

Dossier

Gramáticas de la (¿post?) violencia:
identidades, guerras, cuerpos y fronteras

Metamorfosis trágica en la Amazonia colombiana: El cuerpo en los juegos de la guerra y la paz

*Marco Tobón*¹

¹ Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas,
Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Campinas/SP, Brasil

Resumen

En noviembre de 2016, después de más de 53 años de enfrentamiento armado, la guerrilla de las FARC (Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia) y el Estado colombiano pactaron el fin de una de las guerras más dolorosas de América Latina. Entre los cuerpos que combatieron en la guerra se encontraban cuerpos indígenas, y entre estos, indígenas de la Amazonia colombiana, algunos pertenecientes a los pueblos murui-muina, nonuya, muinane y andoke. Desde la perspectiva de estos pueblos, hacer la guerra supone admitir la transformación del cuerpo, tornarse otro, dejar de ser, perderse o metamorfosearse. Siguiendo esta perspectiva, este artículo busca responder, invocando los métodos etnográficos, dos interrogantes: el primero, ¿cuál es el tratamiento social dado a algunos jóvenes indígenas que, por diferentes razones, ingresaron a los grupos armados, guerrilla o ejército? Y el segundo: luego del acuerdo de paz, ¿cómo son recibidos los jóvenes indígenas guerreros que vuelven al territorio sin armas?

Palabras clave: Pueblos indígenas amazónicos; metamorfosis trágica; guerra; paz; curación.

Metamorphose trágica na Amazônia colombiana: O corpo nos jogos da guerra e da paz

Resumo

Em novembro de 2016, depois de mais de 53 anos de confronto armado, a guerrilha das FARC e o Estado colombiano pactuaram o fim de uma das guerras mais dolorosas da América Latina. Entre os corpos que combateram na guerra se encontravam corpos indígenas, entre eles, indígenas da Amazônia colombiana, alguns pertencentes aos povos murui-muina, nonuya, muinane e andoke. Desde a perspectiva destes povos, fazer a guerra implica admitir a transformação do corpo, tornar-se outro, deixar de ser, perder-se ou metamorfosear-se. Seres submetidos às tiranias da predação. Retomando esta perspectiva, este artigo responderá, invocando os métodos etnográficos, duas perguntas: qual é o tratamento social dado a alguns jovens indígenas que, por alguma razão, ingressaram em algum grupo armado, guerrilha ou exército? E, depois do acordo de paz, como são recebidos de volta aos territórios indígenas os jovens guerreiros que se desarmaram?

Palavras-chave: Povos indígenas amazônicos; metamorphose trágica; guerra; paz; cura.

Tragic Metamorphosis in the Colombian Amazon: The Body in the Games of War and Peace

Abstract

In november 2016, after more than 53 years of armed confrontation, the FARC guerrillas and the Colombian State agreed on the end of one of the most painful wars in Latin America. Among the bodies that fought in the war were indigenous bodies, among them, indigenous people from the colombian Amazon, such as some belonging to the murui-muina, nonuya, muinane and andoke. From the perspective of them, making war supposes to admit the transformation of the body, to become another, to stop being, to lose or to metamorphose. They are submitted to the tyranny of predation. Taking this perspective, this article will answer, by invoking ethnographic methods, two questions: what is the social treatment given to some young indians who, by some reason, joined an armed group, guerrilla or army? And, after the peace agreement, how these young indigenous are going to be receive at their territory when they return unarmed?

Keywords: Amazonian indigenous peoples; tragic metamorphosis; war; peace; healing.

Metamorfosis trágica en la Amazonia colombiana: El cuerpo en los juegos de la guerra y la paz

Marco Tobón

Introducción

Compadre, la guerra es un vértigo, una locura, una insensatez, y los hombres más benévolos se vuelven bestias feroces.
Carta de Luis Lleras a Rufino J. Cuervo, 11 de julio de 1884, seis días antes de la batalla de La Humareda.

Para los pueblos murui-muina, andoque, muinane y nonuya, habitantes del medio río Caquetá, en la Amazonia colombiana, los grupos armados son vistos como “gente de monte”, jatiki imaki, “animales de monte”, que visten camuflado, tienen un olor y unos rasgos físicos y morales específicos. Esta idea es coherente con la concepción, presente en muchos pueblos amazónicos, de que los cuerpos constituyen instrumentos diferenciadores, lo que supone a su vez la posibilidad de su transformación, de tornarse otro, dejar de ser, perderse o metamorfosearse. En últimas, animalizarse incorporando los atributos, o las “ropas”, en palabras de Viveiros de Castro (1996), que caracterizan las otras exterioridades animales. El cuerpo se torna así lugar de enunciación desde el cual se nombra y se interpreta el mundo, campo en el que se construyen los significados del “yo” y el “nosotros”. En esta perspectiva es válido preguntarse por el tratamiento social dado a algunos jóvenes indígenas que, por diferentes razones, ingresaron a algún grupo armado, guerrilla o ejército, metamorfoseándose en animales, vistiendo camuflado, asumiendo otros comportamientos, consumiendo otras sustancias, otros trabajos, otras reglas colectivas y simbólicas. Y, luego del acuerdo de paz entre la guerrilla y el Estado, ¿cómo son recibidos los jóvenes indígenas guerreros que vuelven al territorio indígena, que se desarmen? La respuesta a estos interrogantes adquieren especial interés ahora que el Acuerdo de Paz transita una tortuosa y difícil implementación,¹ no sólo por la hostilidad creciente de un sector político, que se opone al contenido político de lo pactado, sino por las alteraciones, los ataques y dilaciones que el acuerdo de paz sufrió en el Congreso de la República.

Para otorgarle respuesta a los interrogantes formulados mostraré, inicialmente, cómo el cuerpo, en tanto territorio de la subjetividad y la emocionalidad, mediador de la construcción de relaciones sociales, es campo de disputa en la guerra y, a su vez, disputado por la red de afectos y desafíos colectivos indígenas.

¹ El Acuerdo de Paz entre el gobierno de Juan Manuel Santos y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia – FARC–, fue firmado inicialmente el 23 de septiembre de 2016. Por insistencia del gobierno y sus delegados en la mesa de conversaciones de paz en La Habana, Cuba, el Acuerdo de Paz fue sometido a un plebiscito, que tuvo como resultado, por una mínima diferencia, la victoria del NO al Acuerdo. Luego de reuniones con algunos representantes de la campaña por el NO y algunas modificaciones al contenido de lo pactado, el presidente Juan Manuel Santos y el comandante de las FARC, Rodrigo Londoño, firman el nuevo acuerdo el 24 de noviembre de 2016, enviado ese mismo día al Congreso para ser ratificado. Luego de casi dos años de ratificado el Acuerdo de Paz, éste ha sido sometido a una serie de cambios ajenos a lo pactado, obstrucciones a las reformas consagradas e incumplimientos, que han hecho sentirse, a las bases guerrilleras y algunos comandantes insurgentes, totalmente engañados. El 17 de junio de 2018 se realizó la segunda vuelta para las elecciones presidenciales, disputadas entre Iván Duque –representante de la extrema derecha impulsada por el ex-presidente y senador Álvaro Uribe Vélez, abiertos enemigos de los acuerdos de paz– y Gustavo Petro, representante del movimiento Colombia Humana, quien recibió el apoyo masivo de movimientos sociales, iniciativas populares y otras agrupaciones políticas. El resultado arrojó la victoria de Iván Duque, lo que anuncia nuevos desafíos para los desenlaces de la implementación de la paz en Colombia.

La guerra necesita cuerpos (sujetos) para ponerse en marcha, así como la vida social indígena necesita de cuerpos que la reproduzcan y la defiendan. En consecuencia, el cuerpo, en tanto condición necesaria para la manifestación histórica de cualquier movilización colectiva, se torna en sí mismo un escenario de conflicto. Luego expondré la existencia de formas de reintegración cultural con los jóvenes indígenas que fueron a la guerra, las cuales, a mi modo de ver, forman parte de un proceso autónomo de humanización. Esto supone admitir que la reincorporación de la guerra es entendida como un proceso de liberación de los atributos animales, una suerte de des-animalización mediante procedimientos culturales. Esta discusión, finalmente, me conduce a pensar en los modos cómo se construye la idea de paz en lo local, en los territorios indígenas, de cara al agitado contexto político nacional de post-acuerdo.

