

UNIVERSITAS
HUMANISTICA

Universitas Humanística

ISSN: 0120-4807

revistascientificasjaveriana@gmail.com

Pontificia Universidad Javeriana

Colombia

Tobón, Marco Alejandro

Cultivar la chagra en tiempos de conflicto. Los protagonistas de la guerra y la Gente de centro. El
trabajo como diferenciador

Universitas Humanística, núm. 66, julio-diciembre, 2008, pp. 155-176

Pontificia Universidad Javeriana

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=79111102005>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Cultivar la chagra en tiempos de conflicto¹. Los protagonistas de la guerra y la Gente de centro². El trabajo como diferenciador.



Marco Alejandro Tobón³

Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonia.
matobono@unal.edu.co

Recibido: 22 de mayo 2008.

Aceptado: 19 de noviembre 2008

¹ Este artículo es producto de la investigación realizada para la tesis de maestría en Estudios Amazónicos de la Universidad Nacional de Colombia.

² Gente de centro o *kigipe muine* en lengua uitoto *ripode*, es la auto-denominación en la que se agrupan las sociedades indígenas asentadas en el medio río Caquetá, estas son: uitotos, muinanes, andokes y nonuyas.

³ Antropólogo de la Universidad de Caldas. Maestría en Estudios Amazónicos. Universidad Nacional de Colombia sede Amazonia. Maestría Estudios Amazónicos Universidad Nacional de Colombia sede Leticia.

Cultivar la chagra en tiempos de conflicto. Los protagonistas de la guerra y la Gente de centro. El trabajo como diferenciador.

Resumen

Este artículo pretende dar cuenta de las relaciones entre las actividades económicas de los pobladores del medio río Caquetá (uitotos, muinanes, andokes, nonuyas) y los modos productivos de la guerrilla de las FARC. Tales relaciones tuvieron lugar en los tiempos de la coyuntura geopolítica derivada del rompimiento de los diálogos de paz entre el gobierno Pastrana y las FARC en el 2002. Recurriendo a recursos descriptivos se pone al descubierto la importancia política que trajo consigo, para la vida indígena local, «trabajar» en medio de la presencia guerrillera y la posterior arremetida del ejército. Se destaca, finalmente, que los encuentros económicos entre la insurrección y los habitantes locales estuvieron mediados no sólo por las maneras distintas de producir la vida social, sino también por una serie de intereses, deseos y subjetividades distintas que, en el marco del conflicto armado, reafirman la condición de los pobladores locales como sujetos culturalmente diferenciados.

Palabras clave: Gente de centro, FARC, actividades productivas, intercambios, diferencia cultural.

Cultivating the “Chagra” in Times of Conflict: The Protagonists of War and the “People in the Center.” Manual Work as a Differentiator

Abstract

This article tries to capture the relationship between the economic activities of the indigenous peoples in the central zone of the Caquetá River (Uitotos, Muinanes, Andokes, Nonuyas) and the means of production of the FARC guerilla. These relations took place in times of the geopolitical juncture stemming from the breakup of the peace dialogues between the Pastrana government and the FARC in 2002. Using descriptive means, the article discovers the political importance for local indigenous life that was created by “working” in midst of the guerilla presence and the following attack by the Colombian army. Finally, the article points out that the economic encounters between insurgency and local residents were mediated not only by the distinct ways of conducting social life, but also by a series of interests, desires and different subjectivities that, in the framework of the armed conflict, reaffirm the condition of local residents as culturally differentiated subjects.

Key words: peoples of the center, FARC, productive activities, interchanges, cultural difference.

Cultivar a roça em tempos de conflito. Os protagonistas da guerra e a «gente de centro». O trabalho como diferenciador

Resumo

Este artigo busca dar conta das relações entre as atividades econômicas dos habitantes do médio Rio Caquetá (uitotos, muninanes, andokes, nonuyas) e os modos produtivos da guerrilha das FARC. Tais relações tiveram lugar nos tempos da conjuntura geopolítica derivada do rompimento dos diálogos de paz entre o governo do presidente Andrés Pastrana e as FARC no ano de 2002. Recorrendo a recursos descritivos, se demonstra a importância política que trouxe, para a vida indígena local, o «trabalhar» em meio da presença guerrilheira e a posterior arremetida do Exército. Destacam-se, por fim, os encontros econômicos que se deram entre a insurreição e as populações locais, intermediadas não somente pelas diferentes formas de produzir a vida social senão por uma série de interesses, desejos e subjetividades distintas que, no marco do conflito armado, reafirmam a condição das populações locais como sendo sujeitos culturalmente diferenciados.

Palavras chave: Gente de centro, FARC, atividades produtivas, intercâmbios, diferença cultural.

Introducción

Hacia 1999 como resultado del panorama político-militar creado por la mesa de conversaciones entre el gobierno de Andrés Pastrana (1998-2002) y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC), algunos frentes guerrilleros lograron prolongarse hasta el medio río Caquetá, territorio de los *kigipe muina* (la Gente de centro). Posteriormente, hacia principios de 2002, con la ruptura de los «diálogos de paz» y la orden gubernamental de la retoma armada de la «zona de despeje» sede de las conversaciones y el inicio de la aplicación del Plan Colombia, se configuró en el territorio de la Gente de centro una coyuntural tensión militar. Estas circunstancias ponen al descubierto que la dinámica de la guerra una vez se extiende a territorios indígenas actúa como un «ordenamiento territorial de hecho» (Villa y Houghton, 2005: 220), que interfiere, inoportunamente, en la vida cultural de las poblaciones locales no combatientes.

