía y en qué condiciones se desenvuelve? **Metodología.** De este modo, a través de episodios y diálogos etnográficos, se mostrará que el ejercicio de la autonomía se expresa culturalmente en diferentes escalas políticas, es decir, es diferencial y circunstancial dependiendo de los actores y los espacios en los que se manifieste. **Resultados y conclusiones.** La autonomía indígena, aun cuando se enfrenta a diferentes amenazas y obstáculos, también logra disfrutar de su plena realización y ejercicio en escenarios sociales concretos que, a través de las prácticas culturales, son defendidos y protegidos.

Palabras clave: autonomía indígena, conflicto armado, actuación política, etnografía amazónica.

“AUTONOMY IS LIKE A PLANT GROWING”: CULTURE AS CONTINUATION OF POLITICS BY OTHER MEANS. MIDDLE RIVER CAQUETÁ

Abstract

Objective: To discuss how the indigenous people of the Middle Caquetá River —uitoto, muinane, andoke and nonuya— exercise and preserve their autonomy faced with the protagonists of the Colombian war and the State actions in the region. **Methodology:** To achieve this, the author wonders what autonomy is and under which conditions it develops **Methodology.** Thus, through ethnographic episodes and dialogues, it is shown that the exercise of autonomy is expressed culturally in different political scales; this is to say it is differential and situational depending on the actors and spaces in which it manifests. **Results and conclusions:** Indigenous autonomy, even when faced with different threats and obstacles, is also able to enjoy its complete fulfillment and exercise in specific social scenarios that, through cultural practices, are defended and protected.

Key words: indigenous autonomy, armed conflict, political action, Amazonian ethnography.

Desde el siglo XVI los pueblos indios de América han sido, para criollos y mestizos lo *otro*, lo *otro* juzgado y manipulado para su explotación o, por lo contrario, para su redención. Somos nosotros, los no-indios, los que decidimos por ellos. Somos nosotros quienes los utilizamos, pero también quienes pretendemos salvarlos. La opresión de los pueblos indígenas es obra de los no-indios, pero también lo es el indigenismo, que pretende ayudar a su liberación. Mientras seamos nosotros quienes decidamos por ellos, seguirán siendo objeto de la historia que otros hacen. La verdadera liberación del indio es reconocerlo como sujeto, en cuyas manos está su propia suerte; sujeto capaz de juzgarnos a nosotros según sus propios valores, como nosotros lo hemos juzgado siempre, sujeto capaz de ejercer su libertad sin restricciones, como nosotros exigimos ejercerla. Ser sujeto pleno es ser autónomo. El «problema» indígena sólo tiene una solución definitiva: el reconocimiento de la autonomía de los pueblos indios. (Villoro, 1998, p. 66)

Introducción

Luego de la ruptura de las conversaciones de paz entre el gobierno de Andrés Pastrana (1998-2002) y las FARC-EP en la llamada “zona de distensión”, la geopolítica de la guerra extendió su dinámica armada a muchos de los territorios de los pueblos indígenas amazónicos.

La opción geopolítica seguida por las FARC fue la expansión hacia la Amazonia a lo largo de los ejes río Apaporis-Caquetá, río Yarí-Chibiriquete-Caquetá, río Vaupés-Miraflores-Mitú, territorios originarios de los pueblos de familia lingüística tukano, makú, arawak, uitoto, bora, en cuyas cabeceras se encuentran territorios de crucial control y movimiento territorial.

A su vez, el despliegue ofensivo de las Fuerzas Armadas, bajo la orientación de la doctrina ‘antiterrorista’ del Plan Colombia, reorganizó los hechos del conflicto armado de tal manera que los territorios indígenas se tornaron campos de confrontación, rutas de repliegue estratégico para la insurgencia y escenarios de control territorial para el Estado, como lo atestigua la instalación de las bases militares en La Chorrera-Amazonas y en Araracuara-Caquetá, territorios de los pueblos uitoto, muinane, andoke, nonuya, okaina, bora, autodenominados “gente de centro”.

En el medio río Caquetá, en el poblado de Araracuara específicamente, actualmente se vive una ocupación militar por parte del ejército con episodios esporádicos de hostilidades por parte de algunos frentes del bloque sur de las FARC. Estas circunstancias históricas representan para los pueblos uitoto, muinane, andoke y nonuya no solo una violación a sus derechos humanos como población no combatiente sino también una serie

de constreñimientos y limitaciones a su autonomía territorial, poniendo en riesgo su condición como sujetos políticos culturalmente diferentes.

Ante estos hechos, en consecuencia, pretendo discutir cómo los pueblos indígenas del medio río Caquetá ejercen y preservan su autonomía frente a los protagonistas de la guerra colombiana y ante las acciones del Estado en la región. Para lograr esto comenzaré abordando la pregunta: ¿qué es la autonomía y en qué condiciones se desenvuelve?

De este modo, a través de episodios y diálogos etnográficos, mostraré que el ejercicio de la autonomía se expresa culturalmente en diferentes escalas políticas, es decir, es diferencial y circunstancial dependiendo de los actores y los espacios en los que se manifieste. Más exactamente, la autonomía indígena, aun cuando se enfrenta a diferentes amenazas y obstáculos, también logra disfrutar de su plena realización y ejercicio en escenarios sociales concretos los cuales a través de las prácticas culturales, no solo logran reafirmar la legitimidad de su autoridad indígena sobre el territorio sino que consiguen defenderse y protegerse mutuamente.

La autonomía estatalizada

La autonomía es como la planta de coca. Se puede presentar de muchas maneras: coca silvestre; coca andina; coca de monte; pero solo una es la coca que se mamea y se puede degustar, ya que tan solo la “coca propia” genera los efectos culturalmente energizantes. De igual modo parece suceder con la autonomía. Hay una autonomía descrita en papeles legales, en estudios antropológicos —como parece suceder aquí—, una autonomía definida en relación a los preceptos del Estado, otra influenciada ideológicamente por otros actores (ONG, investigadores, funcionarios) y una autonomía que nace de la propia voluntad, libertad y conocimientos culturales de los pueblos, base de su energía política y cultural. A todo esto se llama autonomía, aquello que agrupa un discurso, así como un reconocimiento legal y una práctica concreta (González y Burguete, 2010, p. 9).

En Colombia a partir de la Constitución de 1991 se reconocen los derechos al autogobierno y a la autodeterminación de los pueblos indígenas, confiriéndoles derechos de autonomía dentro de sus territorios establecidos bajo la figura de resguardos. Sin embargo, este derecho a la autodeterminación se encuentra condicionado, por un lado, por los límites que el Estado establece a las autonomías en los marcos institucionales y legales y, por otro, por las relaciones históricas de dominación con el mercado, actores armados y fuerzas extractivas que actúan como poderes fácticos que desafían la autonomía indígena (González, 2010, p. 37).

De aquí se concluye, ciertamente, que “no existe autonomía posible si ésta no construye relaciones de inclusión, equidad y justicia” (González y Burguete, 2010, p. 31). Es decir, en una sociedad y un Estado que reproducen relaciones de exclusión, desigualdad y atropello a los derechos indígenas, la autonomía no es más que una ficción constitucional. El respeto a un territorio autónomo es condición necesaria para el ejercicio libre de los derechos al autogobierno, a las prácticas productivas y culturales (González y Burguete, 2010, p. 18).

Es perceptible, por tanto, que la autonomía indígena se encuentra irremediamente sujeta a una serie de constreñimientos. De una parte, procedentes de las relaciones de dominación que determinan las condiciones de los intercambios económicos y políticos las cuales escapan del control de la vida indígena. Y por otra, por las configuraciones estatales que determinan los términos de cualquier negociación y que, a su vez, gestionan la distribución desigual de los derechos en el territorio nacional. Los derechos a la autonomía de los pueblos indígenas, en otras palabras, son restringidos por decisiones estatales, por intereses de las empresas o por factores relacionados con los actores armados (Rodríguez, 2008, p. 60).