El cuerpo en los dramas de la Historia

Las dificultades logísticas y de seguridad para ir hasta los jóvenes que estuvieron militando en algún grupo armado,² especialmente quienes vivieron bajo condiciones de clandestinidad en las FARC, me condujeron a dialogar exclusivamente con quienes experimentaron en el pasado algún vínculo de militancia con alguno de los bandos de la guerra. Además, el trabajo de campo etnográfico, dividido en dos fases, se realizó inicialmente entre julio y diciembre de 2013 en la región del medio río Caquetá (momento en el que no se había decretado un cese al fuego entre los protagonistas de la guerra); y la segunda fase, entre enero y marzo de 2016 (cuando la firma del acuerdo de paz era irreversible), no sólo en los territorios indígenas, también en la ciudad de Leticia-Amazonas. La gestación de este artículo, por lo tanto, caminó simultáneamente con las experiencias del proceso de paz (2012-2017). Puedo afirmar, en consecuencia, que la idea de este manuscrito nació en tiempos de guerra y concluye en los tiempos de la implementación tortuosa del Acuerdo de Paz.

Por lo tanto, la dificultad de no lograr hablar con algunos de los combatientes indígenas que dejan la guerra, no quiere decir que no compartiéramos ideas y reflexiones con los familiares, parientes y amigos de aquellos ex-militantes que se encuentran en las llamadas zonas transitorias de normalización, territorios de concentración y desarme de las tropas guerrilleras. Esta dificultad reveló que ingresar a uno de los bandos en confrontación es una experiencia multidimensional. Es decir, la guerra, como lo expone Theidon (2004), entre indígenas quechua-hablantes peruanos que vivieron los crueles enfrentamientos entre la guerrilla de Sendero Luminoso y las fuerzas militares estatales, es una experiencia que envuelve la vida de un sujeto consigo mismo, la de su familia, la vida de la comunidad, las relaciones con los seres creadores o espirituales; la vida regional y entre la sociedad y el Estado (2004:254). Meterse a hacer la guerra, por decirlo de algún modo, nos habla de la relación entre las vivencias de los sujetos y su sociedad, o bien, entre los dramas históricos con los que se deparan los sujetos y, por implicación, la sociedad a la que pertenecen. Por lo tanto, el enfoque que he decidido privilegiar es el que se pregunta por los tratamientos culturales, los interrogantes compartidos sobre el hecho de ver a los hijos, sobrinos, nietos, amigos, participar directamente en los desenlaces de la guerra en los propios territorios amazónicos. En consecuencia he optado por dialogar con el enfoque adoptado por Castellanos (2011:26) en su análisis de las formas de movilización armada. Esto es, pensar el espacio de las relaciones sociales, simbólicas e histórico-culturales en el que se hallan inmersas las experiencias individuales -y a las que me he aproximado etnográficamente-, de tal modo que pueda hacerse comprensible la mirada estructural-macro de la guerra con la narración y la experiencia subjetiva.

² En este trabajo, se entiende a los “jóvenes”, de acuerdo a algunas nociones locales indígenas, como aquellas personas que, más allá de una clasificación etaria, aún no han construido su propia casa junto a un cónyuge, que aún no han realizado su propia chagra, que no disponen de su propio mameadero o que no siembran su propia coca ni su propio tabaco.

El reclutamiento indígena en la guerra sostenida entre las FARC y el Ejército es una realidad inocultable. Del total de guerrilleros de las FARC (10.015), el 18% se reconoce como indígena (CARACTERIZACIÓN COMUNIDAD FARC-EP, 2017). En la región del medio río Caquetá, específicamente, según advierte el Plan de Salvaguarda del Pueblo Uitoto, capítulo Araracuara,³ uno de los hechos que más impacta y debilita la vida cultural indígena es el ingreso de jóvenes a los grupos armados, legales o ilegales. Dicho documento señala que, de un total aproximado de más de 1.700 personas, entre los años 1980-2012 se registraron 30 ingresos de jóvenes a las FARC y 19 a las Fuerzas Armadas oficiales (Plan de Salvaguarda Pueblo Uitoto, 2012:48).

Hablar sobre estos jóvenes indígenas que participaron en la guerra requiere admitir, inicialmente, una condición inexorable: la corporalidad de la memoria en la guerra. Esto supone admitir que la guerra, en tanto experiencia social, se inscribe en el cuerpo, es decir, en las relaciones sociales. La guerra requiere, consume y produce cuerpos, que son inevitablemente afectados, moldeados, preparados para ser expuestos ante dramas mediados por hechos violentos que, finalmente, son determinantes en las experiencias que orientan el ser y el sentir en el mundo. Pero la guerra no sólo se inscribe en los cuerpos de quienes la ponen en marcha; por nuestra condición de criaturas sociales, la guerra también afecta los cuerpos de aquellos con los que sostenemos redes de afectos y vínculos culturales. De ahí que los cuerpos que hacen la guerra, volcados a vivir junto a la amenaza permanente de muerte o, de hecho, muertos en combate, o aquellos desaparecidos y sepultados anónimamente, constituyan dolores y lutos vivos en los otros (familiares, amigos, colegas) que aún los sienten y los recuerden. Aquí queda al descubierto una disputa por los cuerpos entre dos proyectos histórico-políticos diferentes: el proyecto bélico de quienes necesitaron de cuerpos para hacer la guerra, y el proyecto indígena, que requiere de cuerpos que participen de movilizaciones colectivas, libres de los juegos luctuosos armados, como por ejemplo, el hecho de reproducir la vida cultural en los territorios.

El cuerpo -los cuerpos- por lo tanto, condición necesaria de todo ejército, se torna en las guerras un campo en el que no sólo se inscriben diferentes referentes sociales, afectivos, culturales; también un campo en el que son producidos nuevos vínculos colectivos, en el que se despliegan capacidades, se crean nuevas concepciones sobre su historia vital, sobre su lugar en el mundo. Los ejércitos en confrontación, vale afirmarlo, están formados por cuerpos guerreros multidimensionales, por sujetos atravesados por experiencias diferentes, entre ellas, las experiencias de la guerra, capaces de repercutir en las emociones, en la memoria, en los otros cuerpos que participan de su multidimensional red cultural de afectos.

El conflicto armado colombiano, extendido desde el año 2000 hacia el medio río Caquetá, ha expuesto a una generación de jóvenes indígenas amazónicos al riesgo de involucrarse en nuevos dramas históricos. La dinámica de la confrontación armada entre guerrilla y ejército en la región amazónica creó las posibilidades objetivas para la participación de los cuerpos indígenas en la guerra. No obstante, para ello también es necesario la existencia de disposiciones guerreras en dichos cuerpos, de posibilidades de realización de una libido agonística, es decir, de disposiciones subjetivas para la guerra (Castellanos, 2011:25).

Es un arduo desafío entender cómo se forman o consolidan estas disposiciones subjetivas para la guerra. Aun reconociendo las dificultades de esclarecer estas circunstancias, me aventuraré a una explicación tentativa. Es innegable el hecho de que los jóvenes indígenas fueron invitados o seducidos por los grupos armados para enlistarse en la vida guerrera, esto pese a que las mismas organizaciones indígenas, en cabeza de la organización indígena CRIMA⁴, solicitaron oficialmente a las FARC y al ejército no realizar

³ Los Planes de Salvaguarda son documentos de política pública elaborados por las organizaciones indígenas que han sufrido la violación de sus derechos, producto de las acciones derivadas del conflicto armado. Estos Planes de Salvaguarda son respuesta a la orden dada por la Corte Constitucional de Colombia, mediante el auto 004 de 2010, al gobierno nacional con el propósito de formular planes de garantía y defensa de derechos en más de 34 pueblos indígenas víctimas de desplazamiento armado y riesgo a su existencia, física y cultural.

⁴ CRIMA: Consejo Regional del Medio Amazonas.

reclutamientos en sus territorios⁵. Sin embargo, estas solicitudes explícitas no tuvieron el poder disuasivo esperado, ante la existencia fáctica de un “mercado de la violencia” y de la guerra, que valoriza y reclama el capital agonístico (la valentía, la capacidad de acción, la agilidad física, la intrepidez) de la “mano de obra juvenil (Kalulambi, 2003; Dowdney 2002 apud Castellanos, 2011:31).

