



UNIVERSIDAD  
**NACIONAL**  
DE COLOMBIA

# **Gente de monte y otras enfermedades**

**Impactos del conflicto armado en la ribera del Río  
Putumayo, departamento de Amazonas, 1995- 2020**

**Jaina Melina Badel Gasca**

Universidad Nacional de Colombia

Sede Amazonia

Leticia, Colombia

2023



# **Gente de monte y otras enfermedades**

**Impactos del conflicto armado en la ribera del Río  
Putumayo, departamento de Amazonas, 1995- 2020**

**Jaina Melina Badel Gasca**

Tesis presentada como requisito parcial para optar al título de:  
**Magister en Estudios Amazónicos**

Director:  
Ph.D. Juan Álvaro Echeverri

Línea de Investigación:  
Historias y Culturas Amazónicas

Universidad Nacional de Colombia  
Sede Amazonia  
Leticia, Colombia  
2023



*A mi mamá, que me enseñó a buscar la forma de vivir siempre más digna, más libre, más feliz.*

*A quienes acompañaron pensando, cantando, cocinando, orando, mambeando para que esto fuera posible.*



# Declaración de obra original

Yo declaro lo siguiente:

He leído el Acuerdo 035 de 2003 del Consejo Académico de la Universidad Nacional. «Reglamento sobre propiedad intelectual» y la Normatividad Nacional relacionada al respeto de los derechos de autor. Esta disertación representa mi trabajo original, excepto donde he reconocido las ideas, las palabras, o materiales de otros autores.

Cuando se han presentado ideas o palabras de otros autores en esta disertación, he realizado su respectivo reconocimiento aplicando correctamente los esquemas de citas y referencias bibliográficas en el estilo requerido.

He obtenido el permiso del autor o editor para incluir cualquier material con derechos de autor (por ejemplo, tablas, figuras, instrumentos de encuesta o grandes porciones de texto).

Por último, he sometido esta disertación a la herramienta de integridad académica, definida por la universidad.

Jaina Badel Gasca

Cc 1022369270

Fecha 08/12/2023





## Agradecimientos

Una vasija de barro se termina brillándola, un canasto se termina ajustando sus fibras para que queden firmes y bonitas. Son trabajos tranquilos y alegres luego de un proceso largo y con múltiples altibajos. Cerrar el proceso de escritura agradeciendo me da la oportunidad de mirar hacia atrás y hacia los lados y comprender que este trabajo está hecho del amor, el conocimiento y la amabilidad de muchos; que sin ellos y ellas esto, que fue un verdadero reto para mí, no hubiera sido posible.

Agradezco en primer lugar a mi familia, espacio seguro que siempre está; gracias por su amor y su apoyo incondicional, que me ha dado la libertad de buscar los sueños sabiendo que tengo quién sostenga mis caídas. Agradezco con el corazón entero a mi mamá, Adiela Gasca Bermúdez, por sus cuidados que hicieron posibles los tiempos de dedicación a la escritura.

A Patricia Suárez por acompañar de principio a fin este proceso, por sus reflexiones y experiencias que guiaron de forma importante las ideas aquí desarrolladas. Por las conversas, las pausas activas, las críticas y los llamados a avanzar; por su amistad que es fundamental. A la familia Suárez Torres, que me acogió con su característica abundancia en San Rafael, permitiendo el desarrollo del trabajo de campo de esta investigación. A Tomás Román, con todo mi cariño, por hacer suyo este proyecto, por las tardes y noches de sentarnos a trabajar, por la ayuda desinteresada, el ánimo que imprimió a este proceso y la paciencia para explicar las veces que fuera necesario cuando no entendía. Sin duda alguna, sus ideas acerca de las categorías y conceptualizaciones propias de la violencia y la manera en que ésta se cura, fueron medulares en este trabajo. A todas las personas que colaboraron con esta investigación aportando sus experiencias (a veces dolorosas y difíciles de compartir) sus reflexiones, su ambil, su casa y su comida.

A la gente de los ríos Putumayo y Caquetá; a la gente de la OPIAC, la ONIC y del Movimiento Indígena Nacional con los que he tenido oportunidad de compartir la vida, los sueños y el trabajo durante los últimos cuatro años. Sus enseñanzas alimentaron las motivaciones y las reflexiones de este trabajo.

Estoy especialmente agradecida con Juan Álvaro Echeverri por aceptar dirigir esta tesis, por la acogida en mis pocas visitas a Leticia durante el proceso de escritura, por las historias compartidas que siempre lograron ampliar mi perspectiva, por las correcciones y aportes en el manejo del idioma minika.

A Juan Carlos Preciado, Diana Prieto y Daniela por asumir colectivamente la tarea de acompañar y comentar la escritura: a Juan por las conversas, por compartir miradas sobre la guerra, la paz, la cultura, la academia y la vida; gracias por la amistad, por los consejos y los regañones que me aterrizaron en los momentos más difíciles de este proceso. A Diana por sus comentarios a la metodología y sus aportes valiosísimos en la organización de las ideas y argumentos. A Dani le reservo el más entusiasta de los agradecimientos, sus palabras de ánimo, que regó por todo mi apartamento, tuvieron efecto.

A todas las personas que con su presencia hicieron bella la vida en Leticia y cuyos nombres no terminaría de mencionar. A Germán Palacio por acompañar la parte inicial de este proceso; a Antonio Salazar por compartir el tiempo de cursar la maestría, por las noches de pan bimbo con Nutella, las salidas a montar en bici y el backup emocional el tiempo que compartimos casa. A María Teresa Urueña, porque pudiendo tomar cualquier lugar en mi vida, decidió ser apoyo y sostén desde el momento en que decidí presentarme a la maestría hasta que finalicé este documento; no me alcanzarían las páginas para enumerar las cosas por las que le estoy agradecida.

A los amigos de siempre que, como en todas las cosas importantes de la vida, estuvieron presentes durante la maestría y la elaboración de este trabajo, sin su compañía este camino hubiera sido muy difícil. Agradezco particularmente a Ricardo Suárez por los aportes en la sistematización de las entrevistas y la edición del texto; y a Harry Gil por las jornadas de estudio compartidas y sus discusiones en torno a las dinámicas del conflicto armado que ayudaron a complejizar mi mirada.

Finalmente, agradezco a Ilich Ortiz su presencia paciente y tierna, los cafés a las 3am, las palabras de aliento y los apapachos que llenaron de tranquilidad el tiempo de escritura. Su amor iluminó los días más pesados.

## Resumen

### **Gente de monte y otras enfermedades: impactos del conflicto armado en la ribera del Río Putumayo, departamento de Amazonas, 1995- 2020**

El presente trabajo tiene como objetivo abordar la interpretación que la Gente de Centro hace acerca de los impactos que tuvo la llegada del Conflicto armado a sus territorios ubicados a lo largo del río Putumayo por el departamento de Amazonas y sus afluentes, denominado Eje Putumayo. Es un estudio fenomenológico basado en entrevistas y procesos de reflexión realizados con líderes y lideresas pertenecientes a distintos pueblos del complejo cultural Gente de Centro, especialmente del pueblo Murui-muina. Se argumenta que, por una parte, existe una invisibilización histórica de la presencia y dinámicas del conflicto armado en esta región que obedece, entre otras razones, al enfoque a partir del cual se caracterizan las afectaciones y el sesgo cuantitativo en el análisis de éstas; por otra parte, en los estudios sobre la violencia en Colombia se han consolidado unas narrativas dominantes basadas en imaginarios colectivos que marginan otras matrices de pensamiento, como las indígenas.

Se propone un abordaje de los impactos a partir de dos categorías que surgen de los procesos interpretativos de los colaboradores con la investigación: la deshumanización y el desorden. Esta perspectiva revela una comprensión la violencia, su historia, desarrollo e impactos basada en las interpretaciones que la Gente de Centro hace de sus órdenes sociales y sus relaciones con el resto de la naturaleza, que difieren de las concepciones habituales del pensamiento occidental; así, si la explicación del fenómeno es distinta, distintos serán los caminos para su resolución. Se concluye entonces que, desde la mirada de la Gente de Centro, el conflicto armado hace parte de un continuo de violencia, interpretable como una enfermedad social, que puede curarse a través de la palabra, el reconocimiento de la humanidad del otro, las prácticas cotidianas y el fortalecimiento cultural.

**Palabras clave:** Gente de Centro, Violencia, Conflicto armado, Estado-nación, Territorio

## Abstract

### ***Gente de monte* and other diseases: armed conflict impacts in the Putumayo River, in the department of Amazonas (Colombia), 1995- 2020**

The purpose of this research project is to address the interpretation that the *Gente de Centro* make about the impact that the armed conflict had in their territories along the Putumayo River in the department of Amazonas (Colombia), and its tributaries, known as the Putumayo axis. It is a phenomenological study based on interviews and reflection processes carried out with leaders from different groups of the *Gente de Centro* cultural complex, specifically the Murui-muina people. I argue that, on the one hand, there exists a historical invisibilization of the armed conflict in this region, due, among other reasons, to the approach used to characterize conflict-related affectations and the quantitative bias in most analyses. On the other hand, I propose that studies on violence in Colombia have tended to consolidated dominant narratives based on collective imaginaries that marginalize other knowledges, such as indigenous ones.

An approach to the study of conflict impacts is proposed based on two categories: dehumanization and disorder. This perspective reveals an understanding of violence, its history, development and impacts based on the interpretations that *Gente de Centro* make of their social orders and their relations with the rest of nature, which differ from dominant Western interpretations; I argue that if the explanation of the phenomenon is different, the paths to its resolution will be different. I conclude that, from the point of view of the *Gente de Centro*, the armed conflict is part of a continuum of violence, interpretable as a social disease, which can be healed through “la palabra”, the recognition of the humanity in the other, daily practices and cultural strengthening.

**Key words:** *Gente de Centro*, Violence, Armed conflict, Nation-State, Territory.

# Contenido

<b>INTRODUCCIÓN RAFUE ÑUE IDAZIGA: QUE EL TEJIDO QUE COMIENZA TERMINE BIEN, QUE TODO QUEDE ARMONIZADO.....</b>	<b>17</b>
Preludio .....	18
Metodología y objetivos.....	20
<i>El diseño fenomenológico de la investigación</i> .....	22
<i>Consideraciones éticas</i> .....	26
Estructura .....	27
<b>1. CAPÍTULO 1 CONTEXTO: QUIÉNES, CUÁNDO Y DÓNDE .....</b>	<b>29</b>
1.1. La Gente de Centro .....	29
1.2. El Conflicto Armado en el territorio de la Gente de Centro .....	33
1.2.1. <i>La llegada de las FARC-EP</i> .....	36
1.2.2. <i>Fuerzas Armadas estatales y paramilitares</i> .....	38
1.2.3. <i>Reconfiguración del conflicto armado y nuevas ocupaciones al territorio</i> .....	42
<b>1. CAPÍTULO 2 NARRATIVAS SOBRE EL CONFLICTO ARMADO.....</b>	<b>47</b>
2.1. Elementos estructurantes de las narrativas dominantes sobre la violencia en Colombia.....	49
2.1.1. <i>La idea homogeneizante de la nación</i> .....	51
2.1.2. <i>Las ideas sobre el territorio</i> .....	55
2.2. Mirar desde el margen: lo indígena-amazónico en las narrativas sobre la violencia.....	59
2.2.1. <i>El origen de la violencia en el pensamiento de la Gente de Centro</i> .....	59
<b>2. CAPÍTULO 3 LOS CANASTOS DE LA VIOLENCIA QUE VIENE DE AFUERA .....</b>	<b>67</b>
3.1. Primer canasto: la Invisibilización de las dinámicas del conflicto armado.....	70
3.1.1. <i>Construcciones conceptuales</i> .....	70
3.1.2. <i>Sesgo cuantitativo</i> .....	73
3.2. Segundo canasto: Deshumanización y desorden como impactos del conflicto armado.....	75
3.2.1. <i>La deshumanización</i> .....	77
3.2.2. <i>El desorden</i> .....	83
<b>4. CAPÍTULO 4 RELATOS SOBRE LA CURACIÓN DE LA VIOLENCIA .....</b>	<b>89</b>
4.1. “Es que ellos son gente”: Curar con la palabra .....	91
4.2. Sembrar para curar: El lugar de las mujeres en la curación de la violencia.....	94
4.3. Corregir, enseñar y restaurar.....	97
4.4. “No es confrontando al otro sino fortaleciéndose a sí mismo”: El poder del tabaco, la coca y la yuca dulce.....	100
<b>5. CONCLUSIONES .....</b>	<b>105</b>
5.1. Recomendaciones.....	108
5.2. Rafue Ñue idaziyanona joonega .....	109
<b>3. REFERENCIAS.....</b>	<b>111</b>