Quisiera ubicarme, temporalmente, en aquella situación geopolítica derivada del hundimiento de la mesa de diálogo y describir cómo se manifestaron los tratos y encuentros económicos entre la guerrilla y las poblaciones locales en tal escenario qué, al ser controlado por las FARC como área de retirada y desplazamiento táctico, instó a la Gente de centro a hallar las maneras más convenientes de seguir haciendo su vida junto a la presencia inevitable de los protagonistas de la guerra.

Se podría pensar quizá que este estudio haría parte, con mayor justicia, de una antropología preocupada por la vida económica en las sociedades amazónicas y de ninguna manera tendría que ver con aquellos enfoques dirigidos al estudio de la *Violencia*. Sin embargo tal sospecha no dejaría de ser más que un sesgo conceptual empobrecido en su afán morboso de retratar la «violencia política», los episodios abominables y las crueles carnicerías tan recurrentes en la historia de Colombia. Aquí quisiera subrayar la pertinencia de estudiar el conflicto político armado tomando en cuenta la relación permanente entre los *actores sociales* (grupos en guerra y poblaciones civiles no armadas) y los marcos culturales en los que éstos se inscriben (Krohn-Hansen, 1997). De esta manera me ocupo en pensar cómo el trabajo, es decir, las prácticas mediante las cuales se produce la vida social entre la Gente de centro, dista notablemente de las prácticas del trabajo de la guerrilla y el ejército, reafirmando, en consecuencia, la condición de los pobladores locales como sujetos cultural y políticamente diferenciados.

Llama la atención, de acuerdo con la perspectiva de Das y Kleiman (2000), cómo una situación de conflicto armado logra darle forma a la subjetividad, y por consiguiente, afectar la capacidad de las personas

para encarar su cotidianidad (cf. Bolívar y Flores, 2004). De esta manera, pienso que indagando las prácticas del trabajo local y los intercambios económicos en el escenario del conflicto armado, puedo dar cuenta de las maneras como la población local afrontó y experimentó su encuentro con los actores armados.

Las relaciones que tuvieron lugar en el plano económico entre la Gente de centro y las FARC ponen al descubierto cómo tales relaciones transcurrieron a modo de experiencias localizadas, condicionadas por el modo de vida *indígena* local. Por lo tanto vale la pena no perder de vista las maneras en las que se expresaron las actividades productivas y las relaciones sociales, *la producción de la vida*, en el escenario de la ocupación armada.

Desearía indicar que este artículo se divide en tres partes. En la primera parte expongo cómo fue mi acercamiento, junto con los pobladores del medio río Caquetá, a un tema que despierta tantas sensibilidades como la vivencia del conflicto político armado. De igual modo trato las maneras en las que se manifestaron los trabajos locales, las actividades productivas, en medio de la presencia armada de las FARC y la importancia política que significó no interrumpir el *trabajo* ante la experiencia de convivir junto a *pairikoni* (grupo de hombres armados).

En la segunda parte muestro los contrastes y las tensiones entre los modos de trabajar de la Gente de centro y los de la guerrilla, tomando como referencia etnográfica la práctica de la *minga* o la solidaridad laboral (Gasché y Echeverri, 2003; Gasché, 2007), realizada y convocada tanto por los pobladores locales como por las FARC.

En la tercera parte ilustro los intereses, deseos y expectativas discordantes, o bien, incongruentes, que median los intercambios económicos entre los pobladores locales y los «*guerros*». Propongo de esta manera nombrar tales intercambios como relaciones que descansan en una serie de *ficciones económicas*.

Trabajar en tiempos de conflicto armado

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

Cuando dialogaba con algunas mujeres uitotas y reconstruíamos aquellos momentos en los que las FARC ocupaban su territorio, asunto reservado y cuidadoso⁴, insistían en que en ninguna ocasión suspendieron su trabajo, jamás interrumpieron sus labores de ir a quemar chagra, de ir a cultivar, de salir a *pepiar* (recolectar pepas y frutas).

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

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

A veces la guerrilla era espectadora de la realización de una gran minga local para cultivar una chagra y veían como grupos de hombres, mujeres y niños cargaban semillas de yuca, transportaban baldes llenos de cagüana⁵ y limonada, los hombres intercambiaban su mambe⁶ y cómo

⁴ La antropología colombiana tiene ante sí la responsabilidad impostergable de pensar(se) sobre su actuación en medio de las poblaciones que han experimentado o viven el conflicto armado. El ejercicio etnográfico en tanto actividad sensorial, en tanto vivencia sensible de la que se desprenden los conceptos con los que se piensa, en este caso, el conflicto político armado colombiano, se enfrenta a dos retos visibles: el primero, brindar reflexiones sobre las dificultades de realizar trabajo de campo en circunstancias de creciente militarización y ejecución de planes de guerra; esto quiere decir, hallar razones para legitimar el trabajo etnográfico como espacio amplificador de las voces e ideas eclipsadas por la dinámica de la guerra y su manejo mediático. Segundo, ha sido un hecho recurrente que los conocimientos teórico-metodológicos de la antropología colombiana con los que se enfrenta a la realidad nacional, han desbordado los límites de la disciplina adquiriendo expresiones políticas (Correa, 2006: 37), de ahí que una antropología del conflicto en Colombia será tomada en serio en tanto propuesta teórica y crítica, si acepta de una vez por todas que no está en capacidad de librarse de adquirir expresiones políticas. ¿Cuáles vendrían a ser tales expresiones políticas? Por lo menos salta a la vista una que goza de coherencia y ha adquirido validez en esta historia: ofrecer un pensamiento propositivo hacia el logro de la superación de la guerra por vías políticas, hacia la conquista de una paz negociada.