La participación política armada -más allá de las diferencias ideológicas- y la construcción de enemigos a los cuales enfrentar exhiben marcos morales comunes a la masculinidad, la heroicidad, el servicio, la osadía, la autonomía; estas cualidades son altamente valoradas en el ejercicio de la guerra. La incorporación del territorio indígena en la geografía del conflicto ha creado nuevos factores de valoración de los sujetos, de sus cualidades y de los lugares donde éstas pueden ser capitalizadas. De esta forma, las capacidades de los sujetos son reclamadas en un “mercado laboral” u ocupacional competitivo, en este caso, en un contexto de conflicto armado y disputas políticas localizadas, en una geografía de la guerra con efectos sobre diferentes escalas: la guerra en la vida local, la guerra en el escenario regional y sus consecuencias en el plano nacional. Estos espacios geográficos de la guerra arrastran consigo dinámicas y disputas por capitales específicos (económicos, militares, políticos, ideológicos y humanos: cuerpos). Estos hechos exponen la existencia de un “mercado de la guerra y la violencia”, que fue particularmente activo en la Colombia de finales del siglo XX e inicios del siglo XXI. Esta realidad permite inferir que vivir al alcance de dicho mercado de la guerra propicia las condiciones objetivas disponibles para la movilización, en la cual la militancia armada aparece como una opción vital a seguir.

Las preguntas que saltan a la vista son: Si admitimos que los jóvenes indígenas no tienen vocación militar, ¿cómo se legitima esta movilización hacia la vida en la guerra? ¿Cuándo se elige ir a un grupo armado, por qué se hace? ¿En qué espacio de relaciones históricas? y ¿qué valores entran en juego?

Las respuestas a estas preguntas, a mi modo de ver, hunden sus raíces en las relaciones de dominación que ha construido una historia de colonialidad (Mignolo, 2015) con los pueblos amazónicos. Es decir, desde finales del siglo XIX, con el régimen de explotación del caucho en sus territorios, no sólo se implantaron agresivas formas de control económico y político. También se instauró un régimen de representación, mediado por conceptos racistas que consideraban a los indígenas en un estado de inferioridad y cuyo camino de redención ofrecido sería el tránsito hacia el proyecto civilizatorio cristiano. Esto nos habla de la existencia de fuerzas dirigidas a moldear subjetividades funcionales a la relación colonial, cuerpos disponibles para ser usados políticamente y hacer efectivo el ejercicio del poder colonial. La dominación colonial de estos cuerpos se caracteriza, entre otras cosas, por su uso político como mercancías. Y cuando los cuerpos son tratados como mercancías, es decir, utilizados por su valor para cumplir determinadas funciones y luego desechados, se pone al descubierto un proceso de deshumanización. Cuerpos descartables, conquistables, concepción que percibe como justificable el uso de la violencia sobre tales cuerpos. Esta realidad nos expone la existencia de lo que Achille Mbembe (2011) llama la “necropolítica”, la manifestación de fuerzas sociales dirigidas a transformar a los seres humanos en mercancías intercambiables o desechables, según las necesidades de los mercados.

Pero no sólo los caucheros fueron sádicos, irracionales e inescrupulosos; más tarde también lo fueron los religiosos evangelizadores, que se arrogaron el derecho de controlar almas ajenas y reproducir formas de dominación simbólica, que intervinieron en la formación histórica de tales sujetos

5 Durante las audiencias públicas de los diálogos de paz entre las FARC y el gobierno de Andrés Pastrana (1998-2002) en la región de Los Pozos - Caquetá, algunos representantes del CRIMA presentaron sus consideraciones ante Joaquín Gómez, comandante del Bloque Sur de las FARC, en la audiencia pública sobre “reforma agraria” del 22 de septiembre de 2001. En ese encuentro, las autoridades indígenas reiteraron la importancia de sostener su manejo autónomo sobre los siguientes campos: *Manejo del territorio, Vida Social, Economía y modalidades productivas, Gobierno propio, Recursos Naturales, Reclutamiento Forzado, Solución de Conflictos*. En la ocasión se acordó un no al reclutamiento, siendo reiterado directamente en el territorio ante la presencia del comandante insurgente Perdomo, quien, en respuesta a la petición de las autoridades indígenas, afirmó: “Les pido a los jóvenes que no se vayan a meter a la guerrilla, esa es una vida muy dura. Mejor se quedan aquí con su gente, trabajando” (Diálogo con un hombre murui-muina que reconstruyó las palabras del comandante Perdomo. Araracuara. 2007).

(Bonilla 2006 [1986]). La relación colonial siempre trató -y trata- a los indígenas como músculos disponibles, mano de obra, utilizando en su propio beneficio sus conocimientos sobre los ecosistemas y territorios amazónicos habitados. Así lo hicieron los patrones explotadores de pieles, los explotadores de madera, los narcotraficantes, los mineros y, también, los protagonistas de la guerra.

Todos estos procesos de dominación llevan aparejada una retórica de redención; crean auto-justificaciones dirigidas a hacer creer que este es “el curso natural de las cosas”, lo que se debe hacer: salvación religiosa, civilización, desarrollo, avance económico, ciudadanos en la democracia de mercado. Estas formas de colonización subjetiva, llamadas por Mignolo (2015) colonialidad del saber, condiciona los proyectos políticos, las formas de imaginar el futuro, los deseos colectivos, las identidades, además de reproducir formas patriarcales de infravalorar el trabajo de la mujer y sus conocimientos, acorralando otras posibles alternativas autónomas de construcción cultural. Es dentro de esta colonialidad que se moviliza a los sujetos por diferentes caminos considerados válidos, aceptables, deseables y no necesariamente excluyentes. De ahí los diferentes grados de legitimidad en tornarse enfermero, profesor, minero, raspachín de coca, guerrillero, disputando al mismo tiempo las posibilidades objetivas y las disposiciones subjetivas de ser curandero, cantor, líder comunitario, maloquero, chagrera, partera u otras alternativas históricas locales en las que se puedan encauzar las vidas.

Cabe anotar que, en la historia de los pueblos amazónicos, estas fuerzas de dominación han creado una desigual situación de dependencia del mercado y, al mismo tiempo, un relato político que insiste en que, para “ser alguien”, para constituirse ontológicamente, se requiere vincularse al mercado laboral. Pero, ¿qué mercado laboral en la selva amazónica? El que ofrecen los auges extractivos, algunos trabajos con fundaciones ambientales, el turismo, algunas oportunidades de estudio. Y la guerra. De esta manera, el mercado no sólo constriñe a los indígenas a adquirir mercancías que se tornan indispensables; la colonialidad también ha perfilado una ruta epistémica y ética, en que la construcción del ser se vincula al tener, al mejoramiento de la vida social y al ascenso vislumbrado en el consumo, el prestigio y el acceso a algún tipo de estatus de autoridad. Lo que quiero decir es que los procesos en los que se manifiesta la colonialidad han creado *habitus*: conjuntos de relaciones y disposiciones históricas, depositadas en los cuerpos bajo la forma de esquemas mentales de percepción, apreciación y acción (Bourdieu, 1991).

Este *habitus* ha permitido que los caminos ofrecidos por el mercado, las actividades extractivas y la guerra se conciben como caminos deseables, como opciones vitales legítimas. En otras palabras, las disposiciones subjetivas para entrar a la guerra han sido legitimadas por una larga historia de intervención política, económica, simbólica (racismo, patriarcado, clasismo, machismo), en la que tal opción se ofrece como la posibilidad de modificar las limitaciones sociales existentes, o bien, presentarse como una alternativa de realización individual. En esta perspectiva, la guerra y su mercado de cuerpos guerreros actúa, por lo tanto, como una expectativa abierta, disponible, como una oportunidad objetiva en la que guerrear aparece como la manera de ejercer capacidades y méritos que por otras vías, seguramente, serían negados o discriminados. El camino trágico de la guerra se torna así opción histórica para sujetos indígenas “escasamente dotados para el mercado laboral, pero suficientemente proveídos de capital agonístico y guerrero” (Castellanos, 2011:231)

Esta concepción de la colonialidad nos habla de conflictos, de relaciones de fuerza y poder; lo que no quiere decir que los procesos de inculcación y formación cultural indígena se encuentren aplastados o liquidados por los procesos de dominación. Estoy apenas afirmando que la formación cultural autónoma es puesta en entredicho, amenazada, disputada por otros campos de fuerza e intervención social. La existencia de mercados de fuerza de trabajo indígena local (minería, pesca intensiva, guerra, etc.) habilita la posibilidad histórica de que los jóvenes indígenas apuesten sus inversiones y proyecciones vitales en tales mercados, entre ellos, el que ofrecieron las rutas fatales del conflicto.