## Lista de figuras

Figura 1. Preparación de casabe durante el mambadero. Maloca de Walter Agga - Comunidad de Tercera India. Enero 2021 (foto Ingrid Serrate).....	21
Figura 2. Visita a la chagra. San Rafael. Enero 2021 (foto Ingrid Serrate). .....	21
Figura 3. Mapa de procedencia de las personas entrevistadas. ....	25
Figura 4. Ubicación del Territorio de la Gente de Centro. ....	32

## Lista de tablas

Tabla 1. Caracterización de las personas entrevistadas. ....	24
--	----

## Lista de abreviaturas

<b>Abreviatura</b>	<b>Significado</b>
--------------------	--------------------

---

AATI	Asociación de Autoridades Tradicionales Indígenas
AIZA	Asociación de Autoridades Indígenas de la Zona de Puerto Arica
AUC	Autodefensas Unidas de Colombia
AZICATCH	Asociación Zonal Indígena de Cabildos y Autoridades Tradicionales de La Chorrera
CEV	Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la convivencia y la no repetición
CDDHHPI	Comisión Nacional de Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas
CIMPUM	Consejo Indígena Mayor del Pueblo Murui
CNMH	Centro Nacional de Memoria Histórica
COINPA	Consejo Indígena de Puerto Alegría
CRIMA	Consejo Regional Indígena del Medio Amazonas
DIDH	Derecho Internacional de los Derechos Humanos
DIH	Derecho Internacional Humanitario
FARC-EP	Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia – Ejército del Pueblo
M-19	Movimiento 19 de Abril
MRA	Mesa Regional Amazónica
ONIC	Organización Nacional Indígena de Colombia
OPIAC	Organización Nacional Indígena de la Amazonia Colombiana
SIVJRNR	Sistema Integral de Verdad, Justicia, Reparación y No Repetición
UAEGRTD	Unidad Administrativa Especial de Gestión de Restitución de Tierras Despojadas



## Introducción

### ***Rafue ñue idaziga: Que el tejido que comienza termine bien, que todo quede armonizado***

Para los Pueblos Indígenas denominados Gente de Centro, la palabra es el principio que permite la existencia de todas las cosas. La palabra tiene en sí misma una fuerza creadora que, como me dijeron durante mi estadía en el río Cará Paraná, un afluente del río Putumayo en el sur de la Amazonia colombiana, “cuando es buena palabra, bien, trae eso. Pero cuando es malo, es el doble... viene con más fuerza”. Eso explica por qué la primera vez que fui a la chagra de su mamá, Patricia, mujer Murui, me regañó cuando me quejé en voz alta porque la yuca que había arrancado salió dañada; la siguiente mata que arranqué salió sin yuca y ahí ella decidió que era mejor que me dedicara a limpiar otra parte de la chagra. Tomé el machete en silencio y cambié de actividad.

También Tomás, hombre Murui de Araracuara, hablando sobre la importancia de la palabra me decía:

Es parecido a cuando ustedes dicen que hable pasito porque las paredes tienen oídos. Todo lo que está alrededor está pendiente de lo que usted dice y cuando escuchan empiezan a moverse, a veces para hacerle trampa. Por eso uno no dice desde antes que va a cazar porque usted va y es seguro que no caza nada. Por eso cuando usted planea algo, usted coge de esas piedras grandes y dice yo voy a hacer tal cosa cuando esa piedra se ablande, y ahí todos los seres que están escuchando se quedan pendientes de la piedra y usted sale callado y alista todo y cuando ya todo está listo ahí si avisa qué va a hacer.

Nombrar algo es como despertarlo, como llamarlo; hay palabras que son peligrosas, son como candela y no pueden nombrarse a la ligera. En el pensamiento Murui, el conflicto, la violencia, por ejemplo, son palabras muy calientes que el creador tuvo que guardar debajo

de la tierra para que no hicieran ningún daño. No se habla de cualquier manera, hablar de eso tiene un método.

Tomás, uno de los colaboradores principales de esta investigación, dice que tratar el tema de la violencia implica el uso de una serie de palabras prohibidas y calientes que refieren a la rabia, la intranquilidad y el desencuentro; para evitar que esos sentimientos se despierten a raíz de la conversación, es necesario darle a ésta un orden: se comienza señalando con qué objetivo se mencionan las palabras calientes, a dónde se quiere llegar con esa conversación, para eso se usa una palabra de apaciguamiento. Después se puede entrar en el tema, aunque hay cosas que sólo se pueden hablar acompañadas de mambe y ambil. La conversación se cierra mencionando las palabras que le hacen frente a los elementos relacionados con la violencia; si éstos son calientes, las últimas palabras deben ser frescas, frías y dulces.

El proceso de escritura me enseñó que estos cuidados deben tenerse no sólo con la palabra hablada sino también con la que se plasma en el papel. Es por esto que he decidido mantener la estructura recomendada por Tomás y abrir este texto con una palabra de apaciguamiento que le señala el camino a los temas que aquí se van a tratar.

*Rafue ñue idaziga* es una expresión utilizada para significar que la palabra que se comparte o las situaciones que se están tratando van a arreglarse bien, como en un tejido que se termina de forma armónica. Un trabajo dificultoso que cuando acaba queda bonito. *Idaziga* deriva del nombre *idai* (pie), *idazite*, quiere decir, entonces, dirigir bien los pasos, de forma ordenada. Así, esta palabra queda para que este texto se teja bien y aporte al trabajo de quienes ayudaron a tejerlo.

## **Preludio**

Este proyecto comenzó a gestarse durante el primer semestre de 2019, cuando ingresé a la Maestría en Estudios Amazónicos. En principio era un proyecto de investigación sobre la explotación petrolera en el departamento del Putumayo que buscaba, por una parte, cumplir el compromiso adquirido con la selva años atrás de retribuir mediante el cuidado todo lo que me había regalado; y por otra, huir raudamente de los temas de Derechos

Humanos y conflicto armado en los que había trabajado durante mis años de pregrado y que parecían unívoco destino profesional y académico para una politóloga que no quería dedicarse a las oficinas y escritorios en un país tan marcado por la guerra.

La motivación de retribuir agradecidamente a la selva haberme salvado de tantas maneras, se ha mantenido hasta hoy como faro que guía cada paso. El escape temático, en cambio, se frustró bien pronto y finalmente la realidad se impuso: habían pasado dos años y medio de la firma del Acuerdo de Paz entre las FARC-EP y el Gobierno Nacional, la guerra lejos de acabarse, se reconfiguró en actores, dinámicas y geografías. La Amazonia de repente comenzó a sonar más que nunca en los análisis y el bajo Putumayo, donde pretendía llevar a cabo mi investigación, que pudo descansar durante un tiempo de su fama de “zona roja”, se volvía a tornar inaccesible. Comprendí que el tema del petróleo era una excusa para aproximarme a lo que en realidad me cuestionaba que eran las caras tan distintas que tomaba la guerra, dependiendo del lugar donde aconteciera.

En medio de esas reflexiones tuve la oportunidad de comenzar a trabajar con la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad (CEV) en Mocoa, Putumayo; la tarea era recoger y sistematizar la información correspondiente a cómo se desarrolló el conflicto armado en toda la región amazónica. El proyecto parecía empezar a tomar forma.

Viajé por Caquetá, Guainía, Amazonas y, por supuesto, Putumayo, recogiendo historias sobre la guerra desde la voz de quienes la vieron llegar a sus vidas y tuvieron que adaptarse a ella. Un recorrido por el medio y bajo río Caquetá en el departamento de Amazonas avisó nuevos cambios en el proyecto de investigación. Durante más de un mes recorrimos desde La Pedrera hasta Puerto Santander, pasando brevemente por el Apaporis y el Mirití Paraná, escuchando decenas de historias sobre la presencia del conflicto armado que contrastaban profundamente con los libros académicos y los datos oficiales que hablaban de un conflicto armado sucedido únicamente en el interior del país, que de vez en cuando ampliaba sus márgenes al Caquetá, Putumayo y eventualmente a Vaupés por algún hito histórico particular.

La geografía construida acerca del conflicto coincidía en mucho con la de quienes desde el centro político y económico comenzaron a establecer, hace algo más de 200 años, un proyecto de Estado-Nación que se pretendía homogéneo, acorde a las ideas modernas

del desarrollo y la civilización. La Amazonía que algunos llaman “profunda” no aparecía sino como eventual referencia a algún corredor estratégico para las economías ilícitas; aparecía como territorio vacío, como cosa que se usa para un fin. Una idea comenzó a construirse colectivamente en el proceso de investigación con la CEV, que apropié como inquietud personal: en los relatos que se han construido sobre la guerra en Colombia, desde las distintas orillas, existe como factor común una lógica de invisibilización de la llegada de la guerra y sus impactos a una parte de la Amazonía colombiana.

Con estas reflexiones en mente, di el giro definitivo al proyecto de investigación, queriendo profundizar el trabajo iniciado en el Amazonas. La pregunta que guiaba mi investigación era muy sencilla ¿qué impactos tuvo el conflicto armado en este territorio? Todo lo demás lo fue determinando, en gran medida, la fuerza de las circunstancias.

## **Metodología y objetivos**

El tiempo de desarrollar el trabajo de campo inició en medio de la pandemia de COVID-19, lo cual impuso unas limitaciones importantes para el desplazamiento. Decidí centrar la investigación en las comunidades del río Putumayo e inicié mi trabajo de campo en San Rafael, comunidad ubicada sobre el río Cará Paraná, uno de los afluentes del Putumayo. Lo anterior respondió, sobre todo, a que en este lugar tenía conocidos que habían ofrecido recibirme y ayudar en la realización del trabajo de campo.

La primera visita fue realizada en enero de 2021, a las comunidades de San Rafael y Tercera India. El objetivo era conocer el contexto, presentar la propuesta a las autoridades indígenas, buscar los colaboradores y coordinar todo lo necesario en términos logísticos y metodológicos para el trabajo en campo.

El mes que duró mi estadía en San Rafael lo aproveché para conocer la cotidianidad y el pensamiento tradicional del pueblo Murui, también tuve conversaciones informales con algunos líderes y lideresas sobre la historia de la AATI y cómo se vivió el conflicto armado en esa región. Presenté la propuesta del proyecto de investigación al capitán de San Rafael y al médico tradicional de Tercera India; ambos advirtieron sobre la dificultad de tocar esos

temas en el territorio porque de nuevo la gente con armas estaba empezando a llegar. Sin embargo, acordamos volver a conversar al respecto en mi próxima visita.

Un año tuvo que pasar para poder regresar, y en enero de 2022 cuando estuve de vuelta en San Rafael, me pude percatar que las dinámicas en el territorio habían cambiado de forma acelerada. El tránsito por el río tenía restricciones horarias; en los lugares ubicados en la ruta entre Puerto Leguízamo y El Encanto había muchas construcciones nuevas que eran propiedad de “gente de afuera”, la mayoría casas grandes de madera que servían como billares o “tomaderos”; la gente no salía en las noches tanto como antes y en los ambientes más íntimos se escuchaban rumores de gente que estaba llegando de arriba (de Puerto Asís) poniendo normas que les permitieran controlar el paso del río para mover “su mercancía”.

Abrir conversaciones sobre las dinámicas del conflicto armado en ese contexto no era posible, así que en esta ocasión me dediqué a conversar con líderes y lideresas de la comunidad y la AATI sobre el proceso organizativo en el territorio, sus avances y dificultades, así como los mecanismos que están dados desde la perspectiva cultural para garantizar la buena convivencia en el territorio. La mayoría fueron conversaciones informales que se dieron durante la realización de actividades cotidianas como el trabajo en la chagra, la preparación de alimentos en la casa o las visitas a casas de amigos (Figuras 1 y 2).



Figura 1. Preparación de casabe durante el mambadero. Maloca de Walter Agga - Comunidad de Tercera India. Enero 2021 (foto Ingrid Serrate).



Figura 2. Visita a la chagra. San Rafael. Enero 2021 (foto Ingrid Serrate).