⁵ Bebida espesa de almidón de yuca endulzada algunas veces con zumo de frutas. Su textura se asemeja a la conocida colada de *maizena*.

⁶ Mambe: Hojas de coca tostadas, pulverizadas y mezcladas con hojas de yarumo (*Cecropia peltata*.) consumidas por los jóvenes y hombres adultos.

todos los implicados en un ambiente casi festivo y rebosante de buen humor cultivaban y trabajaban en la gran chagra recién quemada. En otras ocasiones las FARC contemplaban a hombres trasportando fardos de hojas de yarumo y canastos llenos de hoja de coca para su mambe; otras veces pasaban por una maloca y veían a mujeres cocinando chontaduro y haciendo casabe. Las FARC por lo tanto, vislumbraron a toda una población construyendo su existencia, produciendo su vida social en medio de su presencia armada.

Como aseguraba una mujer uitota: «*uno los veía [a los guerrilleros] por ahí en la chagra, por'ay pasaban mientras yo sacaba mi yuquita, a veces se arribaban y hablaban, o seguían derecho*» (J.S, comunicación personal, 2007). La presencia de la guerrilla, sin embargo, imprimió sobre el territorio planes de control que aun cuándo no truncaron actividades como la cacería y la pesca, los patrullajes y las inspecciones nocturnas resultaban sumamente molestas. Cuando las conversaciones entre el gobierno Pastrana y las FARC se fueron al traste en 2002, la intranquilidad que generó una supuesta acometida del ejército a la zona de despeje, y por lo tanto en el medio río Caquetá, despertó en muchos habitantes locales temor y alarma. Sin embargo, aun cuando hubo un caso de violencia política⁷, tal situación no estampó un terror generalizado en la vida local capaz de alterar las formas diarias de la convivencia familiar y social, como efectivamente ha ocurrido en otras zonas del país y de América Latina⁸.

En Araracuara, medio río Caquetá, las prácticas del trabajo agrícola, doméstico y vecinal, de las cuales no sólo se derivan el sustento, sino que se reproduce la vida cultural, transcurrieron sin entorpecimientos traumáticos, pese al temor de combates armados. Los pobladores tienden a reivindicar sin rodeos su trabajo, sus labores agrícolas, sus actividades culturales en medio de la situación de conflicto armado. Por lo tanto, en las amenazas armadas, en el conflicto, no sólo se adquiere una consciencia del peligro y la muerte, sino que también se persevera en la vida cultural y en la voluntad de no interrumpir los *trabajos*, la producción de la vida (Nordstrom y Robben, 1995:6). Así lo describe una mujer uitota, destacada localmente por ser chagrera abnegada y maloquera laboriosa:

Uno sí sentía miedo por no saber qué iba a pasar. Si iba a llegar ese otro, el ejército, y se enfrentaran y nosotros aquí. Pero así y todo yo me iba a la chagra, de algo teníamos que vivir, había que comer.

⁷ Durante la presencia de las FARC en los territorios indígenas del medio río Caquetá, un hombre uitoto perdió la vida, se ha señalado de responsable a la guerrilla.

⁸ Como ha sucedido, por ejemplo, entre la población de Xe'caj en Guatemala, dónde el conflicto armado moldeó una suerte de «normalización del terror» en el seno de la vida social. (Green, 1995:108). O bien, como ha acontecido en Colombia, en el departamento amazónico de Putumayo, dónde desde 2002 con el avance del Plan Colombia y la extensión criminal del paramilitarismo, el incremento de la violación a los derechos humanos alcanzó cifras alarmantes, en sólo tres años, 2002, 2003 y 2004, fueron reportados más de 187 casos de violencia política contra indígenas (Ver: Villa y Houston: 2005: 186)

Nos íbamos con Chepe⁹ [su hijo] a trabajar, y allá uno pensaba sólo en trabajar, ya como que yo me olvidaba de la situación... Así nos mantuvimos (J.S. comunicación personal, 2007).

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

A estas circunstancias se agrega la crucial labor que cumplieron algunos viejos uitoto, que desde sus diálogos de mambeadero y su posición como *urúki moo* (padre de la gente), lograron aportar, en tal escenario agitado, sentimientos de seguridad y calma a través de sus palabras y su pensamiento. Es así, como un viejo uitoto de Araracuara me decía que ante los hechos de posibles ataques entre guerrilla y ejército él solía pronunciar en su mambeadero junto a sus parientes y vecinos las siguientes palabras:

be kaino	esto es nuestro
ynáka úai,	la palabra de armonía,
nótekue ¹⁰ úai,	palabra de frescura,
karakue úai,	palabra de dulzura,
káracoidi jágiyi,	aliento de vida,
nótekue jágiyi,	aliento de frescura,
karakue jágiyi,	aliento de dulzura,
ynáka jágiyi,	aliento de armonía,
chabenui ¹¹ jágiyi,	aliento de pureza,
aki komuiya úai.	nuestra palabra de vida.
meida ninona katjakíruiri	de qué vamos a tener miedo.
be kaino	esto es nuestro
naimerede juíñoibi úai	palabra de zumo dulce de manicuera ¹²
naimerede kononobi úai	palabra de zumo de caña dulce
komuiya úaidi	así es la palabra de vivir.

⁹ Nombre cambiado.