Desde otra mirada, alguien podría replicar diciendo que el ingreso de jóvenes indígenas a las FARC fue la elección por un camino de resistencia y lucha revolucionaria. Este enfoque oculta, primero, comprender que la vinculación armada es una forma de integración social que reacciona contra, que resiste y, a la vez, que afirma la dominación social, justamente porque aquellos jóvenes luchan en función -y a partir- de posiciones marginales, vulnerables, en el espacio social (Castellanos, 2011:216-217). En segundo lugar, se pierde de vista, como muchos líderes insisten, que la lucha por los derechos indígenas amazónicos no se formula en el escenario de la guerra, de la revuelta, la insurrección o la confrontación directa. Existe una memoria dolorosa de hechos violentos pasados con la resistencia cauchera, que han llevado a clausurar las vías armadas como alternativa de acción política. Se demuestra así, por lo tanto, que en los pueblos murui-muina, nonuya, andoque y muinane no existen fuertes estructuras de movilización previas ligadas a experiencias políticas armadas. Más allá de la existencia de posibles móviles altruistas para vincularse a la subversión, en medio de una desigual vinculación al mercado, limitación de derechos y contradicciones sociales, intervienen más bien móviles simbólicos, económicos y estéticos, relativos a la búsqueda por la realización vital de cada sujeto.

Desde otra perspectiva, y como suele suceder en la historia de los pueblos indígenas -o de aquellos que padecen relaciones de dominación histórica- existen concepciones disidentes en los marcos culturales, que desconfían o rechazan las rutas de realización económica, política y cultural ofrecidas por la colonialidad del mercado y de la guerra. De este modo, muchos hombres y mujeres indígenas aún crean, y ejercen, las rutas de realización cultural, de formación colectiva y defensa común de sus derechos como sujetos culturalmente diferentes. De ahí que se escuche a algunos líderes espirituales, mujeres y otros adultos concebir el ingreso de parientes a los grupos armados como un equivocado camino de animalización, alejado de las rutas ofrecidas por la vida cultural, rutas que humanizan su corporeidad. Aun cuando en cada pueblo en su conjunto se pone énfasis en los procedimientos de cuidado mutuo y en las prácticas culturales, cada sujeto se encuentra expuesto a trayectorias vitales diferentes, bien sea de protección cultural en la red de afectos, o bien de búsqueda de fugas asociadas a conflictos previos en su entorno familiar y social. Esta, a mi manera de ver, es una reflexión sobre un problema político, sobre el poder, porque habla de cómo los hechos de la historia afectan sus cuerpos, sus formas de sentir y actuar, y también, de cómo ven su lugar en esa historia de contradicciones y conflictos.

Cuando se habla con las personas del medio río Caquetá sobre la participación de algunos individuos indígenas a la guerra, se hacen legibles, por tanto, dos proyectos político-culturales antagónicos. De un lado, el de los protagonistas de la guerra, que requirieron de cuerpos (sujetos) para su movilización armada; y de otro, el de los pueblos indígenas, que requieren de cuerpos, que son sus cuerpos (sujetos), los de sus hijos y nietos, para la movilización de sus luchas colectivas. La corporalidad de estos sujetos, en consecuencia, en tanto territorio de la subjetividad y la emocionalidad, mediador de la construcción de relaciones sociales, simbólicas y afectos, se torna campo de disputa política. De ahí que el cuerpo, cuando ingresa a la guerra, es visto como sometido a una intensa experiencia de metamorfosis, un tránsito hacia un proceso de animalización en fuga permanente.

Metamorfosis. Kafka en la Amazonia colombiana

En lengua murui-muina, como he insistido, los actores armados se nombran como jatiki imaki (animales de monte); en lengua andoke, se llaman γυ εfi siληλ, o también, duiληλ (gente de monte que pelea, gente que tiene armas, gente de candela); en lengua muinane, bajimína (gente del monte, clandestinos); y en lengua yucuna, eja'wá pi'rena (gente de monte, armados). De cualquier forma, se alude a seres sometidos a experiencias deshumanizantes, acorralados en una metamorfosis arriesgada. Adoptar la perspectiva de

la transformación de los cuerpos me conduce irremediabilmente a invocar la imagen de la metamorfosis kafkiana. La concepción indígena amazónica sobre las posibilidades de transformación de los cuerpos guarda cierta proximidad con la idea de Kafka de metamorfosearse, “dejar de ser”, tornarse otro, perderse; aún más cuando volteamos la mirada hacia los indígenas históricamente envueltos en una guerra cruda, dilatada, indescifrable. Kafkiano, por tanto, actúa como un epíteto oportuno para nombrar las constantes imágenes de deshumanidad y de lo absurdo de nuestro tiempo (Steiner 2002:49 *apud* Löwy, 2005:201); en este caso, específicamente, ante el hecho de presenciar a algunos jóvenes indígenas acatar disciplinas militares y depararse con los dramas de una guerra que aún no se encuentra superada en su totalidad.

Hacia finales del siglo XIX, durante el régimen de esclavitud cauchera, hubo un hecho inquietante, también kafkiano, si se quiere: hombres indígenas, amazónicos, se enrolaron como aliados de los capataces caucheros; fueron equipados de látigos, asumieron la actitud de verdugos y fueron llamados los boys, los muchachos o, en lengua muina, los muyai, (sirvientes, ayudantes, traidores). Este hecho se recuerda con vergüenza e indignación. De ahí que, ante el reclutamiento de indígenas en la guerra actual, Hernando Castro, líder muina del CRIMA, afirme: “Decimos no al reclutamiento armado porque somos gente que se está recuperando después de los crímenes de los caucheros, de aquella matanza y ahora empezamos a recuperarnos” (Líder del CRIMA. Hombre muina. Araracuara. 2013). La mejor herramienta para disuadir a los jóvenes de meterse a la guerra, según algunos líderes, es la formación desde la crianza, inculcar la vida comunitaria y los preceptos morales indígenas, el cuidado mutuo, la iniciación en las actividades culturales y el consumo de plantas sagradas; construir cuerpos humanos hechos con sustancias propias. En otras palabras, ejercer mecanismos de retención cultural. Por esta razón, quién se enlista a pelear en la guerra es visto como quien ha rechazado las experiencias culturales formadoras de humanidad; ha sido tentado por la animalidad y se encuentra transitando un camino de deshumanización, de metamorfosis. Esto también repercute socialmente en sus parientes, pues ante la incapacidad de evitar que uno de sus jóvenes se aventure a la vida de la armas, queda al descubierto que hubo un débil o escaso trabajo de formación cultural y organización política, es decir, a simple vista, que los mecanismos de retención cultural no fueron eficaces.

Cuando hablé con algunos jóvenes que estuvieron en la guerrilla de las FARC me dijeron que su decisión estuvo relacionada con una etapa de “rebeldía”: “quería aventurarme, conocer, salir de esta vida”. Los viejos decían que, en realidad, estaba confundido. Meterse a la guerrilla, ante los ojos de este joven, puede ser entendido como una ruta de nuevas búsquedas, un escape rebelde. Esto parece estar en sintonía con la interpretación que hacen Deleuze y Guattari (2014:20) de la metamorfosis kafkiana, la cual puede ser entendida como una rebelión, una huida, ante los caminos constrictivos del poder (laboral, histórico, cultural, ¿familiar?). Quizás las tentaciones hacia los caminos trágicos de la guerra sean una forma de encarar las frustraciones y las incertidumbres de la historia, aún más en un escenario de vulneración de derechos, desprecio cultural y conflictos derivados del intervencionismo extractivo. Y este camino trágico supone la disposición a que el cuerpo se someta a transformaciones, a que sea campo de inscripción de hechos dramáticos, bélicos; supone permitir que la corporeidad humana cambie, transite por un proceso de animalización.

Pero aun cuando en la movilización guerrera puede haber juicios y disposiciones vinculados a causas nobles, altruistas, o bien, rutas de huida existencial, estas búsquedas se realizan sobre condiciones objetivas restringidas, limitadas. Es decir, las posibilidades de realización individual –escape animal- de estos jóvenes, son apenas las que ofrecen las relaciones históricas de dominación actual, habilitadas por la colonialidad (aventurarse como mano de obra juvenil en los trabajos de la minería, en la guerra, o bien, con mayores esfuerzos y sacrificios, en las pocas oportunidades de formación universitaria, por ejemplo). Esto no quiere decir que un joven al ser trabajador en las balsas mineras, o por el hecho de haber ofrecido

algún trabajo o servicio a los grupos armados, no pueda ser curandero o cantor. De hecho, hay varios casos de jóvenes y hombres adultos que siguiendo la formación cultural de cantores o líderes, ingresan circunstancialmente a algunos trabajos extractivos en procura de dinero necesario. Las coyunturas económicas (extractivas) y militares, efímeras en la historia, propician condiciones objetivas de oferta de opciones laborales, que casi siempre son aprovechadas en procura de beneficios, de igual modo, efímeros. Lo cierto es que estas relaciones históricas de intervención y dominación son vistas por muchos curanderos, maloqueros, mujeres líderes y abuelos, como fuerzas que disputan los procesos autónomos de formación cultural. Y la metamorfosis guerrera, como opción de vida disponible, así parezca una obviedad decirlo, no es un camino apacible y complaciente: tornarse animal implica asumir traumatismos inevitables.