El desarrollo de la investigación estuvo, pues, determinado por tres factores. Primero, las restricciones a la movilidad que se mantenían intermitentes en todo el país a causa de la pandemia; segundo, la dificultad de tocar abiertamente el tema a investigar en territorio; y, por último, el reto personal que significa trabajar a la vez que se desarrolla una investigación financiada con recursos propios.

Las conversaciones en territorio me hicieron comprender que lo que buscaba no era establecer cómo se había desarrollado el conflicto armado en un territorio en particular, sino que el objetivo de esta investigación es analizar cómo la Gente de Centro interpreta la violencia en el marco del conflicto armado, a partir de las reflexiones que hacen de su propia experiencia. La definición de este objetivo dio paso a una segunda fase del trabajo de campo que se basó en entrevistas a personas provenientes de distintos lugares del territorio de la Gente de Centro.

## **El diseño fenomenológico de la investigación**

El desarrollo de esta investigación de tipo cualitativo tiene como base los planteamientos de la fenomenología que es una corriente filosófica, un método y un diseño investigativo. Como filosofía, ha sido descrita por Heidegger como el ejercicio de “hacer ver desde sí mismo aquello que se muestra, y hacerlo ver tal como se muestra desde sí mismo” (Castillo S., 2021). En este caso, lo que se busca es mostrar cómo se ve el fenómeno de la violencia desde una mirada indígena amazónica, a través de las formas, los conceptos y las reflexiones utilizadas por ellos para mostrar cómo se ve desde sí mismos. Como enfoque metodológico, su propósito es “explorar, describir y comprender las experiencias de las personas respecto a un fenómeno y descubrir los elementos en común de tales vivencias” (Hernández Sampieri & Mendoza Torres, 2018). Su énfasis es la experiencia vivida, dando validez a la subjetividad.

Heidegger desarrolla este énfasis en la experiencia vivida manifestando que la persona se sitúa de manera dinámica en las posibilidades de ser. Para él no existe esencia sino existencia y ésta se expresa con el término *Da (ser) sein (ahí)* “Es decir, *ser ahí o ser-en-el-mundo*” (De los Reyes Navarro et al., 2020). De manera que el interés investigativo radica en la forma particular en la que un individuo o grupo existe en un contexto

determinado. Esta posibilidad de ser está anclada a las construcciones que el sujeto haga de lo vivido.

Lo anterior permite preguntar por las posibilidades de ser/existir que tiene la Gente de Centro en el marco del conflicto armado y por la existencia misma de dicho conflicto. Abre las puertas a una conversación ontológica sobre la violencia entre un sistema de pensamiento indígena amazónico y el sistema de pensamiento moderno dominante tanto en el Estado-Nación como en gran parte de la academia colombiana.

Dentro de la fenomenología como método, existen dos enfoques: la hermenéutica y la empírica. Esta investigación se decanta por la segunda, cuyo énfasis es describir las experiencias e interpretaciones de los participantes, contextualizándolas bajo cuatro parámetros:

su temporalidad (momento en que sucedieron), espacio (lugar en el cual ocurrieron), corporalidad (las personas que las vivieron) y el contexto relacional (los lazos que se generaron durante las experiencias). (Hernández Sampieri & Mendoza Torres, 2018)

Para lo anterior, la recolección de datos tuvo tres componentes. Primero, las experiencias de las dos visitas a campo; segundo, la realización de entrevistas; tercero, la colaboración permanente de Tomás Román y Patricia Suarez, ambos pertenecientes al pueblo Murui-Muina, con quienes se llevaron a cabo varias jornadas de conversación y reflexión a lo largo de todo el proceso, incluso durante la escritura de este texto.

En cuanto al segundo componente, realicé diez entrevistas entre mayo de 2021 y diciembre de 2022, en los departamentos de Cundinamarca: Bogotá y La Mesa; y Amazonas: San Rafael, La Pedrera y Leticia. El perfil de las personas entrevistadas refiere a hombres y mujeres entre los 30 y 50 años, en su mayoría pertenecientes a los Pueblos Indígenas denominados Gente de Centro, provenientes de Araracuara, San Rafael, La Chorrera y Arica. Como criterios de inclusión, tuve en cuenta que fueran líderes y lideresas a nivel comunitario, regional o nacional, conocedores de la cultura de la Gente de Centro, cercanos a sus procesos político-organizativos, y a la vez con experiencia en espacios políticos o académicos de la sociedad no indígena. Participaron en las entrevistas 4

mujeres (3 pertenecientes al pueblo Murui y 1 Magütá) y 6 hombres (2 pertenecientes al pueblo Murui, 1 Bora, 1 Muinane, 1 Inga y 1 no indígena). Ver Tabla 1 y Figura 3.

Tabla 1. Caracterización de las personas entrevistadas.

Nombre/ Seudónimo	Rango etario	Etnia	Sexo	Lugar de origen
Tomás Román	50-60	Murui	Hombre	Araracuara
Patricia Suárez	30-40	Murui	Mujer	San Rafael
B.S.	40-50	Magütá	Mujer	Puerto Nariño
C.A.	40-50	Muinane	Hombre	Arica
D.C.	30-40	Inga	Hombre	Leticia
D.O.	40-50	Murui	Mujer	San Rafael
J.C.	50-60	No indígena	Hombre	Bogotá
P.A.	40-50	Bora	Hombre	Arica
R.D.	40-50	Murui	Mujer	La Chorrera
W.S.	40-50	Murui	Hombre	San Rafael

Fuente: Elaboración propia.

Los tres colaboradores que no pertenecen a la Gente de Centro (B.S., D.C. y J.C.) fueron seleccionados en razón de su experiencia trabajando temas relacionados con el conflicto armado en territorio de Gente de Centro y por su participación en escenarios políticos relevantes: la primera (B.S.) es lideresa del proceso de mujeres víctimas en Amazonas, el segundo (D.C.) fue delegado a la MRA por el departamento de Amazonas y el tercero (J.C.) ha acompañado a estos pueblos por tres décadas y es asesor de la OPIAC.



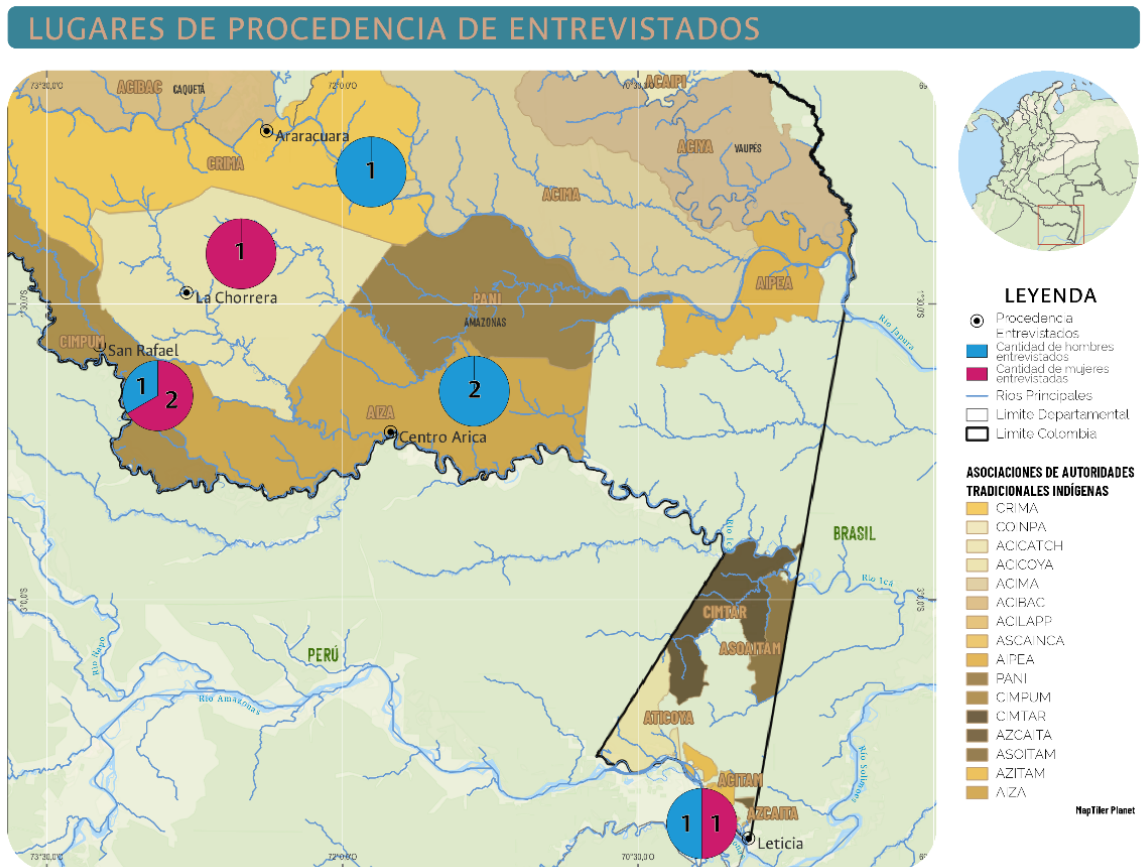


Figura 3. Mapa de procedencia de las personas entrevistadas.

Fuente: Elaboración propia. Elaboró: Edson Poveda

Las entrevistas fueron de tipo semiestructurada, utilizando el método de bola de nieve. Para esto definí unos conceptos clave que ayudaron a preestablecer las preguntas base, comunes a todas las entrevistas. A partir de los conceptos iniciales de Conflicto armado, Territorio, Estado-Nación y Resistencia, surgieron las siguientes preguntas:

1. ¿Cuándo llegó el conflicto armado a su territorio?
2. ¿Qué actores relacionados con el conflicto armado llegaron? ¿a dónde?
3. ¿Qué impactos tuvo el conflicto armado en la gente de su territorio?
4. Desde la perspectiva cultural ¿por qué llegó el conflicto armado al territorio?
5. ¿Cómo han resistido?
6. ¿Cuál es el papel de las prácticas culturales en los procesos de resistencia?

Para mi sorpresa, a estas preguntas siempre respondían hablando sobre las caucherías, las bonanzas e incluso sobre las luchas por el reconocimiento de los territorios como resguardos. El tiempo compartido con la Gente de Centro me mostró, primero, que la forma enseñada por los abuelos para aproximarse a conocer un fenómeno es a partir de su origen. En ese sentido, si quería comprender cómo impactó el conflicto armado su vida individual y colectiva, debía comenzar preguntando por el origen de la violencia. Segundo, que, en su relato, la Gente de Centro se ubica como sujeto activo que no recibió pasivamente las acciones violentas del conflicto armado, sino que actuaron, se relacionaron, interactuaron, respondieron y se adaptaron a la presencia de actores armados externos; y esta respuesta a la violencia no se percibe como la acción de resistir al otro, sino más como el ejercicio de curar una enfermedad. Por eso, en las siguientes conversaciones la pregunta fue ¿de dónde viene la violencia y cómo se cura? Esta pregunta me permitió ampliar la mirada a la perspectiva cultural que tiene la Gente De Centro sobre la violencia y su interpretación de las causas y los desarrollos del fenómeno del conflicto armado en su territorio.

Las preguntas emergentes permitieron identificar nuevas categorías centrales en la interpretación de las personas entrevistadas. Las principales son: violencia, como gran categoría que abarca el conflicto armado; curación —más que resistencia— y la palabra, los rituales y los bailes como categorías asociadas a la curación, en tanto que herramientas para defenderse, ejercer el Gobierno Propio y arreglar conflictos. Otras categorías relevantes fueron la humanización, la deshumanización y el desorden como resultados de la violencia.

## **Consideraciones éticas**

Este texto se desarrolla sobre la base de dos principios éticos centrales. El primero refiere a la salvaguarda de la seguridad y el bienestar de los colaboradores; puesto que este texto trata temas que, lejos de ser historias pasadas, se configuran como realidades que siguen imponiéndose a la vida, familia, cuerpo y territorio de las personas entrevistadas, la mención de los nombres de ellas y ellos será evitada a lo largo del texto. Me permito, entonces, mencionar de forma abierta, únicamente el nombre de los dos colaboradores que acompañaron de manera permanente con su experiencia y reflexiones todo el proceso de realización de esta investigación. Esta mención se hace bajo la autorización expresa de ambas personas.