¹⁰ Cierta planta medicinal. El olor de esta planta está asociado a la frescura.

¹¹ Cierta planta medicinal. El olor de esta planta está asociado a lo puro, a la pureza.

¹² Bebida dulce hecha a base de una especie particular de yuca amazónica.

Estas palabras aluden no sólo a la voluntad de alcanzar sentimientos de seguridad, calma y protección común, sino que también hacen énfasis en la importancia de las labores de labranza de las cuales se derivan los alimentos, la yuca dulce, la yuca para manicuera, las frutas, que a fin de cuentas no sólo aseguran la vida y la palabra de vida, sino también permiten gozar de una palabra (un aliento) y un pensamiento de «dulzura», es decir, de calma, de una existencia libre de penurias, temores y dolores.

De ahí que cobre validez afirmar que continuar haciendo la vida es resistir; esta idea permite entender cómo el conflicto armado viene a ser una experiencia vivida e imaginada a través de las prácticas culturales, lo que Das y Kleiman (2000) llaman la subjetividad, que es justamente la que guía las acciones de los sujetos situándolos en un campo de relaciones de poder (cf. Bolívar y Flores, 2004).

Hacia el segundo semestre del 2003, iniciada ya la retoma del Caguán y la zona de despeje por parte del ejército, arribaron destacamentos de las Fuerzas Armadas al medio río Caquetá. El ejército desató planes de intervención territorial en busca de campamentos guerrilleros, señaló a la población local de auxiliadora de la subversión e impartió control y autoridad en los diferentes asentamientos. Este estado de agitación y zozobra intervino en algunas de las prácticas productivas de la Gente de centro. Es notorio, en consecuencia, cómo la ruptura de los diálogos de paz generó una serie de cambios en las proyecciones territoriales de los grupos armados, incidiendo activamente en la vida local, pues son ahora las fuerzas armadas oficiales las que imponen criterios respecto al uso y control de los territorios (Villa y Houghton, 2005).

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

Una noche salí a pescar con Moncho¹³, y cuándo íbamos por el camino empezamos a oler como rastro de «gente de monte», como huele el cerrillo. Ahí uno se da cuenta que cerca estaba gente, por'ay metidos en el matorral que bordea el camino, ahí se esconden. Yo recordé la historia de mi finada mamá, cuándo me contaba de los peruanos de la Casa Arana, de esos caucheros que se escondían dentro del monte pa' matar. Y como así igualito hacen la guardia y el patrullaje los del ejército... Entoces yo empecé a hablar duro pa' que nos sintieran. Yo preguntaba duro: ¿Y si están armados por qué se esconden, son cobardes o qué? Yo sabía que me escuchaban. En ese momento salieron y nos abordaron pa' interrogarnos. ¿Por qué no pidieron permiso para caminar por aquí?, dijeron. Y yo les dije: ¿por qué tengo que pedir

¹³ Nombre cambiado.

permiso pa' recorrer mi camino?, este es mi lugar de trabajo, por aquí voy a pescar, a conseguir mi comida, este es mi camino. Ahí se quedaron callados mirándonos y nosotros seguimos. Así era muy aburridor ir a pescar, eso uno no podía hacer nada (E.A. comunicación personal, 2007).

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

Pero para el viejo andoke, como lo narra más arriba, la presencia del ejército y sus planes de control, son percibidos a la luz de los recuerdos que se guardan de la crudeza de los caucheros que irrumpieron en sus territorios a principios del siglo XX. La homología entre militares y caucheros armados, no sólo cobra sentido en la simple conexión entre los hechos del pasado cauchero con los eventos actuales de conflicto armado, sino que son concebidos como «gente armada» cuya presencia y control estropean las prácticas del trabajo, y por implicación, la vida social local. Cobra relevancia pensar que la memoria sobre la violencia cauchera, incorpora en el presente los significados sobre cómo se vivió y afrontó el terror de los explotadores de gomas (Pineda, 2003:199), indicando, por lo tanto, que la reconstrucción que la Gente de centro realiza sobre su historia, tiene como referencia una experiencia ininterrumpida de relaciones con hombres armados (Urbina, 2000). Se hace explícito, de este modo, cómo dentro de la experiencia actual del conflicto armado actúan vivamente los contenidos de la memoria, las ideas y las prácticas culturales (Das y Kleiman, 2001: 3).

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

La minga con la guerrilla y la *minga nuestra*

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

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

Sentados mientras mambeaban, hablaban de los procedimientos, las prevenciones y preceptos que deben llevarse a cabo para lograr una planificación exitosa de la minga. En la charla, en la cual no me dejaron estar, pero que me compartieron mientras se trabajaba al otro día en la minga, invocaron el trabajo que el ser creador, *aiñtraima*, realizó al inventar el mundo. En tal trabajo *aiñtraima* aplicó conocimientos, alegría, paciencia, atención, concentración, seguridad. El trabajo del ser creador constituye aquí una suerte de paradigma laboral, ético y moral. Aquella noche también discutieron qué personas irían a trabajar, quienes tenían buena actitud, buen pensamiento, buena disposición. Consideraron con cuidado si entre algunos de los participantes había rencillas o problemas que pudieran traducirse en altercados, y de esta manera, evaluarían las razones para excluir a aquellos que sintieran

animadversión por alguno de los trabajadores. El hombre uitoto que participó en ésta *organización para el trabajo*, recalca que *la ira, la riña, no pueden hacer parte del trabajo*. El tratamiento previo a la minga tiene que asegurar una tarea llena de éxito, de felicidad, de buena voluntad, cumpliendo con los procedimientos requeridos en todo trabajo colectivo. Pues son tan importantes la caguana, el almuerzo, el mambe y el ambil¹⁴ para la minga, como lo son la disciplina, la buena voluntad y la satisfacción de compartir las labores.