Para los jóvenes indígenas que optaron por la guerra, vestir un uniforme, acatar reglamentos armados y líneas de mando, cargar armas y pertrechos, recorrer el monte, tener otro olor, procurar otras lealtades o incluso afectos, clandestinizarse, en últimas, metamorfosearse, supone nuevos dolores, nuevos desafíos, nuevas fatalidades, nuevos lenguajes y nuevas preguntas (Timm de Souza, 2000:80). Es una especie de dialéctica del extrañamiento en la que cada sujeto cree hallar las posibilidades de su propia realización, cualquiera sea. Desde algunos conceptos indígenas, este cambio de vida, de cuerpo (de ropas), de territorio, es un nuevo desafío histórico ante los procesos de diferenciación en tensión. Por un lado, la construcción de la diferencia que supone devenir “gente de monte”, “guerrero”, animalizarse, asumir una vida de depredación en el conflicto armado. Por otro, significa la construcción de la diferencia asociada a la reproducción de un modo de vida amazónico, hecho por sujetos culturalmente diferentes, que vislumbran sus propias luchas colectivas sin armas. Esta tensión fue expuesta claramente por Luis Sueroke, autoridad tradicional del pueblo murui-muina, ante la pregunta: “¿por qué algunos jóvenes se han ido a alguno de los grupos armados?:

Esa decisión de cada uno puede tratarse de alguna razón individual, y pensamos que su decisión se resolverá por sí sola estando dentro de un grupo armado. Rechazamos a los grupos armados, pedimos que respeten nuestro modo de vida y autonomía. Además la naturaleza se encargará de resolver el asunto de la participación de nuestra gente en la guerra de acuerdo a su conducta y proceder (Sueroke Luis, entrevista de campo. Aracua, Caquetá, 2014).

Cuando Luis Sueroke afirma que entrar a la guerra es una decisión de cada sujeto, reafirma que las posibilidades objetivas de participar en la guerra coexisten con las posibilidades subjetivas de rehusarla, o bien, de legitimarla. Si la presencia de la guerra habilita caminos para la vinculación armada, esto quiere decir que los jóvenes indígenas pueden correr el riesgo, a menos que los eludan o rechacen, de experimentar una metamorfosis animal. No debe perderse de vista que cada joven indígena se encuentra inserto en circunstancias y significados que orientan su disposición a participar en el conflicto armado (conflictos familiares, expectativas de vida diferentes, ruta de escape, auto-realización, rebeldía, interés económico, búsqueda vital). Esto expone los diferentes campos sociales por los que transita y actúa un sujeto; nos habla de las experiencias que marcan los diferentes “momentos biográficos” (Castellanos, 2011:65) mediante los cuales se construye cada historia vital. Se expone, en consecuencia, que no existen caminos de vida socialmente clausurados, como si estuviéramos prisioneros de las estructuras sociales que nos determinan o de las posibilidades históricas ofrecidas. Nuestro itinerario biográfico no se encuentra prefijado de antemano. Estamos expuestos a construirnos en medio de las diferentes experiencias históricas disponibles, en este caso, eludir la guerra, vincularse a ella, o bien, participar del conflicto y luego desistir. Somos tan complejos que las diferentes formas de tornarnos “algo”, de devenir, no son completamente definitivas. De ahí que ir a la guerra constituya para algunos una experiencia temporal, y para otros, jóvenes indígenas, tal vez un camino poco atrayente y por lo tanto descartable. Insisto pues que para quienes

estuvieron -y aún están de algún modo- dentro de los grupos armados, su situación no es necesariamente insalvable, irrevocable. Por eso, Luis Sueroke afirma que “la naturaleza se encargue de resolver el asunto de la participación de nuestra gente en la guerra”, abriendo la posibilidad de su transformación y reintegración. Y esa “naturaleza” puede ser el curso azaroso de los desenlaces en la implementación del acuerdo de paz, o quizás la acción dentro de disidencias armadas; en todo caso, rutas disponibles que nos hablan del lugar de los sujetos en la historia política. Las posibilidades hoy disponibles para los jóvenes indígenas que participaron de la guerra, puede ser el encuentro trágico con la muerte, si deciden continuar su metamorfosis trágica de guerreros, o bien, su reintegración cultural, su des-animalización histórica. No todo joven indígena que ingresa a algún grupo armado termina convertido en un Gregorio Samsa⁶ atrapado en una metamorfosis inapelable. Los caminos de la humanización no están totalmente inhabilitados; éstos todavía parecen transitables.

Humanizar la animalidad guerrera

“Humanizar la guerra” ha sido un imperativo ético derivado de la interpretación del Derecho Internacional Humanitario destinado a regular las conductas en las confrontaciones bélicas. Luego de las atrocidades presenciadas en la Segunda Guerra Mundial, se formalizaron las cuatro convenciones de Ginebra de 1949 y dos protocolos adicionales, de 1977. La guerra, en tanto relación social y política, debió someterse a reglas que permitieran limitar sus manifestaciones atroces, abominables, reduciendo así la carnicería y la sevicia; humanizarla en últimas. Pero no porque fuera hecha por animales –animales nunca dejamos de ser– sino porque la guerra lleva la vida a los límites de su deshumanización indignante. En 1998 se aprobó el Estatuto de Roma de la Corte Penal Internacional, que procura aplicar internacionalmente el Derecho Internacional Humanitario (DIH) y lograr así juzgar a aquellos actores de la guerra que cometieron crímenes de lesa humanidad y genocidios. Estos mecanismos constituyen, en el plano ético y político, una manera de demostrar que aún preservamos algo de la condición humana, que no somos casos perdidos, que los esfuerzos evolutivos para dotarnos de consciencia no fueron en vano. Otra es la perspectiva desde los pueblos murui-muina, andoke, nonuya y muinane, donde la guerra no es susceptible de humanizarse justamente porque lo más humano es no hacerla, o terminarla. La guerra en sí misma es animalización, no se puede humanizar una práctica depredadora deshumanizante. Lo que se puede hacer, tal vez, es que aquellos que se animalizaron haciendo la guerra renuncien a ésta y busquen los caminos de su superación –humanización- definitiva.

Desde los conceptos indígenas, nombrar a los que entran a la guerra como “animales de monte” alude a una metáfora con una fuerte carga política, pues en el escenario de la confrontación permite establecer distinciones –corporales- entre combatientes y no combatientes. Nombrar metafóricamente a los guerreros como animales no sólo permite construir distinciones, también habilita la posibilidad, a su vez política, de transformar los cuerpos guerreros en cuerpos culturalmente humanos. Esta perspectiva guarda, volviendo de nuevo a Kafka, una semejanza con la condición animal del cuerpo de Gregorio Samsa, pues frente a su evidente estado de inhumanidad, éste sólo logra percatarse de su condición de metamorfoseado si aún conserva algo de consciencia humana, es decir, sólo puede indagar su animalidad en términos estrictamente humanos (Timm de Souza, 2000:78). Gregorio Samsa se percibe a sí mismo desde una mirada humana, pese a la inhumanidad de su cuerpo. Este misterioso atributo de concebirse un bicho, desde un esquema humano de percepción y significado, es la ruta propicia para activar acciones, luchas, esfuerzos dirigidos hacia la des-animalización; es la posibilidad de eclipsar la metamorfosis. En el caso de los jóvenes indígenas

6 Gregorio Samsa: personaje principal de *La Metamorfosis*, relato de Franz Kafka, quien un día al despertarse se ve convertido en un enorme insecto.

que entraron en la guerra y desistieron, el retorno al seno de su grupo social y familiar es visto como el resultado de la victoria de las fuerzas humanas que habitaban en su cuerpo de animal guerrero. Desde la perspectiva indígena, más allá de concebirse como desmovilización, los jóvenes que desistieron de la guerra lo hicieron gracias a que sus cuerpos no culminaron en una metamorfosis irreversible: la animalidad de la guerra no logró imponerse en su propia interioridad. Y, según algunos líderes murui-muina, esto no se logra simplemente como una repentina elección individual, no se trata de una decisión aislada de salirse de la guerra. En su proceso de humanización participan fuerzas culturales, preocupaciones comunes, vínculos sociales, afectos compartidos.