El segundo está relacionado con el enfoque y el alcance de esta investigación. Cuando Tomás aceptó acompañarme dijo “lo primero que usted tiene que aprender es que uno nunca puede decir que es así, porque puede que haya otro que lo vea diferente. Usted siempre diga así lo escuché... así lo aprendí”. Con esto quiero decir que las reflexiones presentadas en este texto no tienen la pretensión de verdades construidas y aceptadas por la totalidad de la Gente de Centro; son, más bien, lo que *yo aprendí* luego de haber escuchado, compartido y reflexionado las interpretaciones que hacen algunos líderes a partir de su experiencia personal y su perspectiva cultural. Lo anterior implica también que estas interpretaciones no surgen de un individuo aislado, sino que son producto de experiencias colectivas, de lo que enseñaron los abuelos, de lo aprendido por cada persona en sus espacios cotidianos y ceremoniales de formación que son siempre comunitarios.

## Estructura

Este texto está compuesto por seis partes. Su introducción, siguiendo las recomendaciones de Tomás acerca del abordaje de temáticas como la violencia, que se consideran “palabra caliente”, comienza con una palabra de apaciguamiento; posteriormente, presenta el origen, motivaciones y objetivos de esta investigación, así como la metodología utilizada para su realización.

Como continuación de la introducción, el capítulo uno brinda un contexto general acerca de quién es la Gente de Centro, dónde se ubica espacial y temporalmente esta investigación; así mismo, hace un recuento de los principales hitos que marcaron el desarrollo de las dinámicas del conflicto armado en la parte de su territorio que se ubica en las riberas del del río Putumayo en el departamento del Amazonas, desde el Área No Municipalizada de Puerto Alegría, hasta Puerto Arica, incluyendo sus afluentes, los ríos Caraparaná e Igaraparaná.

El segundo capítulo versa sobre las distintas narrativas que se han construido a lo largo de la historia acerca del fenómeno de la violencia en Colombia, ubicando algunos lugares comunes entre ellas. La segunda parte de este capítulo pone en diálogo estas narrativas

con la realidad histórica de la región amazónica y argumenta que los rasgos colonialistas que sirven como sustrato común a las narrativas dominantes sobre el conflicto armado, han dejado por fuera de los relatos el desarrollo asincrónico de la historia amazónica. Finalmente, propone un acercamiento al fenómeno de la violencia desde el pensamiento de la Gente de Centro, el cual implica comenzar por establecer su origen.

Habiendo desarrollado los elementos principales que explican de dónde viene la violencia, se establece que existe una diferencia entre las manifestaciones de la violencia propias de los pueblos y clanes, que es conocida por las autoridades tradicionales encargadas de mantener el equilibrio en el territorio; y la violencia que llega de los actores externos que comenzaron a llegar al territorio a partir de la época de la cauchería. El capítulo tercero propone, en ese sentido, dos canastos que recogen la forma en que se ha manifestado la violencia que viene de afuera, a partir de las interpretaciones y categorías utilizadas por quienes colaboraron en la investigación: la deshumanización y el desorden.

El cuarto capítulo expone las formas en las que, desde la experiencia colectiva, se ha logrado manejar la violencia que viene de afuera. Si ésta es entendida como una enfermedad, la pregunta central de este último capítulo es ¿cómo se cura? A través de algunos relatos, se establecen los factores fundamentales que emergen como herramientas de resolución de conflictos dentro de la Gente de Centro; entre los que se encuentran el reconocimiento del otro como gente, la curación a través de la palabra, la reproducción de las prácticas cotidianas y rituales, así como el consumo de sustancias propias.

Las conclusiones tienen el objetivo de recoger las ideas fuerza de las reflexiones planteadas a lo largo del texto y define algunos puntos sobre los cuales valdría la pena profundizar en trabajos posteriores. Finalmente, una palabra de apaciguamiento cierra este documento, para señalar que el propósito con el que se mencionó la palabra de calentura ya fue cumplido.

# 1. Capítulo 1

## Contexto: quiénes, cuándo y dónde

En tanto que esta investigación busca abordar el fenómeno del conflicto armado desde la perspectiva indígena amazónica, particularmente a partir de los elementos comunes de los Pueblos Indígenas que componen el complejo cultural denominado Gente de Centro; es necesario comenzar por definir el lugar desde el cual se realizan las reflexiones compartidas a lo largo de este texto. En ese sentido, este primer capítulo está dedicado a ofrecer un contexto acerca de quién es la Gente de Centro y, dada la poca información disponible acerca de las dinámicas del conflicto armado en esta región del país, propongo también un acercamiento a algunos de los principales hitos de la llegada y el desarrollo del conflicto armado en el territorio de la Gente de Centro, particularmente en las comunidades asentadas en las riberas del río Putumayo, en el departamento de Amazonas. El énfasis en este último segmento será la ubicación espacio-temporal de los actores armados que hicieron presencia en el territorio.

### 1.1. La Gente de Centro

La Gente de Centro es una autodenominación utilizada por ocho Pueblos Indígenas que habitan el interfluvio Caquetá-Putumayo en la Amazonía colombiana y peruana. Éstos pueden categorizarse como una “gran comunidad de prácticas socioculturales, multiétnica y plurilingüe” (Fagua Rincón, 2015). Aunque los Pueblos Murui<sup>1</sup>, Ocaina, Nonuya, Bora, Miraña, Fééneminaa<sup>2</sup>, Resígaro y Andoke pertenecen a cuatro familias lingüísticas diferentes (witoto, bora, arawak y andoke urekena), comparten una serie de rasgos culturales (Echeverri, 2022) que permiten definirlos como un solo complejo cultural.

---

<sup>1</sup> Con el término Murui me referiré al grupo conocido como “Uitoto” o “Huitoto”, entendiéndolo que éste es un término peyorativo acuñado en época de las caucherías por los Carijona, grupo étnico en conflicto con los primeros. Murui o Murui-Muina es el término con el que se autoreconocen las personas pertenecientes a este grupo y procede de las historias acerca de su lugar de origen. Para profundizar sobre esto ver (Agga Calderón et al., 2019).

<sup>2</sup> Muinane.

El más importante de estos rasgos culturales compartidos es su relación con la coca, el tabaco y la yuca dulce. Según sus historias de origen, al primer hombre le fue dado el tabaco y “en el aire de tabaco quedó toda la sabiduría del creador para sus hijos” (AZICATCH, 2006); cuando nace la generación a la que la Gente de Centro pertenece, también nacen el tabaco, la coca y la yuca dulce que son elementos centrales para el cuidado de todo lo que existe. Así lo expresan las comunidades Murui de El Encanto en su Plan de Vida:

De ahí [del tabaco, la coca y la yuca dulce] sale la ley para el cuidado del agua, tierra y los árboles. Todo el cuidado lo hacía con el poder del tabaco, con eso se controlaba todo, con la palabra dulce de consejos, porque el tabaco, coca y yuca dulce son los elementos sagrados que Dios nos dio. (OIMA, 2008)

Para Echeverri (2022) estos ocho grupos étnicos tienen, al menos, cuatro rasgos culturales comunes que les sirven como distintivos. El primero es el consumo del ambil o tabaco de lamer, diferente a sus vecinos Tukano oriental y Arawak en los ríos Mirití y Apaporis, afluentes del Caquetá, que usan el rapé o tabaco de oler. El ambil consiste en una pasta producto de la cocción de hojas de tabaco; se usa tanto para actividades cotidianas como rituales, acompañada del mambe, que es coca en polvo mezclada con la ceniza de hojas de yarumo (Andrade, 2014).

El segundo está relacionado con las bebidas tradicionales. Las más importantes son la manicuera, elaborada a partir del jugo de la yuca dulce, fundamental en los espacios rituales; y la cahuana que es producto de la cocción del almidón de yuca y frutas según las épocas de cosecha. La especificidad de la Gente de Centro consiste, por un lado, en que la especie de yuca dulce se cultiva únicamente en su territorio; y, por otro lado, en la ausencia de bebidas fermentadas para los bailes rituales. Cabe destacar que, adicionalmente, la Gente de Centro se distingue por acompañar la repartición de cahuana con cantos (Echeverri, 2022).

Un tercer rasgo distintivo es la regla de intercambios ceremoniales interétnicos durante los bailes. Así, es costumbre entre estos grupos étnicos que, durante los bailes, los invitados traigan frutos silvestres y cacería y los “dueños de baile” entregan, a su vez, comida

cultivada y sus derivados. Estas prácticas permiten el establecimiento de alianzas que contribuyen a la consolidación de una “sociedad regional” (Ibíd.).

Por último, están los discursos ceremoniales utilizados en los contextos de mambadero, en la preparación y ejecución de los bailes. Éstos, llamados palabra de tabaco y coca, en la perspectiva de Echeverri “no son narrativas ni “mitos”, sino discursos abstractos sobre la formación del mundo y que estructuran un verdadero arte verbal” (2022).

Aunque esta investigación recoge la perspectiva de líderes pertenecientes a los pueblos Bora y Fééneminaa, centra su atención en las narrativas construidas desde el pensamiento Murui-muina de las regiones de El Encanto y Araracuara. Este grupo étnico tiene su lugar de origen en el río Igaraparaná, cerca de La Chorrera; en un lugar denominado *komimafo* o hueco de la humanidad, de donde salieron durante la noche criaturas con forma de mico a las que un personaje mitológico iba cortándoles la cola, así se iban convirtiendo en humanos (Agga Calderón et al., 2019).

En términos político-administrativos, el territorio de la Gente de Centro, sobre el río Putumayo está titulado como el Resguardo Predio Putumayo y está administrado por cuatro AATIs organizadas mediante acuerdos de manejo del territorio realizados por las autoridades de cada grupo étnico bajo criterios de orden cultural. Así narra la historia uno de los líderes de las comunidades de Puerto Arica:

Como el territorio del Gran Predio Putumayo era grande, se organizaron el territorio Murui en San Rafael, de ahí, más arribita está el territorio de los inganos, Puerto Alegría. Por la parte de abajo, de Arica, que es donde estamos nosotros, la organización de AIZA, era de los Bora y AZICATCH comparte con 4 pueblos. (C. A., 2022).

De esta manera, siguiendo el curso del Río Putumayo hacia abajo, están las AATI's COINPA, con población Murui del clan Buinaizai o Gente de Sirena, de habla minika (COINPA, 2008), quienes comparten territorio con comunidades pertenecientes al pueblo inga; CIMPUM ubicado en las comunidades de El Encanto por los ríos Putumayo y Caraparaná, habitado por gente Murui de habla Bue; AZICATCH, en el río Igaraparaná, cuyos habitantes pertenecen a los pueblos Murui, Okaina, Bora y Fééneminaa; y AIZA,

territorio Bora, que comparten con otros grupos étnicos pertenecientes a la Gente de Centro (Figura 4).

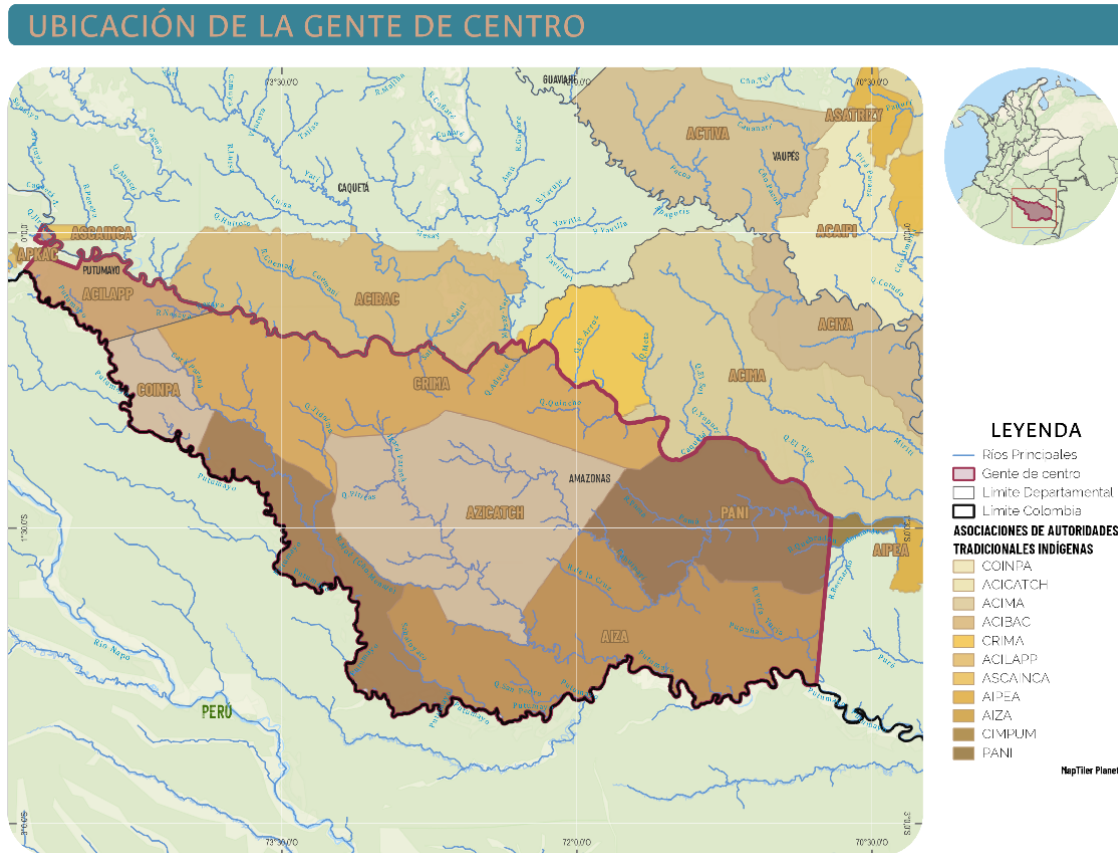


Figura 4. Ubicación del Territorio de la Gente de Centro.