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

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

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

se sentía una gran satisfacción el haber logrado una labor sin peleas, sin disgustos, sin iras, sin accidentes, sin errores, pues nadie se hirió, nadie se llenó de peluza, a nadie lo picó majiña [hormiga], nadie fue picado por un animal, hay que dar gracias porque tuvimos una buena labor.

Después de acomodarse el mambe en su boca luego de una generosa mambeada, el gobernador† terminó pronunciando unas palabras que ilustraban el bienestar que genera disponer de caminos apropiados para la Gente de centro: «Si sabemos cuales son nuestros caminos, si cuidamos de ellos, los mantenemos limpios, los mantenemos seguros, libres de peligros, pues son caminos que dan ganas de andar, de vivir, de disfrutar».

¹⁴ Ambil: Extracto de hojas de tabaco de blanda consistencia mixturado con sal de monte que es lamido por hombres, mujeres y niños

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

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

Cuando la guerrilla ocupó el medio río Caquetá, fomentó el trabajo colectivo junto a la *comunidad*. Las FARC convocaban a mingas comunitarias destinadas a desatascar las carreteras y los caminos; mingas para sacar piedras del río y taponar grietas o bien hacer cunetas a las rutas principales; mingas para hacer empalizadas y desbrozar los caminos. En estos trabajos colectivos debían participar todos los habitantes, hombres, mujeres, la religiosa del puesto de salud, la monja del internado, los profesores y el cura.

En un comienzo los trabajos colectivos promovidos por la guerrilla recibieron un relativo beneplácito. Como afirmaba un hombre uitoto: «al principio pues uno veía todo limpio, bien organizadito, y pues eso estaba bien. Pero esos trabajos cansan y uno tiene que hacer también sus cosas» (R.P. comunicación personal, 2007).

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

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

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

Las mingas convocadas por las FARC, distaban notoriamente, en términos de los valores vinculados a la sociabilidad local, con los trabajos colectivos convocados por la Gente de centro. Las mingas elaboradas autónomamente por los habitantes de Araracuara, contaban con una *organización para el trabajo*, ligada a los conocimientos y preceptos culturales. Existe una preparación, con los lineamientos derivados de la palabra de coca y tabaco, sobre lo que debe ser un trabajo revestido de satisfacción y éxito. Más exactamente, la solidaridad laboral entre la Gente de centro, no sólo es una *obra consagrada*, planeada desde principios morales y disciplinarios, sino que es una experiencia cargada de sociabilidad placentera. Algunos estudios han planteado que el trabajo de la minga, en apariencia penoso, se convierte en una vivencia placentera y, en consecuencia, generador de la gratificación sico-social entre los miembros del grupo (Gasché y Echeverri, 2003; Gasché, 2007).

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

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

En el día uno va a trabajar a la chagra, al río, al monte, en el día uno suda, hace esfuerzo, está caliente. Ya por la tarde, por la noche, uno se baña, se refresca, se sienta a mambear con la satisfacción de haber trabajado en el día, y con los compañeros nos ponemos a hablar, a chupar ambil, a mirar el trabajo que se hizo en el día, dialogamos y pensamos hasta que ya nos llega la hora de ir a descansar (L.N. comunicación personal, 2007).

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

La percepción de los pobladores es que tanto la guerrilla como el ejército, «sólo trabajan de día, tiene un pensamiento para el día. Por la noche se ponen a patrullar, a dormir o a recorrer monte, como los animales. Nosotros tenemos un pensamiento de día y de noche» (E.A. comunicación personal, 2007).

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

Así se tiene que los espacios de encuentro y de acceso de los grupos armados se ajustaban a los «espacios calientes»: caminos, chagras, solares -exteriores de la casa-, rastros, puerto del río y algunos tramos de los ríos pequeños, tiendas. Mientras que los espacios a los que no tenían acceso los grupos armados, constituyen «espacios fríos»: mambaderos, casas, cocinas -interiores de las malocas, fogones, algunos tramos de los ríos.

El contenido de las interacciones entre la guerrilla y los pobladores de Araracuara muchas veces versaba sobre asuntos económicos. Las actividades productivas de la guerrilla, y el control normativo que a

éstas estaba ligado, entraron en estrecha interacción con las actividades productivas y el modo de vida de la Gente de centro. En algunas circunstancias las FARC compraban plátano, yuca o fariña a alguna de las chagreras del lugar. En otros momentos se requería sacar madera y la guerrilla le pagaba a algún poblador para dicha tarea. Algunos pescadores locales inmovilizados por falta de gasolina, recurrían a la guerrilla «para que facilitaran un galoncito». Las FARC desempeñaron tareas de regulación económica y participaban con dinero y mercancías en el modesto mercado local. Las relaciones económicas están mediadas generalmente por deseos ligados al beneficio propio, al provecho familiar, a intereses colectivos y recíprocos, o bien a deseos atados a lo religioso o a lo político. Entre la guerrilla y las poblaciones del medio río Caquetá, los encuentros económicos entre unos y otros se vieron signados por deseos, intereses y expectativas dispares y en muchas ocasiones inconciliables. Como mostraré a continuación, los habitantes asumieron los intercambios con la guerrilla como una oportunidad económica circunstancial, mientras la guerrilla, ostentando su autoridad armada, estaba entendiendo quizá, equivocadamente, tales relaciones como vínculos de confianza que avivaban un supuesto respaldo popular.