Alguien podría interpelar preguntando: ¿la condición animal del guerrero anula su voluntad sobre los actos violentos que pudo cometer, lo exculpa, justamente por ser manifestación de una dolencia animal, de una metamorfosis incontrolable y no de su acto consciente? ¿Qué sucede con la carga moral de los actos de la guerra, con la responsabilidad jurídica del combatiente? Es importante aclarar que mi exposición etnográfica no transita por el debate jurídico de las responsabilidades penales de los combatientes en una guerra. Aun así, considero correcto que aquellas personas, indígenas o no, que hayan incurrido en actos de violencia atroz, comparezcan ante los tribunales de Justicia Transicional -como se establece en lo referido a la Jurisdicción Especial de Paz dentro del documento pactado- a fin de cumplir con sus responsabilidades de perdón, justicia y reparación con las víctimas. Mi argumento, desde otro punto de vista, va dirigido a las posibilidades históricas de habilitar procedimientos de reconciliación en el escenario de la vida local. Por lo tanto, los caminos culturales para humanizar a aquellos que fueron a la guerra -que sufrieron la metamorfosis trágica- nos exponen una oportunidad política de restablecer lazos de empatía y vínculos de convivencia, con aquellos ex-combatientes que retornan al seno de la vida social que los vio partir al enfrentamiento militar. Esta concepción evita la reproducción de estigmas y señalamientos sobre el cuerpo de los ex-combatientes, justamente porque su propósito social es curar, restaurar las relaciones de confianza y potenciar encuentros comunes despojados de las tiranías de la depredación, libres de sentimientos de rabia, odio y desprecio.

Escuché, en algunos mambeaderos,⁷ a algunos hombres describir los procedimientos culturales para disuadir a un joven de su pretensión de enlistarse en algún grupo armado. Hablaban en términos de diagnósticos médicos, pues la intención de un joven de involucrarse en la guerra es vista como una afección proveniente de los animales, o bien, una confusión generada por alguna fuerza no humana. En estos casos, sometían al paciente a intensas sesiones de consumo de ambil de tabaco y de mambe durante los diálogos nocturnos, en los que transmitían consejos y preceptos morales. En el día, el joven o paciente, debía vincularse y participar activamente en los trabajos colectivos. Un ejemplo explícito de la aplicación de estos procedimientos culturales fue la experiencia que me contó Amalia, una mujer muinane del resguardo de Monochoa. Amalia narra un tenso encuentro que tuvo con algunos militantes de las FARC en el 2001, que querían sancionar a sus dos hijos (de 28 y 30 años) por estar bebiendo cerveza en el asentamiento de Araracuara. Según Amalia, por el hecho de estar consumiendo licor, la guerrilla, a modo de sanción, llevó a sus dos hijos para trabajar en un campamento insurgente. Amalia, luego de varios días sin saber de sus hijos y en un profundo estado de preocupación, fue directamente a buscarlos al campamento guerrillero. Allí, un comandante le dijo que “ese asunto se resuelve estrictamente al interior de las FARC”. Amalia discrepó, le respondió que las legítimas autoridades en el territorio eran los pueblos indígenas,

⁷ Mambeadero: lugar en el que se consume mambe, hojas de coca (*Erythroxylon coca*) tostadas, pulverizadas y mezcladas con cenizas de yaurumo (*Cecropia peltata*).

Somos nativos de este territorio, ustedes son forasteros, sus problemas son los problemas del blanco, quiero que me devuelva a mis hijos. Además yo soy la única que decido por mis hijos, porque yo los crié y los formé, son mis hijos y yo decido sobre ellos, no quiero que se vayan con ustedes (Amalia Ipojuano, entrevista de campo, resguardo de Monochoa, 2014).

Ante la respuesta valiente y la actitud decidida de Amalia, el comandante le entregó a su hijo mayor, pero el otro, según el comandante, se quedaría con ellos: al parecer “él quiere irse a la guerrilla”. Amalia reclamó con bravura a su otro hijo. Según ella, “es mentira que él quiera irse a la guerra”. Ante la firmeza inquebrantable de Amalia, la guerrilla decide entregarle a su otro hijo. Cuenta Amalia que en ese preciso instante salió del campamento con sus dos hijos directamente hacia donde el médico tradicional, para curarlos. Un viejo curandero realizó varios baños con plantas sobre los cuerpos de sus hijos, les dio ambil de tabaco y los hizo mambear. Así estuvieron varios días visitando el curandero y recibiendo varias sesiones de tabaco soplado sobre sus cuerpos con el objetivo de disuadirlos de la idea de enlistarse en la guerra. Resulta admirable ver cómo ante las amenazas de la guerra en la vida diaria, las prácticas culturales, los conocimientos curativos en este caso, adquieren manifestaciones políticas, justamente porque cuidar de los otros, preservar la humanidad de sus cuerpos, constituye una decidida acción tendiente a evadir los riesgos de las rutas habilitadas de las armas. De este modo, gracias al coraje de una madre y el respaldo cultural otorgado por la aplicación de una serie de prácticas curativas, dos cuerpos indígenas lograron evadir, temporalmente, la metamorfosis guerrera.

También conversé con algunos abuelos y curanderos que afirmaron que cuando un joven se encuentra militando en alguno de los ejércitos, se debe hacer lo posible para generar su retorno, y esto se realiza, específicamente, enviándole directamente con algún contacto cigarrillos conjurados o ambil de tabaco preparado con la intención de que sienta la esencia del tabaco, de su gente, y vuelva. Irse a un grupo armado, por lo tanto, es visto por muchos líderes y curanderos como la influencia amenazante de un pensamiento distinto, pensamiento de animal. De ahí que recalquen en la formación cultural temprana, en las orientaciones sobre la producción de alimentos y sustancias, en la moral que media la convivencia y en el consumo de plantas sagradas (tabaco, coca, yuca, ají) que permitan forjar un cuerpo humano, hecho de sustancias propias. En esta misma línea de reflexión, escuché a los familiares de un joven andoke que militó en las FARC y que volvió al asentamiento, según los relatos, gracias al trabajo de coca y tabaco de protección que se le enviaba.

Ese andaba hace dos años por allá [con la guerrilla], pero ahora anda por ahí con chagra propia, sembrando su coca para mambear, ya es de aquí (Diálogo con hombres andokes. Río Aduche. Medio Caquetá. 2007).

Cuando se afirma que “ahora anda por ahí con chagra propia, sembrando su coca para mambear, ya es de aquí”, se pone al descubierto que cultivar sustancias propias, producir alimentos y reintegrarse a la vida cultural, constituye el tránsito hacia una experiencia humanizadora, una forma de re-territorializar culturalmente el cuerpo que estuvo allá en la guerra. Llama la atención que en los diálogos nunca escuché juicios, ni reproches, contra los jóvenes que participaron en algún grupo armado. Pareciera como si, al explicar su participación en la guerra como producto de una dolencia o afectación animal sobre el cuerpo, las preocupaciones y respuestas sociales se concentraran en un campo exterior a la voluntad del sujeto, en el ámbito de lo cultural, de cuerpos metamorfoseados por fuerzas animales externas, antes que en el campo propiamente jurídico o moralizante, superando así el riesgo de enjuiciar, cargar culpas y remordimientos. Algo parecido describe Kimberly Theidon (2004:203) cuando habla de los indígenas de los Andes peruanos que militaron en la guerrilla de Sendero Luminoso y actuaron contra su propia gente. En la sierra peruana, según la autora, una de las características de la construcción del “ser humano”, del *runakuna*, es adquirir y conservar el uso de razón, de ahí que la pérdida del uso de razón esté vinculada con la locura, con la pérdida

de humanidad. En este sentido, quienes se fueron a la guerra o colaboraron con la guerrilla eran vistos como “seres inconscientes”, se fueron porque no lograron hacer uso de su razón, y cuando vuelven y se integran culturalmente adquieren nuevamente su estatus de *runakuna*, de humanos, pero no para ser juzgados ni culpados, sino para experimentar una nueva conversión moral (Theidon, 2004: 204), que permita que se tornen de nuevo “como nosotros”, que se tornen otra vez humanos que hacen uso, en comunidad, de la razón.