Fuente: Gaia Amazonas. Elaboró: Edson Poveda

Hacia el río Caquetá también se encuentran el CRIMA que se ubica espacialmente en el Resguardo Andoque de Aduche y una parte del Predio Putumayo; allí habitan de forma mayoritaria los grupos Andoke, Fééneminaa, Nonuya y Murui. Finalmente, aguas abajo, en el Resguardo Mirití Paraná, se encuentra el PANI, territorio Miraña.



## 1.2. El Conflicto Armado en el territorio de la Gente de Centro

Para adentrarse en las discusiones sobre las interpretaciones y conceptualizaciones que del conflicto armado se hacen desde el pensamiento indígena y sus implicaciones en la relación con la sociedad no indígena, es necesario, primero, establecer un contexto general sobre la dinámica espacio temporal de la presencia de los actores armados en el territorio de la Gente de Centro. Con este objetivo, repliqué un ejercicio de reconstrucción de línea de tiempo con tres colaboradores: Patricia, C.A. y P.A. Según estos relatos, la primera incursión guerrillera al territorio se da en 1988, en el corregimiento de La Chorrera, por parte de las FARC-EP. Así describe C. A. (2022) que vivió esta ocasión:

En 1988 llegan las FARC por Chorrera, por Lago Grande y Wittenberg que es donde yo vivo por primera vez. Por ese lado entraron con un señor que se llamaba John Jairo. Al entrar ahí, dio un impacto a la gente... a la comunidad: son gente que mataban, no perdonaban a nadie...pues eso era como en la mente teníamos nosotros... cuando llegan allí en Lago Grande, como a las 4 de la tarde... así empieza eso: llegaron a las 4 de la tarde y venía de abajo una lancha brasilera y en eso venía un peruano, pero así uniformado que iba por el Putumayo, que iba hacia Esperanza, allá de abajo venía... y ellos miraron, cuando arrimó la lancha ellos de una vez se fueron y lo cogieron a él y lo llevaron a una escuela...ahí lo tenían toda la noche amarrado con una cuerquita a un palo investigándolo ¿qué era él? ¿qué hace? Si era un sapo... y la gente del común ¡el susto! que ya lo van a matar a él.

Por supuesto, esta historia no comienza ni en esta fecha ni a causa de la llegada de las FARC-EP a este territorio. De hecho, como se mostrará más adelante, en el relato indígena amazónico esta historia empieza con la llegada de los primeros caucheros y en las narrativas del movimiento indígena nacional, el origen se encuentra en el momento en que las barcas españolas atracan en territorio americano. Estas distintas narrativas acerca del conflicto armado serán materia de reflexión a lo largo del segundo capítulo; sin embargo, me detendré a continuación para resaltar algunos hitos de la historia del conflicto armado, así como de las dinámicas sociales, políticas y económicas de la región que sirven de antesala a la llegada de los actores armados directamente vinculados al conflicto.

Un sector importante de los estudiosos de la violencia en Colombia al interior del campo de los estudios políticos, ha llamado la atención sobre la necesidad de analizar el proceso de construcción del Estado-nación, como uno de los determinantes de las dinámicas bélicas a lo largo de la historia del país (Pécaut, 2012). Para González (2007), éste es un proceso inacabado que ha venido integrando territorios y poblaciones marginales gradualmente, lo que produce una dinámica desigual de las instituciones estatales, que tiene como resultado una presencia diferenciada del Estado en tiempo y espacio.

En el caso de la región amazónica, esta presencia ha estado mediada por intereses extractivistas y matrices de pensamiento racistas<sup>3</sup>, que devienen en la decisión estatal de hacer presencia, principalmente, a través del aparato militar y delegar sus demás funciones a terceros como caucheros y luego misioneros católicos que asumieron la labor de “civilizar” a la población indígena (Zárate Botía, 2015). Lo anterior significó para los pobladores indígenas el comienzo de un nuevo momento histórico marcado por la violencia, que se expresa tanto en los enfrentamientos y acciones armadas, como en la imposición de normas de comportamiento y modelos políticos, sociales, económicos y culturales ajenos a sus sistemas de pensamiento.

El lugar dado a la región amazónica en el proceso de construcción del Estado-nación es, pues, uno de los factores políticos más relevantes relacionados con el desarrollo del conflicto armado en la región. El segundo determinante refiere a las (mal)llamadas bonanzas sucedidas a lo largo del siglo XX, que impusieron como lógicas económicas el extractivismo y la explotación de la mano de obra indígena.

En la década de los 70 se inicia en el país el procesamiento y tráfico de la pasta de coca que, en principio, era proveniente de Perú y Bolivia; más adelante proliferaron los cultivos propios, especialmente al sur, en las zonas de frontera con estos países. (Díaz & Sánchez, 2004) Al respecto, cuenta B.S. (2022), lideresa perteneciente al pueblo Magütá que en el tiempo que ella estuvo en La Chorrera, la gente le contaba que “anteriormente la gente que estaba en Chorrera, utilizaba a los indígenas para que sembraran coca y ellos les compraban la hoja”. Siguiendo las dinámicas instaladas por la actividad cauchera, y

---

<sup>3</sup> Un claro ejemplo de esto fue la Ley 89 de 1890 “*Por la cual se determina la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada*”. En la que se determinan las normas acerca del gobierno de los territorios indígenas, entendidos éstos como *salvajes* y “*asimilados a la condición de menores de edad*”. Art. 40.

agotado el auge de las demás “malanzas”<sup>4</sup>, comenzó el boom de la coca, sirviendo los territorios selváticos como lugares apropiados para su cultivo, procesamiento y transporte. Todas las personas que colaboraron en la investigación están de acuerdo en que durante una época el involucramiento de la población indígena en alguno de los eslabones de la cadena de producción era casi total. Durante una conversación sostenida en la ciudad de Bogotá con R.D. mujer Murui proveniente de La Chorrera, ella compartió cómo habían vivido esta época en su comunidad:

Mi papá tenía una maloca en Lago Grande. Como mi mamá murió, a él le tocó hacerse cargo de mis hermanos y de mí. Cuando llegó lo de la coca, él empezó a venderle a esa gente, yo no sabía bien quiénes eran, pero pagaban bien ¡y claro! nosotros necesitábamos plata para comprar la ropa, los zapatos, para tener cositas y usted sabe que allá ¿de dónde más puede sacar usted plata? Todo el mundo estaba metido en eso. (...) Eso también hizo que se dejaran de sembrar muchas cosas en las chagras. Mi papá, por ejemplo, en su chagrita dejó una parte grande sólo para cultivar coca pa’ venderle a esa gente y a parte dejó un cuadrado de su coca para hacer el mambe. (R.D., 2022)

Las actividades económicas basadas en la explotación de la naturaleza, ilegales o ubicadas en los márgenes de la legalidad, se convierten, una tras otra, en la opción más rentable para incorporarse a la economía de mercado en una región en que las opciones para acceder a recursos monetarios son sumamente restringidas. Esto convirtió a la Amazonia oriental en corredor estratégico del negocio del narcotráfico, llegando a instalarse pistas de aterrizaje ilegales y laboratorios para la cristalización de la pasta de coca en el interfluvio Caquetá-Putumayo, territorio de la Gente de Centro (UAEGRTD et al., 2016). Asimismo, en la década de los 80, comienza la actividad extractiva de oro en la región, teniendo como epicentro Taraira, por el Vaupés, y La Pedrera, por el río Caquetá, lo que llevó a la instalación de balsas mineras a lo largo de todo este río, el río Putumayo y sus afluentes. La rentabilidad de estas economías ilegales y las ventajas de la posición

---

<sup>4</sup> Este término, acuñado por J.C. durante la entrevista realizada en mayo de 2020, hace referencia a que los distintos booms extractivistas no significaron para los pueblos indígenas una “bonanza” en el sentido de algo que propicia bienestar o prosperidad. Más bien, generaron una serie de afectaciones graves “trajeron males”. El término malanzas, será utilizado a lo largo del texto para referirnos a las actividades económicas extractivas llevadas a cabo en la región.

geográfica de la región, fueron sin duda, elementos clave para la expansión de la presencia de actores armados hacia esta zona.

### **1.2.1. La llegada de las FARC-EP**

Es en medio de este contexto político, económico y social que las FARC-EP llegan al territorio de la Gente de Centro, consolidan su presencia y desarrollan unas dinámicas particulares de las relaciones sociales al interior del territorio. Desde finales de la década de 1980 hasta el 2002, hicieron presencia en las zonas de Chorrera, Puerto Alegría, El Encanto, Arica, Tarapacá y Araracuara. Venían bajando por los ríos Caquetá y Putumayo tropas de los frentes 14, 15, 63 y 1° (UAEGRTD et al., 2016) orientados por las definiciones de la VII Conferencia realizada en 1982 donde se priorizaba la expansión hacia el sur del país, en tanto zona de importancia estratégica política y militar (Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, 2022). Así relata la dinámica de la presencia guerrillera por el bajo río Putumayo (J.C., 2021):

Ellos [las FARC] llegan también por el río Putumayo desde Leguizamo, de esa parte alta. En los años 90, con el asunto del narcotráfico, de la producción, de los cultivos, esa frontera es estratégica [...] después vinieron del río Caquetá. Esa gente creo que venía del frente 14; y por arriba hay un paso en la parte alta del Igará Paraná, hay una presencia que yo creo que es como del [frente] 15 que viene desde el río Putumayo en la parte cerca a Leguizamo, ese grupo no baja más allá de Puerto Alegría. La gente que está por el lado de Leguizamo no se mueve tan abajo y la gente que llega por Araracuara cruza por la parte alta del Igará, después baja al Cahuinarí y entra también por esa zona y llegan hasta cerca de Tarapacá. Son gente que viene inicialmente del 14 y que el Frente Amazónico, según decían ellos, se conforma inicialmente con gente del 15 y del 14 y esos son los que están ahí en cierto momento.

Dos hechos permitieron la consolidación de las FARC-EP en esta zona, el primero fue la toma a la base militar de Las Delicias en Puerto Leguizamo, el 30 de agosto de 1996, acción que demostró el aumento de su capacidad militar y la intención de avanzar a una

“guerra de posiciones”<sup>5</sup> en su confrontación con el Ejército Nacional. El aumento de la capacidad militar estuvo íntimamente ligada a la vinculación de las FARC con el narcotráfico y les permitió aumentar su control territorial, creando una gran retaguardia al oriente del país (CNMH, 2012).