En consecuencia, la autonomía indígena en Colombia, desde la óptica estatal, se encuentra bajo una serie de restricciones que pueden identificarse en el control ideológico sobre: qué es ser indígena, quiénes ameritan este reconocimiento; cómo las autoridades indígenas deben administrar los recursos económicos otorgados por el Estado; y los términos de consulta y acuerdo sobre cualquier política o reforma que pueda afectar la vida y los territorios indígenas, específicamente sobre las formas de la consulta previa de las actividades extractivas que empresas y comerciantes pretenden llevar a cabo en sus territorios (Del Cairo, 2010, p. 189).

El Estado, en esta perspectiva, es quien participa protagónicamente en los términos y las relaciones de fuerza de los procesos históricos que inciden en la vida de los pueblos indígenas (Del Cairo, 2010). Incluso la llamada ‘ausencia’ estatal, su falta de gestión y acción dirigida a proteger los derechos de los pueblos indígenas, puede entenderse como una acción deliberada para dejar a merced de otras fuerzas (económicas, militares, políticas) territorios y pueblos que concibe como entidades lejanas pobladas de seres ‘diferentes’ (Serge, 2006, p. 24).

Ante estos hechos históricos, insisto en la validez de pensar gran parte del ejercicio de la autonomía indígena como una *autonomía estatalizada*. Una autonomía inevitablemente atrapada en las reglas de juego político estatales, expuesta siempre al riesgo de que aquello que define la agenda política de los pueblos indígenas no solo sean las coyunturas históricas, sino también el poder de las orientaciones del Estado en dichas coyunturas. Para entender

cómo los pueblos indígenas hacen frente a estas circunstancias se debe superar la visión universalista del Estado, evitando enfocar exclusivamente la aplicación unívoca de sus políticas, mediante sus agentes institucionales, en la vida de los sujetos y los pueblos.

En su lugar resulta vital pensar la relación Estado y pueblos indígenas a través de los actores e instituciones concretas que son quienes ejecutan y agencian concepciones políticas ambientales, culturales y geoestratégicas (Bolívar, 2012, p. 61), las cuales definen los temas a los que la autonomía indígena se enfrenta. En otras palabras, se podría pensar, de acuerdo con los términos usados por González (2002), que la autonomía indígena tiene el gran desafío de ejercerse sin el permiso de quienes dirigen el Estado justamente porque los pueblos, en tanto sujetos de derechos diferenciales, pueden actuar ejerciendo sus derechos como parte del Estado al emplear sus instrumentos institucionales disponibles.

Los pueblos indígenas, a su turno, como recurso para fortalecer sus herramientas de interlocución y acción, establecen diálogos y alianzas con diversos actores en ámbitos locales, nacionales y globales situados en circunstancias y lugares políticos particulares (Ulloa, 2010).

Como ha insistido Astrid Ulloa (2010, p. 78) las adversidades y amenazas a la autonomía exige a los indígenas construir alianzas con otros actores, reconfigurar sus procesos internos, invocar permanentemente los instrumentos legales, definir sus posiciones frente al Estado y ante empresas extractivas, así como ante los protagonistas de la guerra colombiana. A este proceso Ulloa lo llama *autonomía relacional indígena*, pensada como una diversidad de ejercicios parciales y situados en los cuales la autonomía es entendida bajo circunstancias específicas y con implicaciones políticas particulares y no como una condición permanente. La realidad política es elocuente al mostrar que en lo local y lo nacional hay actores que inciden de diversas maneras en la toma de decisiones y en las acciones a desarrollarse en los territorios indígenas (Ulloa, 2010, p. 77).

Aunque la idea de *autonomía relacional indígena* enfatiza en la capacidad de los pueblos indígenas para ejercer autodeterminación y gobernabilidad en sus territorios a partir de las relaciones, negociaciones, confrontación y participación que tienen que establecer con el Estado, a pesar de que en muchas ocasiones para conseguirlo tengan que retomar políticas o procesos estatales o transnacionales en la búsqueda de su consolidación (Ulloa, 2010, p. 79), sus modos de actuación política transitan, irremediablemente, por los reglamentos estatales. Por ejemplo, el modelo económico *desarrollista* impulsado desde el Estado con la contradicción que alberga la explotación de recursos en territorios indígenas, así como las disposiciones legales que desconocen la consulta previa y/o la eluden. A mi modo de ver, por tanto,

la *autonomía relacional indígena* no logra escapar totalmente de las reglas de juego estatales, siendo justamente en este escenario en el que los pueblos indígenas ponen a prueba sus fuerzas políticas.

Pienso que la autonomía no debe monumentalizarse y concebirse como un atributo inherente e imperecedero a la vida de los pueblos indígenas o, lo que es más contradictorio aún, pensar que es garantizada por el Estado. La autonomía, como decía anteriormente, se ejerce, se pone en marcha en tanto discurso y práctica, posee variadas manifestaciones y se encuentra sujeta a amenazas, limitaciones, antagonismos y confrontaciones que la problematizan (Ulloa, 2010, p. 173), lo que supone, por tanto, que la autonomía se expresa culturalmente en diferentes escalas políticas, es decir, es diferencial y circunstancial dependiendo de los actores y los espacios en los que se manifieste. Aquí queda al descubierto un interrogante central: ¿la autonomía indígena posee circunstancias y momentos en los que logra escapar de las reglas de juego estatales en las que parece desenvolverse?

Vale la pena pensar que no es la misma autonomía puesta en acción cuando las Asociaciones de Autoridades Tradicionales Indígenas (AATIS) discuten sobre una reforma de alguna ley o sobre la aplicación de una política bajo una agenda definida por el Estado; que cuando las sociedades, de manera inmediata y coyuntural, deben hacer frente y ejercer la autonomía ante la presencia de actores armados en su territorio. La autonomía a mi manera de ver, aun cuando muchas veces se expresa como *autonomía estatalizada*, bien sea en alianza con otros actores y bajo las condiciones definidas por agentes institucionales, preserva circunstancias y espacios libres de las prerrogativas estatales, en las que recurre al uso exclusivo de los instrumentos culturales para encarar hechos circunstanciales como la guerra. Como mostraré a continuación entre la “gente de centro”, la puesta en acción de la autonomía moviliza conceptos culturales y participa, sin intermediación alguna, en la construcción regional de la historia.

“La autonomía es como una planta que crece”

La autonomía en los pueblos indígenas se entiende como la libertad para poner en práctica la voluntad, una voluntad orientada por los conocimientos adquiridos culturalmente. La voluntad dirigida a realizar un baile, de preparar la chagra, de construir una casa, una maloca, la voluntad de poner en práctica sus conocimientos sin restricciones ni amenazas. Vale la pena aclarar que generalmente el ejercicio de esta voluntad no se impone sobre otros; entre los pueblos indígenas amazónicos no hay jefes que obliguen a la realización de las actividades, nadie impone su fuerza sobre

otro para que acate su voluntad (Gasché et al., 2011, p. 96). Esta autonomía se desenvuelve en el territorio el cual representa un soporte espacial y temporal en el que se despliegan un conjunto de acciones tendientes a regir simbólicamente la realidad social, es un espacio convertido en concepción significada y práctica (Vasco, 2002, p. 205).

En el territorio se organiza la historia, allí habita la memoria y se establecen relaciones recíprocas sociedad-naturaleza que otorgan sentido a los principios culturales de organización, sociabilidad y trabajo. En términos concretos el ejercicio autónomo de las prácticas culturales construyen y otorgan sentido al territorio; por tanto, no existe autonomía sin territorio y a su vez sin el ejercicio de la autonomía cultural el territorio se desvanece, de ahí que la principal amenaza a los territorios indígenas amazónicos es que sean abandonados y que los pueblos salgan de sus propios territorios; estos hechos pueden ser causados por la injerencia de conflictos provenientes de diferentes actores, empresas de explotación minera, grupos armados o reformas sobre los derechos indígenas impulsadas desde el Estado. Si la autonomía languidece, el territorio, es decir la mutua implicación simbólica y práctica entre cultura y naturaleza, se debilita.