Justamente, sobre esta perspectiva de cómo entender y atender a quienes pretendieron devenir animales de monte vinculándose a la movilización guerrera, recuerdo el diálogo con Junior Firizateke, líder del pueblo murui-muina de La Chorrera, una noche que lo encontré en la ciudad amazónica de Leticia adonde se encontraba de paso. Junior decía que los jóvenes que militaron en algún grupo armado están viviendo una fase de confusión en la que todavía no han encontrado sus bases culturales. “Están en una búsqueda, y debemos ayudarlos a encontrarse culturalmente”. Según Junior:

Estos jóvenes son como el colibrí que se van al monte a buscar y libar flores de la selva, visitan una flor y luego otra, van buscando, explorando, probando, hasta que encuentran la flor del tabaco y es allí donde se reconocen, es en esa flor en la que deciden quedarse, allí se asientan porque es su propia flor, la flor de su cultura, ese es su asiento cultural (Diálogo con Junior Firizateke, Leticia, 2015).

El relato de Junior no juzga ni incrimina a quienes se han ido a la guerra; en cambio, a través del entendimiento de la trayectoria vital de estos jóvenes, se insiste en las oportunidades de su incorporación cultural como destino posible. Coincido con Theidon en que estos procedimientos culturales dirigidos a quienes participaron en la guerra, tienen como propósito construir memorias colectivas que eviten la reproducción de sentimientos de venganza y odio. No se trata de des-responsabilizar a los guerreros, sino de construir un relato moral o interpretativo que permita gestionar la memoria de las violencias apelando a un lazo de humanidad (Theidon, 2004:215). Son estos procedimientos culturales de humanización, a mi manera de ver, los que propician la construcción de escenarios culturales de paz y reconciliación en la historia regional.

La paz y la re-movilización

Desde la perspectiva indígena, actuar en la historia mediante las armas, hacer la guerra específicamente, conduce a un estado de incompletud ontológica, justamente por la metamorfosis o transformación que la guerra impone sobre los cuerpos, entendidos no sólo como estructura física, sino también como mediador de las subjetividades y la emocionalidad culturalmente compartidas. En contraposición, la paz y los procesos de reconciliación constituirían una realidad propicia para la efectiva realización ontológica de cuerpos humanos, de cuerpos curados, humanizados, o bien, culturalmente contruidos, capaces de reproducir modos de vida específicos.

En diálogo con Gil Farekade, líder murui-muina de La Chorrera, la idea de curar a los jóvenes indígenas que militaron en algún grupo armado, es una acción que va más allá de una simple reintegración cultural. Afirma Gil que la reincorporación de estos jóvenes hace parte de un proceso más amplio de construcción de paz en la región amazónica, justamente de cara al actual escenario nacional de pos-acuerdo entre las FARC y el Estado. La idea de paz implica, por tanto, según lo discutido en el mambadero de Komuiya úai - organización cultural murui-muina- y en el cabildo indígena CIHTACOYD (Cabildo Indígena Hijos del Tabaco, la Coca y la Yuca Dulce) de Leticia, el cumplimiento efectivo de los derechos indígenas por parte del Estado, y del capítulo étnico suscrito dentro del Acuerdo de Paz con la guerrilla de las FARC. De ahí que Gil

Farekade insista que el procedimiento de sanar los cuerpos que van a la guerra debe contar no sólo con la participación de las organizaciones indígenas, sino también con el acompañamiento de las instituciones y de los grupos armados que dejaron la guerra.

Ante un escenario de conflictos ambientales y sociales crecientes, obstáculos en la implementación del acuerdo e irrespeto a los derechos indígenas, la paz no puede depender de una concepción burocrática institucional unilateral que pretende llegar a las regiones para instrumentalizar planes estatales intrusivos. La implementación de los acuerdos de paz debe impulsarse en diálogo con los esfuerzos locales de los pueblos indígenas, construyendo escenarios de cuidado mutuo, reconciliación y reincorporación de los ex-combatientes. Además, la construcción de iniciativas de paz en la vida local debe pasar, necesariamente, por el cumplimiento de sus derechos y el respeto a su condición cultural de sujetos diferentes; y para ello, se requieren instituciones ágiles, fuertes y provistas de presupuesto, como bien lo ha insistido Todd Howland (2015:19) en su Informe sobre los Derechos Humanos en Colombia.

De ahí que, en cuanto no se implementen en su totalidad las transformaciones consignadas en los acuerdos de paz, habrá razones para mantener alerta el escepticismo, debido, por un lado, a la secular tradición del legalismo colombiano de creer que las leyes en sí mismas están dotadas del poder de modificar la realidad; y por otro lado, por la práctica arraigada en las élites políticas de no cumplir los pactos con sus contradictores. En síntesis, el proceso de paz de La Habana no debe fetichizarse. Intentando ver la realidad tal y como se manifiesta, es perceptible que las pretensiones políticas de conquistar un futuro de paz, cumplimiento de derechos y realización cultural, comienzan a depararse con violentas adversidades, que están poniendo a prueba las luchas indígenas en el escenario de la construcción democrática anunciada por el pos-acuerdo de paz.

El pacto de paz entre las FARC y el Estado, aun cuando se ha traducido en la reducción de la dinámica bélica y el control militar en los territorios indígenas, no supone necesariamente la culminación de los conflictos. En las perspectivas políticas futuras ya se vislumbran intensos y numerosos conflictos regionales, justamente porque el campo histórico de las relaciones de dominación no ha sido alterado: continuarán las fuerzas extractivas de minerales y petróleo interviniendo en la región amazónica; los espacios de participación democrática restringidos y las condiciones de vulnerabilidad, marginalidad y exclusión indígena no sufrirán mutaciones profundas. El campo histórico actual, definido por la orientación neoliberal de la política económica extractiva y la gestión pública centralizada, impondrá en los sujetos disposiciones afines con dicho modelo. Esto es, requerirá el consentimiento del usufructo sobre sus cuerpos y conocimientos, en últimas, avanzar en la mercantilización de la naturaleza, los territorios y la cultura. Estas disposiciones previas son activadas por el discurso dominante de “ser o hacer”, ser “alguien” y hacer “algo”, específicamente algo funcional al mercado, “estudiar o trabajar”, rutas que vendrán ofrecidas a través de relaciones desiguales de dependencia y menosprecio cultural. Tampoco vale ser indígena a secas, o curandero, o cantor, o maloquero, o chagrera, o partera, pues se requieren sujetos políticos capaces de actuar en múltiples campos de poder, no sólo ante los circuitos inevitables del mercado, sino ante las agendas políticas del estado y sus proyecciones de intervención, lo que exige el manejo de diferentes conocimientos y prácticas políticas. Aun así, mientras los derechos indígenas no gocen de efectividad práctica en la vida real amazónica, el camino habilitado será insertarse en trabajos que prometen, ilusoriamente, ascenso social y acceso a mercancías como “ruta teleológica, o el deber ser que promete una escatología capitalista dominante” (Castellanos, 2011:193). La pregunta que salta a la vista, por lo tanto, es si los pueblos indígenas amazónicos se encuentran preparados para interponer su actuación cultural y política ante la profundización de los conflictos derivados de las fuerzas de intervención económica, discursiva y política, dominantes en el escenario del post acuerdo.

Este campo histórico de dominación, caracterizado anteriormente como la colonialidad del poder (Mignolo, 2015), lleva aparejada la construcción de una justificación discursiva, simbólica, encargada de legitimar los conflictos derivados de dicho modelo de dominación. En este campo histórico, en el que la implementación del acuerdo de paz se ha puesto en marcha, los conflictos sociales, culturales y económicos arrearán. Estas condiciones materiales dominantes necesitarán de contenidos subjetivos que las avalen y las obedezcan, es decir, se impondrá una forma única, unánime, de imaginar el futuro; de ahí que los desafíos a la construcción, democrática e incluyente, de los derechos indígenas se manifiesten tanto en el campo concreto de los territorios amazónicos, como en los espacios públicos discursivos, ideológicos y culturales, regionales y nacionales.

Quizás en un futuro próximo no exista un mercado de la guerra en la región amazónica que requiera de la libido agonística de los jóvenes indígenas. La historia no requerirá de capitales guerreros, pero sí de otras metamorfosis que capitalizar, pues las relaciones de dominación continuarán exigiendo condiciones que permitan que los cuerpos, y sus subjetividades, puedan insertarse, para su beneficio, en las posiciones más marginadas del mercado. Ya no será una metamorfosis guerrera: será una explícita metamorfosis mercantil, cuerpos concebidos como mercancías, objetos descartables, movilizados en nuevos escenarios de actividad económica, como usualmente ha venido ocurriendo en la historia amazónica. En esta perspectiva, y admitiendo que la realidad política de post-acuerdo de paz es un hecho irreversible, continúa en juego la disputa histórica de los cuerpos indígenas, requeridos, de un lado, por las fuerzas económicas de intervención, que menosprecian el modo de vida indígena, sus conocimientos y prácticas culturales; y de otro, por las organizaciones indígenas, que necesitarán de cuerpos, política y culturalmente cualificados, en las luchas inevitables que tendrán que enfrentar por la defensa de sus derechos. Es en esta disputa política e histórica adonde vendrán a insertarse los jóvenes indígenas que salgan de la guerra.