El segundo hito que permitió la consolidación de su presencia en este lugar, fue la “zona de despeje” instalada en el marco de los diálogos de paz entre esta guerrilla y el gobierno de Andrés Pastrana. El acuerdo establecido en 1998, definió una zona de 42 mil km<sup>2</sup> entre los departamentos de Caquetá y Meta en la que se llevarían a cabo los diálogos entre las partes, bajo el esquema de “negociación en medio del conflicto” (Tobón, 2008). La existencia de esta “zona de despeje” permitió a las FARC reorganizar y expandir su estructura político-militar, viendo en la Amazonia oriental una zona tanto de retaguardia como de fortalecimiento de su economía puesto que permitía, por una parte, la creación de nuevas rutas de narcotráfico y, por otra, involucrarse en la explotación ilegal de oro sobre el río Caquetá y sus afluentes. Así, en 1998 se crea el Frente Amazónico en el departamento de Caquetá y a partir de 1999 se divide en cuatro comisiones que bajaron desde el Caguán hacia el departamento de Amazonas, distribuyendo su operación de la siguiente manera:

La primera de ellas, al mando de alias Tiberio, operó entre los corregimientos de El Encanto, en cercanías del río Putumayo y hasta el corregimiento de Tarapacá; la segunda, al mando de alias Mocho, operó en los corregimientos de La Chorrera y Puerto Santander y se encargó de controlar el tráfico de cocaína en la región; la tercera, al mando de alias Mario, ubicó su zona de injerencia en el río Caquetá, en Mirití Paraná, en cercanías al corregimiento de la Pedrera y al río Apaporis; la cuarta, se ubicó en los corregimientos de Puerto Santander, Araracuara y el río Yará, en los límites del departamento de Caquetá y de Amazonas. En su despliegue, las estructuras guerrilleras configuraron a los ríos Caquetá, Putumayo y Yará como sus principales corredores de movilidad. (Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, 2022)

---

<sup>5</sup> La guerra de posiciones corresponde a una de las fases propuestas en la teoría de la Guerra Popular Prolongada de Mao Tse Tung, que consiste en lograr que la organización insurgente avance al punto de convertirse en un ejército con las mismas capacidades del ejército oficial en términos de factores como recursos, pie de fuerza, control territorial. Sobre la aplicación de esta estrategia en las FARC-EP, ver (Aguilera, 2013).

Cabe mencionar que la presencia guerrillera no fue permanente durante el tiempo señalado, ni se instalaron grandes campamentos como en otras zonas de retaguardia en el país; al menos no en la totalidad del territorio. Podría afirmarse que hubo incursiones guerrilleras en unos momentos específicos que permitieron el control territorial necesario para convertir las vías fluviales en corredores estratégicos y los territorios en zonas de retaguardia útiles a eventuales repliegues. Asimismo, su presencia a lo largo del territorio de la Gente de Centro tiene algunas variaciones de tiempo e intensidad, por lo que en algunas zonas hubo una presencia más temprana o permanente que en otras. En la memoria de P.A. (2022), líder perteneciente al pueblo Bora, la presencia de las FARC-EP en el río Putumayo se desarrolló así:

Puntualmente a Arica llegaron en el 2002, pero lo que es zona de El Encanto, lo que es zona de Puerto Alegría, eso llegaron mucho más antes, eso estamos del año 1995-96-97-98-99 [...] A Marandúa llegan en el año 95-98. Todo ese tiempo estuvieron en CIMPUM. En esos años estuvo ese territorio dominado por ellos. Ya en el año 2002 ya llega al territorio de Arica, no se quedan porque a principios del 2003 entra el ejército y desarrollaron varios enfrentamientos con ellos hasta que se fueron.

Sin embargo, el desarrollo del conflicto armado en este territorio no se reduce únicamente a la presencia de las FARC-EP. Los grupos narcotraficantes, paramilitares y las Fuerzas Armadas estatales, han sido agentes de las situaciones violentas impuestas al territorio en el marco del conflicto armado. El ejercicio de reconstrucción de la línea de tiempo, nos permitió establecer espacio-temporalmente el despliegue de estos actores armados al interior del territorio de la Gente de Centro por el río Putumayo.

### **1.2.2. Fuerzas Armadas estatales y paramilitares**

En 1995 llega desde Perú el grupo armado denominado Los Champas, un reducto de la guerrilla peruana de corte maoísta, Sendero Luminoso. Llegaron por El Estrecho, zona fronteriza que comparte la jurisdicción de CIMPUM con Perú, y se instalaron en la comunidad de Marandúa. Allí construyeron 5 pistas ilegales, en colaboración con los narcotraficantes que ya ocupaban el territorio (Suárez, 2021). Además del narcotráfico, los Champas tenían como principal fuente de financiación la extorsión a los comerciantes que,

en su mayoría, habían llegado desde el municipio de Puerto Asís, Putumayo algunos años antes. Los Champas se consolidan en esa zona por el narcotráfico, imponen reglas que tienen que ver con el cultivo, el tráfico, la producción y controlan el comercio (J.C., 2021). Cuenta Patricia (Suárez, 2021) que, debido a las extorsiones y los impuestos establecidos por este grupo armado, los comerciantes que negociaban en la zona fronteriza de El Estrecho, mandaron traer un grupo de paramilitares para enfrentar a Los Champas:

Los comerciantes se cansaron de las extorsiones y mandaron llevar grupos paramilitares. Ellos llegaron en un avión desde Medellín, aterrizaron en el lado peruano y llegaron en bote hasta Marandúa. Hicieron una masacre, buscaron a los Champas y a todos los que trabajaban con ellos, los mataron y los botaron al río. Un abuelo me contó que los habían sacado en calzoncillos, o sea, los sacaron al río y los mataron. Los metían en bolsas plásticas por el río.

Es así como llegan las Autodefensas Unidas de Colombia a la región a finales de la década de los 90 y hasta el 2002 (Zárate, 2012), como consecuencia de las imbricadas relaciones existentes entre el uso de las armas y actores externos que ven en la región oportunidades económicas bien sea por la vía de las actividades extractivas o bien, vía colonización de territorios indígenas considerados vacíos. En su corto paso por la región, este grupo paramilitar extendió su presencia desde El Encanto hacia las zonas de Arica y Tarapacá.

El punto de mayor conflictividad en este territorio se dio entre los años 2000 y 2002. El contexto regional estaba marcado por el auge de las economías ilícitas relacionadas con la minería de oro y el narcotráfico; la disputa territorial entre los distintos actores armados que habían copado gran parte de la Amazonia colombiana; y las ofensivas por parte del Ejército Nacional adelantadas sobre las zonas de retaguardia de la insurgencia, enmarcadas en la Política de Seguridad Nacional de Álvaro Uribe Vélez. La CEV, en su informe sobre la región amazónica, expone, en este sentido, las características de este periodo de tiempo:

Finalmente, para el año 2002, el conflicto armado en la Amazonía estaba en su pico máximo con tres actores armados disputándose la región: las FARC-EP, consolidando su control sobre la Amazonía oriental y algunas zonas rurales de la Amazonía occidental; las AUC con un fuerte control de las áreas urbanas de la

Amazonía occidental y desplegadas alrededor de las principales carreteras de la región, y la fuerza pública que se proponía recuperar el control del territorio y se encontraba en proceso de fortalecimiento y expansión producto del Plan Colombia. En el substrato de estas dinámicas se encontraba la economía de la cocaína, que financió a los actores armados y mantuvo a la población civil vinculada al conflicto. Esto en el marco de una fuerte desprotección estatal del campesinado y la población indígena. De allí que se viviera una alta tasa de violaciones a los derechos humanos, en particular violencias de género y violencias contra los pueblos indígenas y afro. (Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, 2022)

Así las cosas, las Fuerzas Armadas estatales son consideradas como otro actor responsable del desarrollo del conflicto en el territorio de la Gente de Centro y sus consecuencias. Su presencia se remonta a la década de 1930 cuando inició la “colonización militar” de la región, particularmente del Trapecio Amazónico y la banda norte del río Putumayo, motivada por los acuerdos bilaterales con el Perú, expresados en el tratado Lozano-Salomón mediante el cual Colombia lograba su acceso directo al río Amazonas (Zárate Botía, 2015). Este hecho y las posteriores disputas territoriales con el país vecino, significaron para el Estado central el reto de integrar en su proyecto de construcción de nación, una región históricamente marginada y con unas dinámicas sociales distintas a las del interior del país, que eran por completo desconocidas por el Estado.

La decisión desde entonces fue priorizar las políticas de seguridad y defensa de la soberanía, por sobre las políticas sociales y administrativas (Ibid.) que garantizaran la incorporación de la región a las dinámicas nacionales en términos de garantía de derechos y desarrollos institucionales acordes a las particularidades socioculturales y geográficas de la Amazonia. En ese sentido, durante la segunda mitad del siglo XX se promovió la colonización por parte de policías y militares de lo que hoy es el departamento del Amazonas y se instalaron múltiples bases militares en Leticia, capital del departamento y por todo el interfluvio Caquetá-Putumayo; de esta manera, las Fuerzas Armadas tienen bases en Araracuara, La Pedrera, El Encanto, Arica y Tarapacá. La mayoría, según los relatos, fueron construidas en territorio perteneciente a Resguardos Indígenas a través de formas irregulares como el comodato a cien años de la base instalada en El Encanto o las consultas poco transparentes llevadas a cabo en Araracuara y Arica (J.C., 2021).



Esta lógica militarista fue reforzada durante el periodo presidencial de Álvaro Uribe Vélez quien, en el marco de la Política de Seguridad Democrática, implementó el Plan Patriota orientado al debilitamiento de las FARC a partir del fortalecimiento de los batallones de alta montaña, la articulación del conjunto de las Fuerzas Armadas y la presión sobre sus zonas de retaguardia (CEV, s/f). Una de las operaciones más significativas de éste, fue la Operación Libertad I, que representó para las FARC “el retroceso más grande producido durante el gobierno de Álvaro Uribe” (Ávila, 2010). Lo anterior tuvo como consecuencia el repliegue de las FARC hacia los departamentos de Amazonas, Vaupés y Guainía. En 2005, las Fuerzas Armadas extienden su ofensiva hacia estas regiones, aumentando su pie de fuerza y, en el caso de Amazonas, vuelven a las bases militares que habían sido abandonadas luego de la toma a Las Delicias (UAEGRTD et al., 2016).

Durante las conversaciones sostenidas con Patricia sobre su trabajo en la CEV analizando las afectaciones en el bajo río Putumayo y su experiencia personal durante los años de infancia y adolescencia, profundizamos acerca de su lectura sobre las Fuerzas Armadas estatales. Ese 19 de mayo de 2021 en que nos dimos cita para almorzar en su casa y continuar la jornada de entrevistas, comenzó la conversación diciendo “¿sabes? La policía y el ejército se portaron bien mal con la gente en Arica y San Rafael”; claramente conmovida por los recuerdos propios y ajenos, comenzó a contarme una anécdota familiar, sucedida durante la época del boom del cultivo y procesamiento de coca:

A mi casa iba mucho la policía a requisar. Pero tengo especialmente un recuerdo ¿sabes? yo creo que por eso yo le tengo tanta rabia y fastidio al ejército y la policía: un día mi papá había pescado un bagre y a nosotros nos gustaba mucho la cabeza y la cola (además porque el resto era para vender). Ese día mi mamá había hecho casabe y con la colita y la cabeza del bagre habíamos hecho un caldo; nosotros teníamos ahí todo bien acomodadito, el casabe, el caldito, el ají...todo... y llegó la policía a requisar buscando lo de la coca y nos regaron todo ¡todo! Requisaron toda la casa, nos regaron por el suelo el casabe, todo el caldo ¡todo! Ese día se llevaron a mi hermano a un calabozo que tenían en El Encanto; él le cogió el arma al policía, se la botó al río y se les escapó, se atravesó todo el río nadando, el Cará [Paraná].

Desde ahí él quedó como muy resentido, como con mucha rabia; mi papá lo mandó para Puerto Leguizamo, él después se hizo soldado profesional hasta que se cansó y se retiró. Nunca habló mucho de lo que le pasó allá adentro, sólo contó que los hacían sufrir mucho, que les ponían a comer animales así crudos... bueno... que los trataban muy mal. Salió peor del ejército y por toda esa rabia se fue a Puerto Asís... ¿sabes? yo creo que, si ese día la policía no hubiera hecho eso, la vida de mi hermano hubiera sido diferente. Nosotros quedamos con mucha rabia a la policía desde ahí. (Suárez, 2021)

La presencia del ejército en el territorio indígena, contrario a significar un parte de tranquilidad, se convirtió en un nuevo factor de conflictividad en tanto que, como actor armado externo que ocupa territorio indígena, genera dinámicas ajenas y violentas; en las conversaciones sostenidas durante el trabajo de campo, fue común encontrar relatos similares al de Patricia acerca del involucramiento de militares en las economías ilegales, así como de agresiones que resultaron sistemáticas en contra de la población indígena.