Vale la pena resaltar que muchas de las prácticas culturales autónomas dentro del territorio conllevan un procedimiento previo de *autorización* o *permiso*, pero no solicitado al Estado o a actores externos sino una autorización solicitada al propio territorio, es decir el territorio es un campo vivo, vital, al que se pertenece y que se construye y reproduce a través de la acción cultural diaria. La idea de consulta previa, a la manera indígena, existió entre la “gente de centro” desde sus mismos orígenes, pues cualquier acción que se pretenda realizar en el territorio, aseguran algunos viejos, requiere una consulta a la naturaleza y a su creador (*aññraima* en lengua uitoto). En la concepción indígena el territorio dispone de un interlocutor que es parte integral de la construcción simbólica de la realidad social y, por consiguiente, del ejercicio de la autonomía. Como insistía Aurelio, médico tradicional muinane:

Cualquier trabajo sobre el territorio tiene un manejo, y se pide permiso a la naturaleza para realizar cualquier acción, tumbiar monte, sacar madera para las casas, ir a cazar, hacer una minga, y para nosotros la autonomía viene luego de pedir permiso a la naturaleza, no se hace nada sin planear y decir al creador para qué se hace tal cosa. (Aurelio. Araracuara-Caquetá, agosto de 2013)

Estas prácticas simbólicas que otorgan sentido a la relación con el territorio, y que fundamentan el ejercicio de la autonomía, escapan al

control del Estado y de cualquier grupo armado. El territorio indígena, aun cuando se enfrenta a la intervención de agentes externos como el Estado y sus políticas económicas y militares, es un campo en el que se despliegan prácticas no estatalizadas que no son definidas por las reglas de juego de los agentes institucionales estatales. De igual modo no se involucra siempre y necesariamente, como lo piensa Ulloa (2012), la puesta en acción de una *autonomía relacional indígena* porque los pueblos indígenas no requieren establecer alianzas y acuerdos con otros actores para preservar de algún modo su autonomía y su territorio, más aún, cuando el territorio se preserva y se defiende al ser ocupado, vivido y construido con las acciones históricamente orientadas por su cultura en mente, corazón y músculos.

La autonomía indígena en el territorio, como insistía inicialmente, pese a encontrarse limitada, restringida y amenazada por la acción de empresas extractivas, por la misma acción estatal al eludir la consulta previa, impulsar sus proyectos económicos y por la acción de grupos armados, también se encuentra en condiciones de responder a través de sus recursos culturales disponibles. Estos recursos culturales se expresan en espacios propios, infranqueables para actores externos, como los mambeaderos, los fogones comunes, áreas transitadas del monte, sitios sagrados, chagras, casas y malocas, refugios culturales aun inexpugnables y seguros en los que la vida se despliega íntima y libremente. Esto no excluye que los pueblos indígenas establezcan alianzas y acuerdos con otros actores, incluido el Estado para reclamar sus derechos y defender su autonomía, pero esto corresponde a otra esfera de actuación política que muchas veces trasciende la vida inmediata y cotidiana en los territorios que son los escenarios en los que se afrontan y se experimentan los conflictos que ponen en entredicho la propia autonomía.

En esta perspectiva, una autonomía que escapa a las injerencias estatales se manifiesta a través de la libre puesta en acción de voluntades, conocimientos, esfuerzos, reflexiones y protecciones sociales mutuas en el territorio, en este caso, frente a la presencia de actores armados. En lengua uitoto la palabra más cercana al significado de autonomía se traduce como *Jaikina rapue biya*, lo cual sería como crecer recto, crecer derecho sin hacer daño, como decía el abuelo *Jarima* y su compañera *Ipjuano*:

nosotros para decir autonomía, decimos *Jaikina rapue biya*, que es que viene derecho, que viene recto sin hacer mal, afectar o perjudicar a alguien. Es como una planta que crece, la autonomía sería como una planta que crece recto, bien, mostrando sus flores, sus hojas grandes y sus frutos, así somos y así es nuestra manera de trabajar y vivir. (*Jarima e Ipjuano*. Resguardo de Monochoa, río Caquetá, septiembre de 2013)

Esta metáfora ilustra que para ser autónomos, a semejanza de una planta que crece, se requiere invertir esfuerzos, atención, conocimientos, voluntad permanente y una inquebrantable decisión de pertenencia cultural que se manifestarán en obras —frutos concretos—, el cuidado mutuo entre las personas, la reafirmación de la construcción territorial y la identidad, así como la reproducción diaria de las prácticas culturales. Así pues, la autonomía se manifiesta a través de la libre puesta en acción de actividades concretas que nacen de la voluntad, la decisión y el esfuerzo las cuales son orientadas por los conocimientos culturales.

En esta perspectiva, al entender la autonomía como la libertad para ejercer la voluntad de aplicar los conocimientos culturalmente adquiridos, se revela una mutua implicación entre autonomía y cultura, ambas, encargadas de construir y preservar el territorio, es decir: tanto autonomía como cultura y territorio son recíprocamente constitutivas. Ahora bien, ante la presencia de la guerra colombiana en el territorio, de la guerrilla de las FARC y el ejército oficial en el seno de la vida social indígena, ¿qué herramientas son utilizadas por los habitantes locales para preservar su vida cultural, su autonomía y su territorio?

A mi manera de ver, las herramientas disponibles empleadas como respuesta son prácticas específicas que, en el escenario local, logran desafiar o eludir la autoridad de los grupos armados; prácticas orientadas culturalmente que, pese a los constreñimientos externos, fructifican en su condición de práctica diaria y concreta por lo que son las encargadas de construir los significados del territorio habitado y, en consecuencia, de defenderlo.

De acuerdo a lo anterior resulta explícito que el ejercicio autónomo de la cultura constituye, alterando la sentencia de Clausewitz¹, la continuación de la política por otros medios. ¿Esto qué significa? Significa simple y llanamente que la vida cultural es preservada y el control territorial es reafirmado por las acciones de quienes son los habitantes originarios que lo conocen, lo viven y lo interpretan de un modo que es ajeno y distante para los grupos armados e incluso para el propio Estado, entidades y sujetos que son a su vez lejanos y distantes.

Mostraré esto con más detalle a continuación, ilustrando episodios reconstruidos en campo sobre las reuniones entre grupos armados y los habitantes indígenas. De igual modo reconstruiré algunos hechos en los que algunos soldados y guerrilleros terminan recurriendo a los servicios *chamánicos* de algunos maloqueros, creyendo así que se protegerían de la guerra que libran en aquellos territorios para ellos distantes y desconocidos.

¹ Es ampliamente conocida la sentencia de Clausewitz (1973, [1840]): “la guerra constituye la continuación de la política por otros medios”.

Soplar tabaco

En el asentamiento de Monochoa sobre el río Caquetá, sostuve un diálogo con *Jarima* y sus hijos Nicolás y Rogelio sobre el tema de la autonomía frente a los grupos armados. Cada interlocutor ofreció ideas y reflexiones, debatimos y nos escuchamos con atención e interés. Al final de la noche, cuando las velas ya se habían derretido, y apenas nos iluminaba la débil luz de una linterna antigua, *Jarima* afirmó que la fuerza de la autonomía y sus mutuas relaciones con la cultura y el territorio se puede nombrar como *Kairiino*, que sería

el territorio, el agua, la selva, todo con lo que nos relacionamos, ahí está la cultura. *Kairiino* sería como instrumentos de poder, la coca, el tabaco, mi territorio, mi salud, mi gente, mi educación. (*Jarima*. Monochoa, río Caquetá, agosto de 2013)

Recuerdo que al otro día retomando este tema en presencia de *Ipajuano*, la esposa de *Jarima*, ella intervenía diciendo que a su vez las mujeres tenían sus propios instrumentos de poder, el trabajo de la chagra y sus yucas, piñas, ñames, uvas y ajíes cultivados. *Kairiino* cristaliza la idea de degustar de los frutos del propio trabajo, que no es más que asegurar el mantenimiento de la vida en relación permanente con el territorio.