Las ficciones económicas entre la guerrilla y la Gente de centro

Para pensar las relaciones que sostuvieron las FARC con la Gente de centro, sin haber estado allí presenciándolas, recurrí a la oportunidad que me brindaban los pobladores locales al compartirme su memoria sobre aquellas relaciones vividas con la guerrilla. A través de los diálogos con algunos hombres y mujeres uitotos, andokes y muinanes, y en algunas ocasiones en charlas con pobladores no indígenas que llevan décadas viviendo en la región, logramos actualizar y reconstruir lo que había sido aquella experiencia de convivir con las FARC.

La tarea no es simple ya que con cada una de las personas con las que dialogué se dibujan episodios cotidianos disímiles, a veces narrados como hechos circunstanciales aislados impregnados en ocasiones de sentimientos de simpatía, rechazo o bien de indiferencia ante la guerrilla.

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

Las relaciones económicas entre la guerrilla y la población local descansaban en modos productivos diferentes, en maneras discordantes de trabajar y producir la vida social. Sin embargo, las distancias entre el trabajo indígena local y el trabajo de la guerrilla no implican necesariamente un desencuentro insalvable. Las interacciones económicas experimentadas entre la Gente de centro y las FARC muchas veces estaban mediadas por intereses circunstanciales que movilizaban autónomamente a uno u otro de los agentes involucrados. Sobre tal asunto tuve la oportunidad de escuchar a una mujer uitoto de Araracuara, ésta recalcaba mientras manoteaba:

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

No resulta disparatado pensar que ante los azarosos destinos del conflicto político armado que permitieron que las FARC llegaran hasta el medio río Caquetá, los pobladores locales no dudaran en participar en aquellas relaciones económicas que traían una fortuita afluencia de intercambios. En la vida económica del medio río Caquetá, pese a la práctica de la horticultura de tumba y quema, la caza, la pesca y la recolección, son evidentes, a su vez, los grados de dependencia económica sobre algunas mercancías (hacha, machete, aceite, sal, jabón, entre otros). Por tal situación estructural de sujeción desigual al mercado, es que la participación económica de la guerrilla en la vida regional debe entenderse como una incursión histórica más de aquellos que, provistos de mercancías y dinero, implantan un escenario ineludible para la interacción económica. De esta manera los encuentros y tratos económicos entre la guerrilla y algunos de los habitantes locales se llevan a cabo justamente como una oportunidad de participar, dada la necesidad de acceder a mercancías indispensables, en inesperados trabajos y actividades de intercambio. Este hecho se prueba en el relato de un habitante no indígena del corregimiento de Puerto Santander –departamento del Amazonas, a la otra orilla del río Caquetá frente a Araracuara – cuando afirmaba:

Cuando los guerros hicieron presencia en la zona, se veía la plata, había plata. En aquel tiempo se trabajaba con coca, con minería y todas, o bien, la mayoría de personas tenían dinero, o por lo menos, algo que gastar. Mientras que con ésta gente [el ejército] ya no hay nada que hacer, no hay dinero, esto mantiene solo, aburrido. (P. comunicación personal, 2007).

No resultaría acertado pensar los arreglos económicos entre la guerrilla y la Gente de centro como una simple y desnuda transacción económica, pues tales relaciones muchas veces arrastraban consigo una serie de obligaciones contraídas –e incomprendidas–, lo que quiere decir que los acercamientos económicos entre algunos pobladores y la guerrilla estuvieron revestidos de deseos, intereses y significados muchas veces asumidos de maneras distintas e incompatibles entre sí. En las relaciones económicas quienes participaban no se granjeaban un mero beneficio voluntario, pues tales tratos económicos ofrecían una invitación a participar en relaciones sociales que, tanto la guerrilla y la población local, entendían de maneras distintas. Los pobladores indígenas tenían ante sí la oportunidad de solventar algunas de sus necesidades económicas intercambiando o vendiendo productos a la insurgencia, pero desaprobaban los compromisos que tales relaciones podrían suponer en contravía de su propia autonomía. Las relaciones económicas entre guerrilla y algunos pobladores, por consiguiente, llevaban aparejadas consecuencias sociales para la vida loca y la autonomía, pues los tratos con una autoridad armada muchas veces significaban enfrentarse a obligaciones inaceptables derivadas de aquellos.

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

Un día arrimaron los guerros a la casa y me dijeron: «Mire, le vamos a dejar este mercado», ¡un montón de bultos de mercado, mano!, «para que lo cuide un tiempito, y si quiere pues coja de ahí lo que necesite». Y uno viendo todas esas cosas, toda esa comida, ¡hump!, yo le dije a la mujer y a los hijos que no se pusieran a tomar cosas de ahí, que esa comida no era de nosotros. ¡Pero uno también necesitando mano! Pues como era tanta comida, uno ya pues pensaba que si sacaba algoito pa la comida no se darían cuenta, pero es que...*esos favores serán siempre cobrados* (R.P, comunicación personal, 2007).