De ahí que la insistencia en la reproducción de un modo de vida cultural y autónomo en la Amazonia se exprese, a su manera, como una rebelión contra las pretensiones del modelo económico dominante de intervenir sus territorios, mercadear sus vidas y su legado cultural. El éxito de esta rebelión desarmada, cotidiana, perseverante, ligada a conceptos y valores concretos de organización cultural, consumo de plantas sagradas y protección mutua, dependerá de que los modos de actuación política se desplieguen sobre una agenda común de re-movilización histórica. Los jóvenes indígenas que se desmovilizan de la guerra tendrán nuevas oportunidades sociales, culturales, políticas, incluso económicas, si las bases sociales a las que retornan cuentan con un proyecto de re-movilización, si disponen a su alcance, por decirlo de algún modo, de una utopía, de un plan futuro en el que puedan imaginarse a sí mismos como pueblo; de un proyecto colectivo que logre impulsar sus fuerzas culturales, que pueda re-movilizarlos. La construcción de paz en la región amazónica, pasa por la consolidación de una fuerza social autónoma capaz de conquistar los derechos indígenas de cara a los conflictos venideros en el post-acuerdo con la insurgencia. Pienso que dicho movimiento cuenta con los componentes para su despliegue histórico; es un movimiento en gestación, justamente orientado por los conceptos culturales derivados de las lecciones políticas de las violencias pasadas, el cuidado mutuo, la reproducción de la vida social, la autogestión productiva y solidaria, el ejercicio de prácticas curativas y rituales, la acción política no destructiva; procedimientos, todos, de la conciencia cultural, dirigidos a humanizar la existencia.

Consideraciones finales

El camino trágico de la guerra en la Amazonia ha sido una opción histórica disponible. Militar en algún grupo armado, desde la concepción de los pueblos indígenas del medio río Caquetá, no supone elevar unas banderas políticas ni impulsar la defensa bélica de posiciones ideológicas o proyectos de gobierno. Movilizar el cuerpo en la guerra, tornarse un guerrero, supone más bien someterse a un proceso de transformación ontológica, alterar los atributos del cuerpo, metamorfosearse, lo que abre la posibilidad, a su vez política, de que la animalización sea revertida, de que la curación de la libido agonística pueda realizarse. Esta idea de curar a aquellos afectados por fuerzas animales que los impulsan a guerrear, nos habla de las posibilidades locales de la reconciliación. Pero no sólo eso: nos habla de una concepción cultural sobre la reincorporación humana, que emancipa al sujeto guerrero de los estigmas morales y políticos que pueda cargar por su atrevimiento de luchar con las armas.

El ejercicio de curar, a aquellos metamorfoseados vinculados al conflicto armado, se pone en marcha en medio de una realidad empeñada en negar las posibilidades culturales de ejercer dicha práctica de curación, sea mediante el incumplimiento de los acuerdos de paz y las garantías institucionales, o bien bajo las fuerzas incontrolables de la intervención económica extractiva y la explotación de los cuerpos y la naturaleza, fuerzas que empeoran una situación preexistente de vulnerabilidad y abandono.

La guerra, para los pueblos murui-muina, nonuya, andoke y muinane, es una perturbación, una afección, un padecimiento de la historia. Por lo tanto es necesario reaccionar para curar sus molestias amenazantes. Las respuestas ofrecidas están constituidas por los recursos culturales disponibles, entre ellos, las prácticas no destructivas de seguir haciendo la vida, producir alimentos y plantas de poder curativo, como la coca y el tabaco, la realización de bailes rituales y el ejercicio diario del cuidado mutuo. En últimas, protegerse entre sí bajo la orientación de la experiencia cultural, lo que permite que las actuaciones sociales diarias, dirigidas a reproducir la vida cultural, se tornen parte de los procesos de resistencia, o bien, como diría James Scott, prácticas capaces de dar forma a una *infrapolítica* de los desvalidos (2000:44).

Siguiendo esta concepción, hablar de la guerra implica hablar, inevitablemente, de las oportunidades de la paz. Recibir a los ex-combatientes implica la construcción de un escenario local en el que las personas puedan vivir y crecer, libre y dignamente, condición política básica para que los ex-guerreros puedan vincularse a un nuevo camino de re-movilización histórica con su gente cercana. Esta idea plantea un debate muy serio sobre el rechazo a la muerte entre los antiguos adversarios; evade el juego de la victoria de los odios políticos y rechaza el modo de entender la historia como un cruel despliegue de la disputa colectiva por las ideologías. Esta concepción del movimiento de las fuerzas colectivas y armadas en el tiempo introduce la certeza posible de que los dramas violentos de la historia pueden curarse, aliviarse, lo que los científicos sociales y los funcionarios de la institucionalidad humanitaria llamarían como las posibilidades reales de la paz.

Finalmente aquí se hace visible un relato que enfatiza que la guerra no está en las armas ni en las bombas: éstas son apenas instrumentos para ejecutarla. Por el contrario, la naturaleza de la guerra se aloja en las ideas y discursos que la impulsan, en los odios, miedos y furias que la alientan. De ahí que la guerra no sea una condición permanente que media la vida de los humanos; la guerra es una afección, una dolencia, la amenaza de la depredación susceptible de ser aliviada, de modo que permita abrir lugar al desagravio, al perdón, a la justicia. Disponer de la posibilidad de curar a los que hicieron la guerra habilita una ruta de encuentro, de construcción de vínculos de humanidad y de futuros escenarios concretos de paz (Theidon, 2004: 215).

Recibido: 13 de noviembre de 2017

Aprobado: 15 de enero de 2018

Revisión: Federico Lavezzo

Referencias bibliográficas

- BONILLA, Víctor Daniel. 2006 [1986]. *Siervos de Dios y amos de indios. El Estado y la misión capuchina en el Putumayo*. Cali, Colombia: Editorial Universidad del Cauca.
- BOURDIEU, Pierre. 1991. *El sentido Práctico*. Madrid: Taurus Humanidades.
- CARACTERIZACIÓN COMUNIDAD FARC-EP. 2017. *Resultados Generales*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Agencia para la Reincorporación y la Reconciliación.
- CASTELLANOS, Juan Manuel. 2011. *Formas Actuales de la Movilización Armada*. Caldas: Editorial Universidad de Caldas.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. 2014. *Kafka: Por una literatura menor*. Rio de Janeiro: Autêntica Editorial.
- HOWLAND, Todd. 2015. *Informe anual del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos. Situación de los Derechos Humanos en Colombia*. ONU – Naciones Unidas. In: http://www.hchr.org.co/documentoseinformes/informes/altocomisionado/informe_anual_2015.pdf
- KALULAMBI P., Martín, (Ed). *Perspectivas comparadas de mercados de violencia*. Bogotá: Alfaomega, 2003.
- LÖWY, Michael. 2005. *Franz Kafka. Sonhador Insubmisso*. Rio de Janeiro: Azogue.
- MBEMBE, Achille. 2011 [2006]. *Necropolítica*. Santa Cruz de Tenerife, España: Editorial Melusina.
- MIGNOLO, Walter. 2015. “Entrevista a Walter Mignolo. Por Noda Cultura”. In: <http://www.nodalcultura.am/2015/12/entrevista-exclusiva-con-walter-mignolo-filosofo-clave-del-pensamiento-descolonial-el-patron-colonial-de-poder-se-vende-con-una-retorica-de-salvacion/>
- PLAN SALVAGUARDA PUEBLO UITOTO CAPÍTULO ARARACUARA. 2012. Henry Guerrero et al (equipo técnico indígena), Camilo Andrade et al (equipo técnico profesional). Ministerio del Interior, Consejo Regiona Indígena del Medio Amazonas (CRIMA), documento inédito.
- SCOTT C., James. 2000. *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. Colección problemas de México – Ediciones Era. México D.F.
- THEIDON, Kimberly. 2004. *Entre prójimos. El conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- TIMM DE SOUZA, Ricardo. 2000. *Metamorfose e Extinção. Sobre Kafka e a patologia do tempo*. Caxias do Sul: EDUCS.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1996. “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 2(2): 115-144.

Marco Tobón

Investigador posdoctoral en el Programa de Postgrado en Antropología Social

PPGAS, IFCH - UNICAMP

<https://orcid.org/0000-0001-8379-3875>

E-mail: mtobon@gmail.com