La acción cultural autónoma sostiene mutuas implicaciones con el territorio y de esta práctica relacional derivan no solo los conocimientos para vivir en sociedad, también los vínculos de identidad y las sensaciones de protección que genera pertenecer a este, asuntos usualmente pensados bajo el concepto de territorialidad el cual es mejor entendido como el ejercicio de modos de actuación culturalmente diferentes (García, 1976, p. 29). Como lo afirma *Jarima*, bajo el concepto de *Kairiino*, la vida cultural se experimenta mediante instrumentos de poder entre ellos la coca, el tabaco, la yuca, el territorio, la salud, la educación y su gente, poniendo al descubierto la naturaleza relacional de las prácticas culturales con el territorio y, en consecuencia, con la práctica de la autonomía.

De ahí se entiende por qué sembrar yuca, sembrar coca, sembrar tabaco y cuidar estas plantas (convertir la yuca en casabe o en manicuera, la coca en mambe y el tabaco en ambil), es decir poner en acción la vida cultural, construye el territorio, lo preserva y por implicación lo defiende. De igual modo, como afirma Griffiths, cultivar plantas mágicas (poderosas) y cultivos alimenticios suponen una relación directa y vital con el territorio, constituyen *urúki riino*: la fuerza de la humanidad (1998, p. 147). El territorio, por tanto, como resultado de las prácticas culturales, se torna

refugio autónomo, entidad política en la que se despliega libremente, y con autoridad autónoma, la vida cultural.

Es importante tener claridad sobre esta concepción porque bajo estas ideas se hacen comprensibles las respuestas políticas que los pueblos indígenas del medio río Caquetá realizaron en varias de las reuniones organizadas tanto por la guerrilla como por el ejército en su territorio. La respuesta, como muchos cuentan, consistió en soplar tabaco. ¿Como el hecho de soplar tabaco puede constituir una herramienta de acción política ante la presencia de actores armados?

El tabaco constituye una planta cargada de poder, una planta sagrada vinculada a la cosmología de los pueblos indígenas del interfluvio Caquetá-Putumayo (Griffiths, 1998). El tabaco sirve para protegerse, para sanar heridas, para curar malestares corporales, para aliviar deseos incontrolables, erradicar los temores y enfriar los calores de la rabia². El tabaco se consume a modo de ambil de tabaco mezclado con sales vegetales o fumándose como comúnmente se consume en el mercado. Una de las prácticas más importantes de curación dirigida a “extraer males”, “espantar amenazas”, se realiza soplando tabaco sobre el cuerpo del paciente. Y esto no se trata solo de datos recopilados a partir de experiencias ajenas, hablo con conocimiento de causa. Yo mismo fui curado de una dolencia intestinal en campo recibiendo de un sabedor indígena, Marceliano Guerrero, un viscoso caldo de ortiga conjurado, además de repetidas sesiones de tabaco soplado sobre mi cuerpo.

La confianza atribuida a las propiedades curativas del tabaco trasciende el campo de sus usos estrictamente culturales para tornarse en acción política movilizadora a ‘sanar’ el territorio y “espantar amenazas”, esta vez encarnadas en la presencia de los protagonistas de la guerra colombiana en su vida social. Esta idea es confirmada igualmente por Laudo Moniyatofe, hombre uitoto y asistente del puesto de salud del asentamiento de San Antonio sobre el río Igará Paraná, quien afrontó la llegada de la guerrilla y luego del ejército en su comunidad. Laudo afirma que,

la compañía y la fe en el espíritu del tabaco -diona- fue la mejor defensa de la vida, de la protección, esa era la forma de cuidarse, de protegerse, así nos aliviarnos de esa guerra que llegó. (Laudo Moniyatofe. Río Igará Paraná, diciembre de 2013)

² Para más información sobre la importancia del uso del tabaco ver: *Tabaco frío, coca dulce* de H. Candre y J.A. Echeverri (1993). Premio Nacional al rescate de la Tradición Oral Indígena. También: “La sal de monte: un ensayo de “Halofitogenografía” uitoto”, de Román et al. (2001).

De igual modo debe considerarse que para la “gente de centro” los conflictos son entendidos como una enfermedad. Enfermedades que pueden llegar a ser expresadas como rabia, odios y peleas las cuales se han curado históricamente, como afirman muchos habitantes locales, con tabaco ya sea en forma de ambil o fumado. Así sucedió en una de las reuniones organizadas por la guerrilla de las FARC en el medio río Caquetá hacia finales del año 2000. En aquella reunión realizada en Araracuara, cuentan algunos indígenas que asistieron, las FARC se presentaron como “ejército del pueblo”, una fuerza armada en confrontación con el Estado, expusieron los motivos de su lucha subversiva sus reglamentos y las actividades a desenvolver en la región. Luego de la intervención de la guerrilla en aquella reunión, el comandante insurgente les preguntó a los asistentes ¿qué opinaban, qué pensaban, qué consideraban de la presencia de la guerrilla? Como algunos afirman las personas se quedaron mudas, pero no por miedo, por una consciente y voluntaria decisión de no decir nada, de paralizar circunstancialmente la interlocución, hubo completo silencio, inmovilidad aparente. Lo único que presenciaron los guerrilleros era a muchos hombres soplar tabaco concentradamente, veían a viejos y jóvenes líderes expulsar el humo inhalado de modo solemne, con una mirada estoica y valiente.

Al hablar con algunos de los hombres que soplaron el tabaco en aquella reunión, afirmaban que el tabaco fumado estaba conjurado y cargado con la idea y el sentir de que los grupos armados “no son nuestra gente, no son nuestros parientes, no son nuestros hijos y no entienden nuestra palabra”. Un hombre uitoto, que prefiere preservar su nombre, me contó que siempre que exhalaba el humo del tabaco, pensaba en su lengua “ustedes no son de aquí, vuelvan a su territorio, vuelvan a sus casas y con su gente, devuélvanse, salgan de nuestro territorio”. Otro asistente, que no fumó ni sopló tabaco, afirmaba que el silencio de las personas se debió a que ya no había nada que discutir sobre su presencia porque justamente su presencia y sus actividades en el territorio ya estaban consumadas. “¿Qué se iba a decir si ya estaban en el territorio, qué se va a aconsejar o dialogar si ya hay una ocupación armada de nuestro territorio?”

En otra reunión realizada por la guerrilla en el asentamiento muinane de *Guamaraya* sobre el río Caquetá también se sopló tabaco. Los asistentes indígenas esta vez no guardaron silencio, el olor y la atmósfera de aquella reunión en la maloca del abuelo Noé Rodríguez era de un intenso y denso humo de tabaco. En diálogo con *Jarima* y sus hijos Rogelio y Nicolás, quienes estuvieron allí presentes, se reconstruyeron los episodios centrales de aquella reunión.

La reunión fue realizada a comienzos del año 2002, momento en el que se rompieron los diálogos de paz entre el gobierno de Andrés Pastrana

y las FARC. El escenario de la confrontación militar amenazaba con intensos combates y las relaciones entre la guerrilla y los pueblos indígenas se tornaron aun más tensas, pues, ante la amenaza del ingreso de las fuerzas armadas al territorio, las FARC se enfrentaban a la dificultad de contar con el respaldo de los pueblos indígenas. De ahí que exigieran lealtad y respaldo de los líderes locales, quienes sintiéndose en una incómoda encrucijada deseaban vivamente mantener su posición autónoma de no verse implicados de alguna manera en la guerra.