### **1.2.3. Reconfiguración del conflicto armado y nuevas ocupaciones al territorio**

Habiendo establecido cuáles son los principales actores armados que han dinamizado el conflicto al interior del territorio de la Gente de Centro y habiendo definido su accionar en tiempo y espacio, es necesario plantear, al menos de forma sucinta, el panorama actual en esta zona en cuanto a las dinámicas del conflicto armado.

El periodo comprendido entre 2005 y 2014 se caracteriza por una relativa calma en términos de enfrentamientos bélicos entre actores. No obstante, durante este periodo se hace permanente la presencia de las Fuerzas Armadas en el territorio indígena y se consolidan los ríos Putumayo, Caquetá y sus afluentes como corredores estratégicos para las economías ilícitas, lo que supone la permanente presencia de actores externos involucrados en éstas. Según el Sistema de Alertas Tempranas de la Defensoría del Pueblo, las FARC-EP incrementaron su accionar durante el año 2014 en las zonas de Puerto Santander, La Chorrera, El Encanto y Puerto Arica, involucrándose fuertemente en la minería ilegal de oro y otras actividades extractivas ilegales (Defensoría del Pueblo, 2021).

El panorama comenzó a cambiar luego de la firma del Acuerdo Final para la Terminación del Conflicto y la Construcción de una Paz Estable y Duradera (en adelante Acuerdo de Paz) entre el gobierno de Juan Manuel Santos y las FARC-EP en 2016. La esperanza del surgimiento de una nueva época para el país, en la que por fin se abriera espacio a las transformaciones estructurales de los factores que suscitaron y mantuvieron la violencia durante décadas, se truncó apenas dos años después. La mínima implementación de los puntos acordados, la falta garantías para la reincorporación de los excombatientes y la sostenida rentabilidad de las economías ilícitas fueron caldo de cultivo para el fortalecimiento de los reductos de las FARC-EP que no suscribieron el Acuerdo de Paz, así como para el surgimiento de nuevos grupos armados compuestos por excombatientes de éste y otros procesos de paz anteriores, narcotraficantes y jóvenes que comenzaron a ser reclutados, principalmente en zonas rurales de los márgenes del país (Aguilera, 2020). El siguiente relato, compartido por P.A. (2022), ofrece un contexto inicial acerca de qué significó esta reconfiguración del conflicto armado para la Gente de Centro:

El tratado de paz que se habla en Colombia no fue eficiente de verdad ¡no fue! Y en eso tenemos que ser realistas y aceptar que es así. Después que se firmó el acuerdo, se conformaron otros nuevos grupos, pero ya no con esa potencialidad. Son ya muy inferiores en población, diría yo, pero sí están trabajando, pero ¿por qué lo hacen? Uno, porque...usted tiene que darse cuenta de la realidad que el Estado no les ha cumplido y entonces mientras ellos esperan que el Estado les cumpla ellos no se pueden quedar de brazos cruzados y hay otros grupos que están también...que siempre se opusieron a la ideología de ellos y que ellos los miran como enemigos y que muchos de ellos expusieron la vida de ellos y que muchos perdieron la vida, esperando que el Estado les cumpla... entonces en la actualidad que nosotros estamos ahorita, hay grupos que están trabajando al margen de la ley y están haciendo presencia en las comunidades de Arica tanto en Colombia como en Perú.

Tal como lo narra P.A., los hechos subsecuentes a la firma del Acuerdo de Paz llevaron a un reacomodo de los actores armados y de las geografías del conflicto, en el cual tomó especial importancia la región amazónica como zona de expansión, reclutamiento y fortalecimiento económico; razón por la cual se convirtió también en territorio disputado

entre los distintos actores armados que comenzaron a entrar en escena. D.C. (2022) líder perteneciente a la MRA compartió el siguiente análisis sobre la situación en el eje putumayo al momento en que se realizó la entrevista, en junio de 2022:

la situación actual... con lo que se está viviendo en Puerto Leguízamo, hacia abajo, por las bocanas del río Cotuhé y arriba en la cabecera del mismo río que inicia siendo Colombia, pero a las cabeceras termina siendo Perú y todo se mezcla ¿no? Todos los fenómenos de la ilegalidad se mezclan: minería ilícita, explotación de madera ilícita, economía de las armas, incluso más hacia abajo, hacia la frontera con Brasil, las modalidades del crimen organizado transnacional, el narcotráfico, la trata de personas con fines de explotación laboral, sexual, etc. Entonces todo esto se da en un contexto que...es de difícil acceso.

Entonces el Estado, por un lado, no hace presencia, ni siquiera a través de la fuerza policial, hay territorios donde el ejército que es el encargado de la soberanía en las fronteras, no llega y la policía se concentra en los centros urbanos y los operativos son escasos y cuando ocurren al parecer hay connivencias entre las fuerzas del Estado y las mismas estructuras del narcotráfico. Entonces esto hace que el fenómeno persista en las comunidades, involucre a la juventud, a los rivereños, personas de la comunidad terminen sometidas a estas economías ilegales, no porque las hayan buscado sino porque llegaron al territorio, llegó el conflicto, llegó la minería ilícita, llegó el tráfico de armas, llegó el narcotráfico. No es propio de los territorios, pero están en medio de esas economías.

Ante la ausencia del Estado en cobertura social, en educación, en infraestructura hospitalaria, oportunidades de empleo...pues estas economías ilegales y estos actores se convierten en los referentes de autoridad y en los que, de alguna manera imponen sus normas y ejercen control territorial, toman decisiones y afectan sus ejercicios de gobierno, sus prácticas culturales, su identidad cultural y ponen en riesgo su pervivencia física y cultural.

Entonces qué está pasando después... podría hacer dos lecturas: una, antes del proceso de paz, que igual...igual de difícil y por eso es que se justifica la salida política al conflicto armado, pero una vez firmado el proceso de paz,

paradójicamente, se recrudece el conflicto en la amazonia, se recrudecen los homicidios, se recrudece la presencia de grupos armados, tanto que a este momento, no se distingue bien cuáles son las estructuras o cuáles son los grupos que operan en la zona, las comunidades no los alcanzan a distinguir. Antes se distinguía que era FARC o paramilitares, pero hoy en día no se sabe; hoy en día se mezclan el narcotráfico con la minería ilícita, con la ilegalidad...hay actores armados del Estado pero que no se anuncian como tal, que no se sabe quiénes son, entonces pues claro, es problemático, una situación muy difícil que está viviendo la Amazonia y que amerita una política social por parte del Estado.

De esta manera, el eje Putumayo desde Puerto Leguizamo —departamento de Putumayo— hasta Tarapacá —frontera con Brasil—, empezó a concentrar la mayor ruta de narcotráfico de la región, buscando llegar al país vecino a través del río Puré. Esta ruta no es solo zona de tránsito de estupefacientes, armas, combatientes y trata de personas, sino que es, adicionalmente, lugar de aprovisionamiento y desarrollo de nuevas fuentes de financiación, siendo protagonistas las actividades minera y maderera (Defensoría del Pueblo, 2021).

En razón de lo anterior, tanto las facciones del Frente Primero, disidencia de las FARC-EP, como los Comandos de Frontera<sup>6</sup>, han entrado en conflicto por el control de esta ruta. Esta situación se ha agravado con el fortalecimiento de los diferentes grupos de disidencias de las FARC que han aumentado su pie de fuerza y, a partir del Pleno Ampliado realizado en abril de 2023 en Sabanas del Yará, han articulado su accionar alrededor del Estado Mayor Central (Defensoría del Pueblo, 2023). El panorama actual ha significado para la Gente de Centro la persistencia de los patrones de violencia instalados a partir de las caucherías, acompañados de ocupación del territorio, actividades extractivas y, por supuesto, el recrudecimiento de una guerra ajena que deja como saldo reclutamientos, asesinatos, abusos, desplazamientos forzosos e importantes amenazas a sus sistemas de vida.

---

<sup>6</sup> Inicialmente autodenominados Sinaloa – La Mafia. Es un grupo armado compuesto principalmente por excombatientes pertenecientes al Frente 48 de las FARC-EP, que tienen su principal influencia en el departamento de Putumayo, y desde ahí han extendido su zona de influencia hacia el bajo río Putumayo. Para profundizar, ver las Alertas tempranas N° 002-21 y 022-23 de la Defensoría del Pueblo.



## **1. Capítulo 2**

### **Narrativas sobre el conflicto armado**

Este capítulo tiene como objetivo proponer una aproximación al análisis del conflicto armado desde las interpretaciones culturales de la Gente de Centro, poniéndolas en diálogo con las narrativas que he llamado dominantes, en tanto son aquellas que se reproducen mayoritariamente en los estudios sobre la violencia, o bien, son replicadas en las lógicas institucionales del Estado nacional.

El argumento central refiere a que en los análisis sobre el conflicto armado existe una serie de preocupaciones temáticas que versan sobre un grupo de categorías, respecto de las cuales las distintas orillas han desarrollado su propio concepto, desencadenando interminables debates políticos y académicos; sin embargo, tanto las preocupaciones temáticas como las categorías centrales son asumidas sin mayores cuestionamientos por unos y otros. La narrativa construida desde el pensamiento de la Gente de Centro tiene su origen en unas nociones propias de la vida, el territorio, la historia y su devenir, por lo que ponen al centro de su análisis otras temáticas (algunas no consideradas y otras al menos no suficientemente) y desarrollan categorías propias de análisis que difieren de las conceptualizaciones dominantes.

Fijar la mirada en las interpretaciones realizadas desde el pensamiento indígena amazónico y sus desarrollos conceptuales propios, permite incorporar nuevos elementos a la polifónica historia del desarrollo del conflicto armado en el país que, a su vez, aporten al reconocimiento de la multiculturalidad de la nación colombiana y a la superación del racismo histórico y estructural que se estableció como principio durante el proceso de construcción del Estado-nación (CNMH & ONIC, 2019).

De esta manera, las siguientes páginas buscan recoger algunos de los elementos comunes a las distintas perspectivas desde las cuales se ha analizado históricamente el conflicto armado para, posteriormente, establecer un diálogo entre las narrativas dominantes y el

desarrollo del conflicto armado en el contexto amazónico. Este capítulo tiene la intención de señalar la importancia de abordar un análisis territorializado del conflicto pues, tal como lo han sugerido González et al. (2002), este ejercicio es fundamental para comprender las especificidades de sus dinámicas e impactos.

Existe un número significativo de investigaciones realizadas en este sentido en distintas regiones del país; sin embargo, aunque algunos autores como Palacio & Urueña (2022), Tobón (2008) o Zárate (2015) han adelantado estudios importantes que brindan elementos centrales para incorporar en la geografía de los análisis sobre el conflicto a la región amazónica, la Amazonia oriental, llamada por algunos “profunda”, sigue estando ausente en el grueso de la literatura existente.

Los estudios sobre la violencia en Colombia tienen, pues, el doble desafío de incorporar, en primer lugar, la región amazónica al relato del devenir histórico de la nación y la violencia a él asociada asumiendo que su carácter asincrónico revela una historia nacional heterogénea y no lineal y, en segundo lugar, las narrativas indígenas amazónicas como comprensiones válidas de la realidad, que amplían las posibles formas de mirar el fenómeno de la violencia en el país y aportan elementos novedosos a las construcciones teóricas y prácticas de superación del conflicto armado.

Este texto, por supuesto, no tiene la intención de superar ninguno de los dos retos. Su alcance es llamar la atención sobre la fertilidad del terreno poco explorado de los análisis desde la mirada indígena amazónica y aportar algunos elementos para comprender las interpretaciones y construcciones conceptuales que ha realizado la Gente de Centro, particularmente el pueblo Murui-Muina que habita el interfluvio Caquetá-Putumayo, poniendo al centro las categorías propias construidas desde su experiencia vital. En ese sentido, la segunda parte de este capítulo estará dedicada a presentar los elementos centrales del abordaje que hacen las personas que colaboraron en esta investigación, del fenómeno de la violencia y su manifestación a través de la llegada del conflicto armado en el territorio.



## 2.1. Elementos estructurantes de las narrativas dominantes sobre la violencia en Colombia

Tal vez el primer acuerdo al que ha llegado el círculo de académicos dedicados a los estudios de la violencia en Colombia, consiste en que su génesis se ubica en la obra realizada a inicios de la década de 1960 por Monseñor Germán Guzmán, Orlando Fals Borda y Eduardo Umaña Luna titulada *La Violencia en Colombia* (Guzmán et al., 1962), en la cual buscan hacer un análisis objetivo de las causas de la violencia desatada en Colombia durante la primera mitad del siglo XX en contraposición a “la escueta enumeración de crímenes nefandos con inculpaciones partidistas o de la fácil casuística lugareña vertida en novelas” (Guzmán et al., 1962), como los autores caracterizaron la literatura existente hasta ese momento sobre el tema. La relevancia de esta obra consiste en que por primera vez se aborda el fenómeno de la violencia desde un análisis científico social, buscando establecer sus causas estructurales, sus protagonistas y entender espacio-temporalmente su desarrollo.