Cabe recordar que las FARC, durante su temporada de ocupación en el medio río Caquetá (1999-2003), desempeñaron tareas de regulación económica, manejaban gran parte del comercio, cobraba impuestos a los mineros, a los comerciantes, cobraba gramaje (impuesto a la pasta de cocaína) a comerciantes en otros lugares del río, controlaba la pesca, la extracción de madera, el combustible, el ingreso y salida de personas, las vías de acceso. Este control sobre las actividades económicas asociadas al mercado se encontraban ligadas, a su vez, a su ejercicio como autoridad armada. Las funciones de reguladora económica en la región y de autoridad armada, revestía a la guerrilla de

facultades jurídicas con las que atendía problemas comunitarios, y de paso, se consolidaba como una instancia normativa que, suplantando la figura legítima del cabildo, oficiaba como la fuerza que arbitraba sobre los asuntos domésticos.

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

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

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

La guerrilla estaba provista de mercancías y bienes, mientras la Gente de centro que no las produce, asumía los costos en fuerza de trabajo y establecía relaciones con la guerrilla para obtenerlas, bien sea a través de empleos, intercambios o trueques. Esta tensión económica no

escaparía a la naturaleza de las relaciones que se establecieron entre las FARC y los pobladores y, por lo tanto, serían determinantes para entender la manera como el conflicto transcurrió localmente, cómo el conflicto se localizó.

A veces la guerrilla regalaba mercado, o como decía un hombre uitoto citado más arriba, *dejaba mercado en la casa para cuidarlo y que tomara lo que necesitara*, otras veces hacía favores suministrando gasolina, herramientas y algunos bienes primarios (aceite, jabón). Pero quizá lo más importante es que estos intercambios no descansaban en una reciprocidad perfecta, en ningún altruismo desinteresado, tampoco en una generosidad caritativa. Quizá lo más importante en estas relaciones económicas, era la contraprestación que esperaba la guerrilla, o como me dijo el hombre uitoto: «esos favores serán siempre cobrados».¹⁵

La guerrilla en Araracuara, con los favores económicos que decidía realizar, quizá pretendía lograr un grado de compromiso entre la población local, pues como todo ejército armado, ésta requiere, dentro de la dinámica de la guerra, respaldo y lealtad popular. Muchos habitantes del medio río Caquetá, afirmaban que: «recibir favores a la guerrilla era quedarse pensando en cuándo volverían después a decirme que los ayude en tal cosa, en ir a tal lado, en guiarlos por tal lugar, en ayudarlos con otras cosas»¹⁶ (R.P. comunicación personal, 2007).

En muchas ocasiones escuché a hombres uitoto que con gracia recordaron lo que ellos llamaban «la vacuna a la guerrilla». Decían que la guerrilla *tenía pa'dar*, y precisamente, ante su histórica sujeción al mercado, algunos pobladores vieron en la guerrilla una opción expedita para obtener alguna mercancía indispensable. Un ejemplo elocuente de estos hechos fue la vez que la guerrilla iba en un deslizador por el río Caquetá y de una orilla lejana fueron llamados por un hombre uitoto, que levantaba un galón y ondeaba un pañuelo. La guerrilla llevaba prisa y detenerse sería inoportuno. Pero se cuenta que vieron a aquel hombre llamar con tanta insistencia que decidieron arrimar. Cuando llegaron para averiguar los apremios de aquel llamado, el hombre les pidió un galón de gasolina para su pequeño motor y así poder continuar en su diminuta canoa.

¹⁵ Como explica Bourdieu (1991:206), las contraprestaciones por los dones o los favores, muchas veces se entregan bajo «formas típicamente simbólicas de testimonios de gratitud, homenajes, respeto, obligaciones o deudas morales».

¹⁶ Continuando con Bourdieu (1991: 211), se entiende cómo la redistribución de mercancías, los favores o lo dones «serían perfectamente absurdos si no tuvieran por efecto transmutar la naturaleza de la relación social entre los agentes o los grupos que se encuentran involucrados». Por lo tanto, estos procesos, o ciclos de consagración como los llama Bourdieu, «tienen por efecto realizar la operación fundamental de la alquimia social, transformar unas relaciones arbitrarias en relaciones legítimas, unas diferencias de hecho en distinciones oficialmente reconocidas».

El hombre uitoto que me narraba estos hechos me decía:

Los guerrilleros decían que el trabajo con los indígenas es muy difícil, pues en otras zonas los campesinos compartían su remesa, antes les daban comida. Pero entre los paisanos era todo lo contrario, antes eran los uitoto quiénes vacunaban a la guerrilla, jajaja¹⁷ (R.R. Hombre uitoto. Araracuara. 2007)

El asunto es que en un escenario enmarcado dentro de las proyecciones territoriales de los protagonistas de la guerra, los ineludibles intercambios de la población local con la guerrilla, corren el riesgo de ser vistos, o ser confundidos, como compromisos adquiridos con la insurrección; pero quizá lo más arriesgado, era que los intercambios económicos suponían, muchas veces, enfrentarse a la exigencia de parte de alguno de los ejércitos de recibir retribuciones sociales o políticas¹⁸.

Después de lo anterior, me inclino a pensar que las interacciones económicas vividas entre las FARC y la Gente de centro estuvieron mediadas por expectativas e intereses que cada parte juzgaba y valoraba a su propia manera. De este modo, resulta pertinente pensar que las relaciones entre la guerrilla y los habitantes del medio río Caquetá, pusieron en juego un conjunto de reivindicaciones y concesiones confusamente reconocidas. Algunos guerrilleros quizá creyeron que estrechaban un incipiente vínculo de confianza al dispensar algunos favores y necesidades, pero para los pobladores eran hechos circunstanciales que en *algún momento serán cobrados*. La Gente de centro, por su parte, muchas veces concibió su relación con la guerrilla como una exclusiva ruta de acceso a bienes y mercancías.