La guerrilla convocó una reunión en la maloca de Guaymaraya, supuestamente en la que se iba a acusar a los líderes indígenas de no colaborar con la insurgencia. Con algunos viejos y con los líderes acordaron introducir sus instrumentos de defensa, tabaco y coca. Yo tuve en mis manos un gran tabaco para fumar, yo era gobernador del resguardo de Monochoa y queríamos que la autoridad indígena fuera respetada. Ese tabaco se fumó en la reunión, muchos otros también fumaban tabaco, el humo se soplabo para sacar y rechazar a los armados, a todos, al ejército que iba a llegar y a la guerrilla también, se sopló tabaco para sacar lo que no es de aquí. (Rogelio Mendoza. Resguardo de Monochoa, río Caquetá, agosto de 2013)

Según *Jarima*, quien se sentó junto a otros sabedores, todos tenían en sus manos su propio ambil de tabaco. Cada ambil fue intercambiado y muchos asistentes lamieron de aquellos frascos de ambil que se encontraban conjurados con el propósito de que los posibles combates entre ejército y guerrilla no tuvieran lugar en los territorios indígenas. El propósito, como afirma *Jarima*, era que al consumir aquel tabaco entre todos surtiera efecto el hecho de que “aquellas personas que no eran de aquí, continuaran su camino, se fueran, volvieran a la cabecera o a la bocana”.

En algún momento de la reunión algunos guerrilleros llamaron a Rogelio, el gobernador del resguardo de Monochoa, fuera de la maloca. Los asistentes se sintieron advertidos, tenían alguna presión sobre Rogelio, además rompiendo los protocolos de la reunión, esto podría significar un alto riesgo de condicionar decisiones a espaldas de los asistentes, desconociendo la presencia colectiva. De repente otro líder muinane, Henry Negedeka, salió y se acercó a los guerrilleros que hablaban con Rogelio y les dijo en modo jocosos y en voz alta para que todas las personas escucharan “camaradas, pueden matar a este señor, además tiene como veinte mujeres y yo me puedo encargar de ellas”. Todos los asistentes, incluidos los guerrilleros, se echaron a reír fue una broma que tuvo el efecto de implicar en aquella charla privada a todo el público asistente lo cual reincorporó a la asamblea en aquel diálogo aislado y de paso alivió las tensiones y los riesgos a los que al parecer estaba expuesto Rogelio.

Tanto fumar tabaco como lamer *ambil* han sido consideradas prácticas exclusivas del campo cultural por parte de la antropología amazónica, obsesivo objeto etnológico de estudio, despojada de sus implicaciones políticas y su participación en los escenarios conflictivos no indígenas como es el caso de las condiciones de confrontación armada que vive Colombia. Los vínculos recíprocos entre cultura y política, y los conflictos en los que son desplegadas las acciones culturales políticamente orientadas, se manifiestan de un modo tan explícito que la práctica antropológica se ve enfrentada a debatir sobre el concepto del ejercicio de la cultura no desprendido de su uso como instrumento político. Esto significa, como lo respaldan los ejemplos expuestos, controvertir la idea de los modos de actuación política desprendidos de los principios culturales que le confieren contenido (Dagnino, 2006, 2004).

Los hechos de la guerra escapan del control de la autonomía indígena, lo que no quiere decir que estos hechos no puedan ser encarados y afrontados mediante el uso de los recursos culturales disponibles, entre ellos: los conocimientos; las prácticas de producción de alimentos que construyen el territorio; el manejo del tabaco y la coca que actúan como herramientas utilizadas para ejercer en lo local la defensa a su autogobierno y su vida autónoma. A mi manera de ver, los protagonistas de la guerra, ante la autoridad armada que puedan ejercer, perciben que su presencia en aquellos territorios indígenas se trata tan solo de una visita transitoria. Los ejércitos reconocen que son visitantes forasteros en un territorio distante y desconocido, un territorio que es manejado, vivido y simbólicamente construido por los pueblos indígenas que sin ser sus anfitriones constituyen las autoridades legítimas con las que los grupos armados se ven obligados a depararse, orientarse y en muchas ocasiones, como mostraré a continuación, hallar protección simbólica en una guerra librada en territorios, para ellos carentes de todo significado cultural, concebidos apenas como refugios tácticos de movilidad geográfica militar.

Los grupos armados buscan un curandero

Como afirma Clausewitz (1973 [1840]) la guerra en tanto instrumento político se manifiesta, en el seno de la vida humana, como una relación social que no deja de ser una relación social predatoria, encuentros y relaciones marcadas por estados permanentes de emergencia, tensión, intuiciones estratégicas y desconfianzas entre los combatientes ante potenciales ataques mutuos. Estas circunstancias se tornan aún más adversas para los combatientes, guerrilla y ejército, cuando la guerra se libra en territorios indígenas amazónicos debido a que para muchos soldados no indígenas y

urbanos estos lugares son vistos y pensados especialmente como territorios inhóspitos, cargados de peligrosidad, una vegetación insondable concebida exclusivamente como arena de confrontación bélica. De ahí que el apoyo procurado entre la población civil por parte de los grupos armados no solo se trate de una búsqueda táctica de fortalecer su retaguardia social; los grupos armados, a mi manera de ver, también encuentran en los pueblos indígenas un soporte social que mitiga las tensiones de la ausencia del contacto humano en la selva, es tal vez el recurso humano vital en medio de un monte para ellos desconocido y solitario.

Esto se atestigua en los muchos momentos en los que soldados y guerrilleros acudieron a los médicos tradicionales, curanderos, maloqueros y *nimairamas* (autoridades espirituales en lengua uitoto) buscando alguna fórmula mística que les asegurara salir con vida de la guerra, como lo dijo algún soldado con el que hablé “esta gente [los indígenas] saben de rezos y hechizos para protegerse”. La búsqueda de los servicios de brujería por parte de los protagonistas de la guerra en los territorios indígenas no solo constituye un reconocimiento a los saberes y poderes culturales locales en los cuales encontrar protección espiritual, además ponen al descubierto que los grupos armados son visitantes provisionales, forasteros incómodos en un territorio que ignoran y sobre el que despliegan sus propias desconfianzas y temores. Esta circunstancia política y cultural (mental) para los grupos armados, de pensar que en el escenario local los indígenas pueden ofrecer alguna alternativa para evitar la muerte en la guerra, saca a la luz la condición de autoridades legítimas de los habitantes indígenas locales. No solo se trata de una visión mística que ensalza la brujería amazónica como depositaria de secretos y poderes mágicos, sino la demostración práctica de que los pueblos indígenas son verdaderos concedores y constructores autónomos de su territorio.

Uno de los curanderos muinane de Araracuara, Aurelio Suárez, hablaba de los episodios en los que recibió la visita, en su propio mameadero, de tres soldados. Al inicio hubo desconfianza y temor. Aurelio cuenta que les pidió a los soldados que entraron a su maloca, a conversar con él, que por favor dejaran las armas afuera. ¿Qué se les ofrece? Preguntó Aurelio. Un soldado llegaba buscando al curandero para que le hiciera algún hechizo que impidiera que las balas entraran en su cuerpo. Según Aurelio:

un soldado vino para que le hiciera un conjuro para que las balas no le entraran. Yo le dije, mire, las balas le entran a todo, un proyectil penetra y rompe lo que alcance a tocar. Si quiere evitar algún accidente o herida, el mejor conjuro es que se salga de la guerra. (Aurelio Suárez. Araracuara, río Caquetá, julio de 2013)

Una situación similar, pero esta vez con la guerrilla, vivió el reconocido sabedor y curandero del corregimiento de Puerto Santander sobre el río Caquetá, Uldariko Matapí. Cuenta Uldariko que, una mañana de algún día de febrero de 2002, recibió la presencia de algunos guerrilleros de las FARC alarmados que le decían que él era el único que podía ayudarlos. Ante las encrucijadas que plantean los grupos armados a la población civil, de verse obligados a ofrecer una ayuda o pasar a la categoría de ‘enemigo’, Uldariko les preguntó “¿qué sucede?”

Llegaron a decirme que les ayudara a salvar la vida de uno de sus compañeros que había sido mordido por una culebra. Por mandato cultural y por la formación que tengo de sabedor, uno maneja principios como médico tradicional, y siempre que usted puede ayudar a curar lo hace, independiente de quién sea. Y mordida de culebra es una de las cosas que uno primero aprende a curar, eso lo he hecho muchas veces, y le salvé la vida a ese muchacho. (Uldariko Matapí. Puerto Santander, río Caquetá, agosto de 2013)

Los pueblos muinane, andoke, nonuya y uitoto, junto a muchos otros pueblos indígenas amazónicos, establecen construcciones simbólicas respecto a otros pueblos destacando sus atributos diferenciadores y este juego de espejos con la alteridad y la identidad cultural también incluye a los grupos armados quienes son nombrados como “seres de la selva”, “animales de monte” (*Jatiki imaki* en lengua uitoto) (Tobón, 2010). Las diferencias culturalmente construidas con otras criaturas vivas, animales de monte, e incluso humanos no indígenas que son nombrados metafóricamente como animales, generalmente son fuente de conflictividad e inmoralidad. Para la “gente de centro” las enfermedades, sean físicas, emocionales o espirituales, vienen del ‘afuera’ (*jíno jatikimona*), “afuera del monte”, por obra justamente de los animales pecaminosos (Echeverri, 1997, p. 147; Griffiths, 1998, p. 66).

De esta manera se organizan nociones territoriales sobre la base de una centralidad humana segura, apacible, contrapuesta a una exterioridad animal conflictiva y peligrosa (Echeverri, 1997; Candre y Echeverri, 1993; Griffiths, 1998; Londoño, 2004). Los pueblos indígenas del medio río Caquetá ponen en práctica un conjunto de categorías sociales y morales derivadas de los marcos culturales y del pensamiento sobre la naturaleza y las relaciones entre humanos, con la intención de hacer comprensible e interpretable el comportamiento tanto de la guerrilla como del ejército en su confrontación armada y su presencia en el territorio indígena.

En esta perspectiva la respuesta que recibieron de Aurelio los soldados que fueron a consultar sus servicios de brujo curandero —“si quiere evitar algún accidente o herida, el mejor conjuro es que se salga de la guerra”—,

constituye el camino más efectivo para su humanización definitiva. Salirse de la guerra, a la luz de estos conceptos, significaría despojarse de los atributos depredadores que todo guerrero incorpora en su formación para el combate. La respuesta de Aurelio, compartida por muchos de sus parientes y vecinos, reafirma dos cosas: por un lado, que para muchos habitantes del medio río Caquetá, la guerra no se presenta como una opción de vida cultural en sus perspectivas políticas. Pues justamente sentir odio, rabia, insensibilidad ante el sufrimiento ajeno y ejercer la voluntad de matar a otro humano, es una forma de exteriorizar sentimientos de animales. Por ello se dice que los animales hablan a través de las personas manifestando unas veces ira, otras veces tristeza, a veces odio, y algunas ocasiones aversión hacia parientes o amigos (Echeverri, 1997; Candre y Echeverri, 1993).

Y por otro, el hecho de que los soldados y guerrilleros recurran a los saberes indígenas para hallar sentido y protección a sus incursiones militares en su territorio demuestra que para los protagonistas de la guerra los verdaderos agenciadores simbólicos del territorio ocupado son los pueblos indígenas. Esto es explícito también en la solicitud que hicieron los guerrilleros a Uldariko Matapí para que salvara la vida de uno ellos mordido por una víbora.

Que algunos soldados y guerrilleros busquen ponerse en manos de los curanderos, y estos les respondan que abandonen la guerra o que terminen siendo curados gracias a los saberes indígenas y a su voluntad generosa, hace explícita la puesta en acción de sus capacidades autónomas y por implicación sus herramientas culturales para demostrar su voluntad de preservar su autonomía.

Geopolítica de la guerra y la paz entre la “gente de centro”

La dinámica histórica de la guerra colombiana ha tenido como escenarios iniciales las áreas de ocupación y colonización andinas. 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. Y llama la atención de que en las narraciones que realizan los pueblos indígenas del medio río Caquetá ubiquen las cabeceras de los ríos, es decir las montañas andinas como los orígenes de las enfermedades y los conflictos basados específicamente en la llegada de hombres feroces provistos de herramientas de metal (Pineda, 1982, 1993). Así pues, el origen de los conflictos y las dolencias vienen geográficamente de occidente, de las cumbres montañosas.

Los hechos de la guerra que llegan a la vida de la “gente de centro” ¿pueden solucionarse autónomamente? De acuerdo con lo que aseguran algunos líderes uitoto, en su vida social, siempre han existido conflictos; una idea inobjetable compartida por las ciencias sociales, en la que se admite la existencia de los conflictos como inherentes a la experiencia de vivir en sociedad. Según Rogelio, actual presidente del CRIMA³, todo conflicto puede resolverse siempre y cuando se conozca su origen el cual es narrado, discutido y de allí extraída una solución.

Pero cuando son conflictos o problemas ajenos, externos, que llegan de afuera y que no tienen un origen para ser narrado o solucionado, porque nacieron por la acción de otras personas, pero que afectan y que afectan nuestra vida, estos conflictos o problemas se piensan, se nombran para que se dejan pasar. (Rogelio Mendoza. Resguardo de Monochoa, río Caquetá, agosto de 2013)

Afirmar que los conflictos de los que se desconoce su origen deben “dejarse pasar” no constituye asumir una actitud resignada o de contemplación pasiva, justamente por tratarse de problemas que escapan del control indígena requieren ser pensados y nombrados como problemas externos que deben evitarse, que deben “dejarse pasar”, por ello el hecho político inmediato que se vislumbra es volcar esfuerzos para eludir que tales conflictos encuentren asidero en el territorio, en la vida local. De este modo, entre muchos pobladores indígenas del medio río Caquetá, la manera de encarar y afrontar el conflicto armado colombiano sería la de evitar que los hechos de la guerra aseguren su permanencia y reproducción en el seno de sus vidas, “dejar pasar”, pero participando decididamente a través de la acción cultural para que no se altere la transitoriedad histórica de tales conflictos, para que no terminen anclados y echando raíces en el propio territorio indígena.

Es importante aclarar que estos procedimientos de nombrar, pensar el conflicto y afrontarlo, aun cuando en ellos participan los marcos de pensamiento comunes y las herramientas de la coca y el tabaco, cada pueblo indígena los realiza de un modo diferente porque sería una ilusoria ingenuidad pensar que cada pueblo o clan afronta los conflictos de manera uniforme y unívoca. Cada clan en cada pueblo tiene su propia manera de narrar, de asumir los conflictos, de procurar resolver las tensiones por las que atraviesan. Esto es explícito, por ejemplo, con algunos miembros del clan coco de cumare (*nejéyi* en lengua muinane) del pueblo muinane del resguardo de Villa Azul sobre el río Caquetá. En Villa Azul, dialogando

³ CRIMA: Consejo Regional Indígena del Medio Amazonas.

junto a Eduardo Paki y Ángel Suárez, afirmaban que cuando se sintieron intensamente las tensiones de la presencia de grupos armados en su territorio, especialmente cuando se rompieron los diálogos de paz en el 2002 entre el gobierno Pastrana y las FARC, ellos invocaron oraciones en lengua muinane utilizando el consumo común de ambil de tabaco y coca. Como afirma Eduardo Paki, su instrumento de protección consistió en conjurar ambil de tabaco con las siguientes palabras en lengua muinane:

ustedes [ejército y guerrilleros] son gente de la cabecera, son gente que viene de arriba, allá tienen su comida, su familia, allá es su territorio. Aquí no vengan, este no es su lugar, vuelvan a su tierra, vuelvan a su territorio, aquí no tienen su comida, aquí no tienen parientes, aquí no ésta su casa, ¡váyanse!, ¡devuélvanse a su lugar. (Eduardo Paki. Villa Azul, río Caquetá, julio de 2013)

A su vez Ángel Suárez, sabedor muinane, insistía en que “todo lo malo que llega de afuera, debe frenarse, debe atenderse”. Por ejemplo, explicaba Ángel, si en el calendario ecológico del pueblo muinane se prevé la llegada de alguna dolencia, como la diarrea o la gripe, esto debe prevenirse, encararse, estar preparados y frenarlo. Este marco conceptual que media la interacción con la naturaleza habitada, de la cual se pueden manifestar fuerzas que pueden hacer daño y enfermar, es vehiculizado hacia el campo de la política para atender y encarar, circunstancialmente, las tensiones que supone la presencia de actores armados en su territorio.