Las relaciones económicas entre las FARC y algunos pobladores locales se formularon sobre razones dispares. Esto es justamente lo que llamo las ficciones económicas basadas en concesiones y reivindicaciones reconocidas a medias. Relaciones mediadas por propósitos y motivaciones incompatibles. Cobra validez afirmar, en consecuencia, que tanto las FARC desde su posición de autoridad armada, como la población local desde su condición de sujetos culturalmente diferentes, actuaron bajo intereses, deseos y expectativas distintas, lo que demuestra, de acuerdo con Villa y Houghton (2005:118), que la diferencia cultural indígena, en este caso vista a través del modo de vida y las prácticas autónomas de producción económica, hace parte de la estrategia política mediante la cual los pueblos indígenas persisten y definen su posición en medio de poderes militares, económicos y políticos externos.

¹⁷ Los antropólogos, biólogos, funcionarios y otros visitantes, como la guerrilla, no se encuentran exentos de formular las relaciones con la «comunidad» sobre la base de principios económicos.

¹⁸ Retomando nuevamente a Bourdieu, resulta válido pensar que «se posee para dar. Pero también se posee al dar. El don que no es restituido puede convertirse en una deuda, una obligación duradera; y el único poder reconocido, el reconocimiento, la fidelidad personal o el prestigio, es el que uno se asegura cuando da» (1991: 212).

Consideración final

Reviste importancia pensar que los uitoto, muinane, andoke y nonuya del medio río Caquetá experimentaron la presencia de las FARC en su territorio, y a la vez, los avatares del conflicto político armado, mediante el uso cotidiano de sus prácticas culturales, mediante el uso de sus prácticas de *trabajo* y socialidad, configurando así toda una relación con la guerrilla vivida a través de su propia subjetividad, de sus propios contenidos culturales que actuaron como orientadores de sus prácticas (Das y Kleiman, 2000).

En el plano económico, las acciones que los pobladores establecieron con la insurrección sacan a la luz su condición de sujetos políticos diferenciados que participaron de acuerdo a sus marcos culturales, de acuerdo a su modo de vida. Es aquí donde cobra sentido pensar que las relaciones entre la guerrilla y algunos habitantes locales, transcurrieron a modo de experiencias localizadas. Relaciones, intercambios y experiencias que no escaparon a las influencias del modo de vida local, a la racionalidad del sistema económico amazónico propio de la Gente de centro.

Bibliografía

Bolívar, I. y Flores, A. 2004. «La investigación sobre la Violencia: Categorías, Preguntas y Tipo de Conocimiento». *Revista de Estudios Sociales* 17: 32-41.

Bourdieu, P. 1991. *El Sentido Práctico*. Madrid. Taurus.

Correa, F. 2006. «Interpretaciones antropológicas sobre lo “indígena” en Colombia». *Universitas Humanística*, 62:15-41

Das, V. y Kleinman, A. 2000. “Introduction”. En: V. Das, A. Kleinman, M. Ramphele, P. Reynolds (Eds.) *Violence and Subjectivity*. 1-18. 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*. Faculty of Political and Social Science of the New School for Social Research in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy. New York.

Espinosa, N. 2006. *Política de vida y muerte. Apuntes para una gramática del sufrimiento de la guerra en La Sierra de La Macarena*. Investigación no publicada. Bogotá, Maestría en Antropología Social. Universidad Nacional de Colombia.

Gasché, J. y Echeverri, J. A. 2003. *Sociodiversidad Bosquecina: Un acercamiento desde un enfoque de una sociología comparativa*. Investigación o publicada. Leticia Instituto de Investigaciones Amazónicas, IMANI, Universidad Nacional de Colombia se; Iquitos, Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana, IIAP.

Gasché, J. 2007. *Notas de las sesiones del Seminario sobre Sociodiversidad Bosquecina*. Investigación no publicada. Leticia, Maestría en Estudios Amazónicos. Universidad Nacional de Colombia sede Amazonia.

Green, L. 1995. "Living in a state of fear", en: C. Nordstrom y A. Robben (eds.) *Fieldwork under Fire. Contemporary studies of violence and survival*. 105-128. Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press.

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

Krohn-hansen, Christian. 1997. "Review: The Anthropology and Ethnography of Political Violence". *Journal of Peace Research*, Vol. 34, No. 2: 233-240.

Nordstrom, C. and Robben. A. (eds). 1995. *Fieldwork under Fire. Contemporary studies of violence and survival*. Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press.

Pineda, R. 1993. *La Casa Arana (1902-1932). Un enfoque etnohistórico del proceso extractivo del caucho en el Amazonas colombiano*. Bogotá. Tesis de Maestría en Historia. Facultad de Humanidades, Departamento de Historia. Universidad Nacional de Colombia.

Urbina, F. 2000. «Un rito para hacer la paz. ¿Por qué los uitotos hacen baile de karijona?» Manuscrito corregido y complementado que sirvió de material bibliográfico para el curso *Mito, rito y arte rupestre en el río Caquetá*, que tuvo lugar durante el mes de septiembre de 2008 en la Maestría en Estudios Amazónicos, Universidad Nacional de Colombia sede Amazonia. Una versión anterior de este artículo se encuentra en: *Religión y Etnicidad en América Latina*. 1997. Instituto Colombiano de Antropología, II vol., Bogotá, 1997, págs. 79-127.

Villa, W y J Houghton. 2005. *Violencia política contra los pueblos indígenas en Colombia 1974-2004*. CECOIN – OIA – IWGIA. Bogotá.