El ejercicio de las prácticas culturales autónomas, volcado en la arena de la actuación política para pensar y afrontar el conflicto armado, involucra una geografía de la guerra que ubica su origen en las cabeceras de los ríos y sus desenlaces bélicos en lo profundo del monte, estableciendo al tiempo como referencias geográficas en las que se evita y se encara la guerra, la centralidad humana de los espacios habitados, malocas, chagras, mambaderos, casas y fogones. Este esquema de pensamiento expone una geopolítica indígena que se sostiene a partir de la puesta en acción de prácticas autónomas de reproducción de su mundo cultural.

Pensar una geopolítica indígena de la guerra y la paz implica definir y posicionar los territorios mediante el ejercicio de prácticas autónomas localizadas. Esta construcción geográfica de los territorios indígenas se hace efectiva a través de una dialéctica histórica entre acción cultural que se torna acción política no violenta dentro del territorio. Esta idea resulta afín con el concepto de Koopman (2014) de *altergeopolítica*, el cual resalta la acción de prácticas culturales localizadas que, alimentando los procesos de resistencia no violentos, hacen efectivas estrategias de defensa ante actores que afectan la vida social.

Los pueblos indígenas, al sentir confrontada su condición de autonomía por la presencia de actores armados, despliegan reacciones políticas culturalmente orientadas y dirigidas a preservar y defender justamente su condición de pueblos autónomos (Oslender, 2010). Algunos líderes uitoto del medio río Caquetá, afirman que la experiencia de defender su autonomía se realiza a través de lo que ellos llaman en su lengua *dámakue komuiya úai*, que significaría “yo nací con palabra de vida, mi educación, mi palabra, mi cultura, mi formación” lo cual en el campo de la acción política viene a equivaler a defender los derechos como pueblos culturalmente diferentes.

Queda expuesto, en consecuencia, que tanto las FARC y el ejército desde sus posiciones de autoridad armada, así como los habitantes indígenas locales desde su condición de sujetos no combatientes, actúan bajo posiciones culturales y geopolíticas 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 el ejercicio de sus prácticas culturales, 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, p. 118). Es aquí donde adquiere sentido pensar que las relaciones entre la insurrección, el ejército y algunos habitantes locales, transcurrieron a manera de experiencias localizadas que, mediante la reproducción de los modos de vida, reafirmaron la autonomía sobre la agencia y el control simbólico del territorio.

En esta línea de discusión y 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 aquellas perspectivas que han enfatizado en el carácter unívoco del enfrentamiento entre insurrección y fuerzas oficiales. Se pone al descubierto, por el contrario, que el conflicto se estructura bajo experiencias y motivaciones altamente localizadas, heterogéneas. Por tanto, no es descabellado pensar que el conflicto armado se construye en la vida sociocultural local donde resulta atendido, encarado, resistido a través de prácticas sociales que lo hacen una vivencia histórica autónomamente interpretable.

Consideraciones finales

En el transcurso de este artículo he suministrado algunos hechos concretos en los que los pueblos indígenas del medio río Caquetá ejercen y preservan su autonomía frente a los protagonistas de la guerra colombiana

que intervienen en su territorio. Los abordajes sobre la autonomía indígena, en tanto concepto y práctica concreta, enfrenta a las ciencias sociales contemporáneas a discutir y pensar la construcción de la gobernabilidad indígena a la luz de los debates sobre los conflictos motivados por el proceder estatal, el modelo económico nacional y las disputas por la conquista plena de los derechos indígenas. Lo que pone en evidencia, en términos generales, las disyuntivas políticas definidas por el avance de las pretensiones globalizadoras instrumentalizadas a través de los Estados y sus propios conflictos internos, así como los esfuerzos regionales y locales indígenas por defender su condición de ciudadanos culturalmente diferentes.

En esta perspectiva se pueden extraer varias ideas concluyentes no solo como desafíos para las ciencias sociales, sino también como interrogantes que ameritan encararse desde los procesos locales y amazónicos de las luchas indígenas. En un primer momento, es vital admitir que para una antropología comprometida con la comprensión de la vida social en situaciones de conflicto y violencia, resulta insoslayable enfocar la atención en los significados, las fuerzas emotivas y las prácticas personales que se ponen en marcha entre los miembros de la sociedad dirigidas a pensar y afrontar los conflictos que intervienen en su vida colectiva (Whitehead, 2004, p. 3-4). Los estudios sobre los recursos culturales y sociales, que las personas emplean para experimentar y encarar la guerra y la violencia, constituyen una importante porción de la reflexión antropológica sobre la modernización, el colonialismo y la globalización (Whitehead, 2004, p. 13).

Whitehead llama la atención de que en toda aspiración etnográfica que quiera reflexionar sobre los episodios de violencia o de la vida social en medio de un conflicto armado no se 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, p. 10).

La pretensión de pensar cómo se organiza el conflicto armado en el seno de las sociedades amazónicas, requiere pasar necesariamente por la comprensión de los modos de vida culturales en los que los actores armados llegan a hacer presencia. De ahí mi insistencia por la idea de que las relaciones circunstanciales, entre los protagonistas de la guerra colombiana y algunos habitantes locales, transcurrieron a manera de experiencias localizadas; en otras palabras, que el conflicto se estructura bajo hechos concretos en el territorio definidos por el momento histórico en el que se expresan las dinámicas del conflicto ante las fuerzas culturales desplegadas por las poblaciones locales.

De igual modo los conceptos locales, indígenas amazónicos, 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. Esto lo atestiguan las categorías con las que algunos indígenas construyen una geopolítica de la guerra y la paz, estableciendo diferencias entre una guerra ajena que tuvo orígenes fuera de su territorio, y la centralidad humana donde se reproduce la vida cultural y se despliegan prácticas autónomas que participan políticamente en el rechazo a la guerra y la preservación de sus modos culturales de vida. Esto adquiere importancia política porque contribuye a derribar los prejuicios sobre la población indígena no combatiente concebida como ‘civiles’ que se tornan objetos de la guerra, más que como sujetos que piensan y actúan cuidando de sus vidas en medio del conflicto (Kalyvas, 2004). Es fundamental, en consecuencia, reconocer la participación cultural y política localizada de los pueblos indígenas en tanto sujetos provistos de la capacidad de decidir políticamente, sujetos políticos que intervienen, de acuerdo a sus acciones culturales, en las circunstancias conflictivas que alcanzan a englobarlos. De ahí que se torne pertinente la idea de pensar la cultura como la continuación de la política por otros medios.

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 en esta historia? No cabe duda de 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) (Ramírez, 2001, p. 149; Steiner, 2005, p. 8) a la idea de que la construcción cultural del territorio y de la historia, esté ligada a la construcción cultural de un sujeto político. En esta perspectiva las luchas de los pueblos indígenas por su autonomía demandan, a su vez, un entendimiento nacional basado en el reconocimiento de su condición de sujetos políticamente diferentes (Rappaport y Dover, 1996).

Otra conclusión relevante que puede entreeverse en la discusión abordada en este documento es que si se admite, como fue demostrado anteriormente, que la acción de prácticas culturales localizadas ante hechos conflictivos armados alimenta los procesos de resistencia no violentos; es razonable pensar que, al mismo tiempo, se habilitan espacios concretos de construcción de paz, es decir de estrategias dirigidas a cuidar mutuamente de la vida y eludir la guerra. La guerra en tanto relación social entre combatientes y sociedad civil recibe respuestas culturales políticamente situadas por parte de los habitantes que sufren los hechos del conflicto armado lo que supone, a su vez, que la paz, en tanto relación

social construida en el territorio, define escenarios locales caracterizados por tornarse refugios en los que es posible dignificar y defender la vida (Koopman, 2014).

En esta perspectiva la idea de algunos líderes uitoto de “dejar pasar la guerra” de tal manera que no se corra el riesgo de generar más conflictos con los actores armados no solo constituye una manera local y culturalmente orientada de encarar y afrontar el conflicto armado colombiano, sino también una acertada manera de leer el momento histórico conflictivo por el que atraviesan. Esto quiere decir promover como valor político fundamental el derecho a ejercer su autonomía, el derecho a no participar en la guerra y, en consecuencia, concentrarse en el ejercicio de sus prácticas culturales; hechos que se traducen, circunstancialmente, en escenarios de paz. Más exactamente, si se piensa que el acto de evitar la guerra se hace en el territorio culturalmente definido y construido, las acciones culturales no violentas, de igual modo, logran dar forma a ese territorio (Koopman, 2014), un territorio de paz construido mediante la puesta en acción de las prácticas culturales.

Referencias bibliográficas

- Bolívar, I. (2012). Prácticas disciplinares y promesas de la etnografía: redescubrir el Estado. En M. Chaves (ed.), *La multiculturalidad estatalizada. Indígenas, afrodescendientes y configuraciones de Estado* (pp. 49-63). Bogotá, Colombia: ICANH.
- Candre, H. y Echeverri, J.A. (1993). *Tabaco Frío, coca dulce*. Bogotá, Colombia: COLCULTURA.
- Cott, J. (2000). *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. Colección problemas de México. Ciudad de México, México: Ediciones Era.
- Clausewitz, K.V. (1973. [1840]). *De la guerra*. Ciudad de México, México: Diógenes.
- Dagnino, E. et al. (2006). *La disputa por la construcción democrática en América Latina*. Veracruz, México: CIESA, Universidad Veracruzana.
- Del Cairo, C.L. (2010). Encrucijadas del liderazgo indígena en la Amazonia colombiana. En M. Chaves y C. Del Cairo (comp.), *Perspectivas antropológicas sobre la Amazonia contemporánea* (pp. 189-212). Bogotá, Colombia: ICANH, Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Roman, Ó. et al. (2001). La sal de monte: un ensayo de “halofitogenografía” uitoto. En C. Franky y C. Zárate (eds.), *Imani mundo. Estudios en la Amazonia colombiana*. Leticia, Colombia: Universidad de Colombia sede Amazonia.
- Echeverri, J.Á. (1997). *The People of the Center of the World. A Study in Culture, History, and Orality in the Colombia Amazon* (tesis de doctorado). The New School, New York, USA.
- Feldman, A. (1991). *Formations of Violence. The Narrative of the Body and Political Terror in Northern Ireland*. Chicago, USA: The University of Chicago Press.
- García, J.L. (1976). *Antropología del Territorio*. Madrid, España: Taller ediciones Josefina Betancor.
- Gasché, J. y Vela Mendoza, N. (2011). *Sociedad Bosquesina. Tomo II. ¿Qué significa para los bosquesinos “autonomía”, “libertad”, “autoridad” y “democracia”?* Lima, Perú: Instituto de Investigaciones de la Amazonia Peruana (IIAP) Iquitos, Consejo Nacional de Ciencias y Tecnología (CONCYTEC).

- González, M. y Burguete, A. (2010). Introducción. En M. González, C. Burguete, A. Mayor y P. Ortiz (coords.), *La autonomía a debate: autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*. Ecuador, Colombia: FLACSO.
- González, M. (2002). Autonomías territoriales con permiso y sin permiso del Estado: análisis comparativo de los procesos autonómicos de Chiapas y Nicaragua. *Revista Antropología Americana*, 38, 211-226.
- González, M. (2010). Autonomías territoriales indígenas y regímenes autonómicos (desde el Estado) en América Latina”. En M. González, C. Burguete, A. Mayor y P. Ortiz (Coord.), *La autonomía a debate: autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*. Ecuador, Colombia: FLACSO.
- Griffiths, T. (1998). *Ethnoeconomics and Native Amazonian Livelihood: Culture and Economy among the Nipóde-Uitoto of the Middle Caquetá Basin in Colombia* (tesis de doctorado). University of Oxford, United Kingdom.
- Kalyvas, S. (2004). La ontología de la violencia política. *Revista Análisis Político*, 52, 51-76.
- Koopman, S. (2014). Making Space for Peace: International Protective Accompaniment in Colombia. En F. McConnell, N. Megoran and P. Williams (eds.), *Geographies of Peace*. New York, USA: I. B. Tauris.
- Londoño Sulkin, C.D. (2004). *Muinane. Un proyecto moral a perpetuidad*. Medellín, Colombia: Editorial Universidad de Antioquia.
- Oslender, U. (2010). La búsqueda de un contra-espacio: ¿hacia territorialidades alternativas o cooptación por el poder dominante? *Geopolítica(s): revista de estudios sobre espacio y poder*, 1 (1), 95-114.
- Pineda, C.R. (1982). Historia y tradición oral en el Bajo Caquetá. El Dueño de la Metalurgia. *Revista Javeriana*, 98 (487), 129-136.
- Ramírez, M.C. (2001). *Entre el Estado y la guerrilla: identidad y ciudadanía en el movimiento de los campesinos cocaleros del Putumayo*. Bogotá, Colombia: COLCIENCIAS-ICANH.
- Rappaport, J. y Dover, R.V. (1996). The Construction of Difference by Native Legislators: Assessing the Impact of the 1991 Colombian Constitution. *Journal of Latin American Anthropology*, 1 (2), 22-45.
- Rodríguez, G.A. (2008). La autonomía y los conflictos ambientales en territorios indígenas. En J. Houghton (Ed.), *La tierra contra la muerte. Conflictos territoriales de los pueblos indígenas en Colombia* (pp. 56-78). Bogotá, Colombia: CECOIN-OIA.
- Serge, M. (2006). Geopolítica de la ocupación territorial de la Nación en Colombia. *Revista Gestión y Ambiente*, 9 (3), 21-27.
- Steiner, C. (2005). *Memories of Violence, Narratives of History: Ethnographic Journeys in Colombia* (tesis de doctorado). University of California, Berkeley, USA.
- Tobón, M. (2010). Animalizar para distinguir. Narraciones y experiencias del conflicto político armado entre la gente de centro. *Revista Colombiana de Antropología*, 46 (1), 157-185.
- Ulloa, A. (2010). Colombia: autonomías indígenas en ejercicio. Los retos de su consolidación. En M. González, C. Burguete, A. Mayor y P. Ortiz (coords.), *La autonomía a debate: autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*. Ecuador, Colombia: FLACSO.
- Ulloa, A. (2010). Reconfiguraciones conceptuales, políticas y territoriales en las demandas de autonomía de los pueblos indígenas en Colombia. *Revista Tabula Rasa*, 13, 73-92.
- Ulloa, A. (2012). Los territorios indígenas en Colombia: de escenarios de apropiación transnacional a territorialidades alternativas. *Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales Scripta Nova*, XIV (418), 1-23.
- Vasco, L.G. (2002). La lucha guambiana por la tierra: ¿indígena o campesina?” En *Entre Selva y Páramo. Viviendo y pensando la lucha india*. Bogotá, Colombia: ICANH.

- Villa, W. y Houghton, J. (2005). *Violencia política contra los pueblos indígenas en Colombia 1974-2004*. Bogotá, Colombia: CECOIN, OIA, IWGIA.
- Villoro, L. (1998). Autonomía y ciudadanía de los pueblos indios. *Revista Internacional de Filosofía Política*, 11, 66-78.
- Whitehead, N.L. (2004). Introduction. Cultures, Conflicts, and the Poetics of Violent Practice. En *Violence*. New York, USA: School of American Research Press.