Los autores sentaron también las bases de la discusión que sería desarrollada en adelante desde las ciencias sociales, particularmente los estudios asociados a las ciencias políticas, la historia y la sociología. Vale la pena resaltar tres de las ideas fundamentales que sembraron. La primera es la existencia de unas causas estructurales de la violencia de tipo social y político cuyas raíces se encuentran mirando hacia atrás en la historia nacional, donde la dinámica bipartidista juega un papel protagónico, particularmente a partir de 1930; la segunda refiere al lugar del Estado en el escalamiento de la violencia, pues entre las causas estructurales que permitieron su desarrollo se encuentra la debilidad del Estado y sus instituciones; finalmente, se encuentra la necesidad de establecer una geografía del conflicto pues éste no se desarrolló simultáneamente en todo el territorio nacional ni tuvo la misma dinámica, aunque en todos los casos la cuestión agraria se comienza a perfilar como fundamental. En este caso, los autores centran su mirada en la región andina “desde Cauca hasta Norte de Santander y en la región de los Llanos Orientales” con algunas manifestaciones en Bolívar y el sur de Córdoba (Guzmán et al., 1962).

A partir de ese momento, la literatura sobre el fenómeno de la violencia en Colombia se reprodujo de forma abundante y, con el surgimiento de las guerrillas marxistas a mediados

de los 60's y los grupos paramilitares en los 80's, los ejes centrales de los análisis políticos y académicos giraron alrededor de aspectos como la comprensión de las motivaciones y repertorios de acción de los actores armados; la caracterización del conflicto armado; los elementos temporales asociados al momento de origen, sus rupturas y continuidades; la relación de la violencia con la pobreza, la desigualdad, la participación política y el Estado.

No obstante la diversidad de perspectivas en relación con cada uno de estos ejes temáticos, en el estudio del fenómeno de la violencia se ha venido consolidando un entendimiento común de algunas categorías sobre las que, se asume, deben girar los análisis, razón por la cual son pocas veces problematizados. Estos ejes han configurado unas narrativas no sólo sobre el fenómeno de la violencia sino sobre la forma en que se aborda su estudio que, aunque disímiles, sientan sus bases sobre los mismos imaginarios colectivos; podrían verse, entonces, como distintas interpretaciones construidas a partir de una misma comprensión básica de la realidad social que no se pone en cuestión y que subyace como suelo común a partir del cual se definen los conceptos que se movilizan para comprender el conflicto armado y el fenómeno de la violencia.

Esta lógica lleva a la invisibilización de las perspectivas que surgen de todas las demás ontologías que coexisten en lo que llamamos la nación. La construcción de “una cultura democrática fundada en el reconocimiento del otro y en el derecho al disenso y la diferencia” que, como propone Pizarro (2015), bien puede ser el objetivo de estudiar los asuntos relacionados con la violencia, solo será posible si se reconocen las diversas formas de ser en el mundo que componen la nación pluriétnica y multicultural. Lo anterior quiere decir que una vía para tener una comprensión más amplia y robusta de lo que ha significado el conflicto armado en Colombia es comenzar por reconocer que no existe una sola forma de ver, sentir, comprender y relacionarse con el mundo y asumir esas otras imágenes del mundo como bases sólidas a partir de las cuales surgen otros relatos sobre la violencia y el conflicto armado; son narrativas distintas que tienen, además, una matriz de origen diferente.

En este texto intento ubicarme desde la esquina amazónica del país y sentarme en la maloca de la Gente de Centro para mirar y hablar sobre estos temas. Lo anterior implica problematizar dicho suelo común de los relatos que se instalan como dominantes, para lo que propongo abordar dos de las ideas medulares que estructuran tales narrativas: la

nación y el territorio. Valga aclarar que no son éstos la totalidad de los elementos estructurantes ni, mucho menos, es el único camino para abordar la conversación que aquí se propone, son simplemente, los aspectos que evidencio más relevantes a partir de las reflexiones compartidas con quienes colaboraron en esta investigación. Entiéndase, pues, como un análisis parcial que invita a profundizar en esta mirada particular de abordar el fenómeno de la violencia.

### **2.1.1. La idea homogeneizante de la nación**

La conceptualización clásica de la nación moderna refiere a un grupo social que comparte una serie de características lingüísticas y culturales asociadas a un territorio también compartido (Gambini, 2019). La Real Academia de la Lengua Española la define como el “conjunto de personas de un mismo origen y que generalmente hablan un mismo idioma y tienen una tradición en común”. Tradición (o historia), origen, cultura, e idioma son elementos fundamentales de lo que se debe compartir para hacer parte de la nación.

En el caso de la monarquía española, a partir de la segunda mitad del siglo XVIII esta idea estuvo íntimamente asociada a la lengua castellana y la religión católica como elementos aglutinadores de todo el pueblo que habitaba el reino, incluidos los territorios de ultramar; en consonancia, Carlos III promulgó una serie de normas que tenían como objetivo lograr que los criollos se sintieran parte de “un solo cuerpo de nación” (Ibid.). Esto es relevante en tanto que son las ideas base sobre las cuales las élites criollas y su descendencia establecieron los imaginarios de la nación colombiana en el periodo posterior a la independencia.

De esta manera, lo primero que podemos afirmar es que no es una forma natural de organización social, sino más bien un constructo ligado históricamente al desarrollo del Estado moderno. La nación como constructo ha sido asimilada también a una serie de representaciones que definen un “adentro” y un “afuera”, un artefacto discursivo que produce diferencia —y diferentes— a partir de su forma particular de imaginar su territorio y sus sujetos (Serje, 2011). Entendemos también la nación como un “tipo específico de nosotros que permanentemente disputa su preeminencia con otros tipos de nosotros” (Bolívar, 2005).

Podría uno preguntarse, entonces, quiénes imaginan, quién está dentro del nosotros y quién se queda por fuera. La nación, como todo constructo social, no es estática ni unívoca y, sin lugar a dudas, se configura también como un escenario en el que se entablan relaciones de poder en las que los actores subordinados disputan unos imaginarios que buscan establecerse como referentes de lo que compone la nación. Aunque no debe olvidarse este carácter dinámico, resulta evidente que el proceso de construcción del imaginario colectivo denominado “nación colombiana” que arrancó con la independencia en los albores del siglo XIX, está enmarcada en unas relaciones que, para Bolívar (2005) pueden caracterizarse como de dominación en tanto que esta construcción implicó la imposición de unas formas determinadas de “hacer las cosas”, a través de un ejercicio de violencia simbólica, entendida como la diseminación de unas premisas fundamentales aceptadas por los agentes sociales como naturales o autoevidentes, que luego se traducen en axiomas venidos de la “organización fáctica del mundo” (Bolívar, 2005); ella utiliza el ejemplo de las divisiones entre lo femenino y lo masculino para ilustrar el argumento, podríamos pensar también, para este caso, en las divisiones entre naturaleza y civilización.

La violencia simbólica, continúa explicando Bolívar (2005), no se ejerce mediante la coacción sino a través de la reproducción de representaciones, incluso de rasgos psicológicos de lo que supone “ser” de una nación; esta reproducción se hace por medio de distintos dispositivos como la literatura, la prensa, los programas de televisión, museos, entre otras. Esto significa que la construcción de la nación pasa por la definición e imposición de unos rasgos culturales que se pretenden únicos y universales.

¿Quiénes y desde dónde crearon las imágenes que determinaron las representaciones de la nación colombiana? La gesta constructora de imaginarios estuvo dirigida por unas élites compuestas por criollos, cuyos hijos y nietos conformarían las élites gobernantes del Estado colombiano. Quiere decir que quienes imaginaron la nación eran hijos de españoles que fueron educados en Europa, de modo que su lugar de enunciación eran las ideas relacionadas con la consolidación de Estados modernos y el desarrollo del modo de producción capitalista, derivadas de la revolución francesa ocurrida unas décadas atrás y la revolución industrial en marcha en Europa y América del Norte; estas ideas ponen a las naciones europeas como referente del destino deseable de todas las naciones.

Dichas élites, asentadas en la zona andina, desarrollaron geográficamente el proyecto nacional en el interior del país, sobre “el eje norte-sur de las tres cordilleras y la costa caribe entre los ríos Sinú y Magdalena” (Serje, 2011), espacios que lograron articularse durante el tiempo de ocupación colonial al proyecto de desarrollo económico. La definición geográfica no responde únicamente a razones políticas y económicas, existe un factor ambiental no tan estudiado que vale la pena resaltar.

En su apuesta por el desarrollo de una historia ambiental, Germán Palacio propone una “ecología política de las tierras frías y calientes”, afirmando que el proceso de reorganización poscolonial fue también un cambio ambiental, el cual estuvo anclado a unas preconcepciones sobre los altiplanos y las tierras tropicales heredadas del pensamiento europeo. Así, que los centros urbanos durante el periodo colonial se hubieran concentrado en la zona andina, particularmente en la cordillera oriental, explica Palacio, está relacionado con que estas regiones pudieron consolidarse en lo que Crosby llamó “neo-europas” (citado en: Palacio, 2018), sitios en los que los paisajes eran más parecidos y los ecosistemas más adaptables a las plantas y animales europeos. Un elemento adicional tiene que ver con la preeminencia del prejuicio eurocéntrico que se expresa en la declaración del barón de Montesquieu acerca de que “la civilización no podía florecer en los trópicos” (Ibid.).

Todos estos elementos constituyen los cimientos de las representaciones construidas por quienes definieron los imaginarios colectivos de la nación colombiana. Tierras frías, paisajes europeos, ilustración, industria, desarrollo, civilización, están a la base de los sueños de las élites que asumieron el Gobierno. Los imaginadores de la nación no lograron abarcar ni la mitad del territorio nacional; por fuera quedaron las zonas que no pudieron ser del todo incorporadas al proyecto de colonización española, las cuales coinciden con los espacios geográficos de difícil acceso, de tierras calientes y selvas espesas. A ellas se les reservó el lugar de confines, periferias, fronteras, aquello que Margarita Serje nombró “el revés de la nación” (2011) para señalar que son lugares también construidos con el objetivo de depositar en ellos todo lo contrario al destino deseable de la sociedad. Si el centro del país es la fotografía del sueño de la nación, las periferias son su negativo.

Un último rasgo importante del proceso de construcción de la nación tiene que ver con su carácter colonial, en tanto que el ejercicio de dominación descrito anteriormente, se

establece en relación con esos lugares y sujetos que no se ha logrado integrar a la dinámica nacional. La expansión de la nación a estas zonas de frontera se da a través de un trato similar al que el imperio español dio a sus colonias, “donde la opinión de sus habitantes tiene poca o ninguna importancia” (Palacio & Urueña, 2022).

Este trato colonial a una parte del territorio nacional ha sido bien documentado tanto por Palacio (2018; Palacio & Urueña, 2022) como por Serje (2011) quienes además han señalado que la perspectiva colonial ha derivado en la mistificación de los territorios destinados a ser márgenes, proyectando sobre ellos toda clase de imágenes que permitan la expansión e imposición de una única forma de concebir “la naturaleza y la naturaleza de las cosas” (Serje, 2011). Tal perspectiva trae implícito el no reconocimiento del otro como interlocutor. Las personas, sociedades y culturas que habitan estos territorios no están invitadas a construir los imaginarios de nación desde sus formas particulares de concebir el mundo pues sus nociones son consideradas salvajes, premodernas y en todo caso equívocas.

Las distintas narrativas sobre la violencia en Colombia descansan sobre esta perspectiva clásica de la nación que presupone la naturalidad de nociones que son en realidad constructos, como las de naturaleza, desarrollo, territorio, civilización y sus relaciones; de manera que las discusiones que se dan al giran alrededor del Estado y no de la nación, versando sobre temas como la participación política, la representación, las formas de organización. Sin embargo, las cuestiones relacionadas con las miradas sobre la naturaleza y la sociedad se dan por sentadas y al estudio de elementos de orden más cultural se le da una mínima importancia en tanto que el conflicto armado colombiano no es un conflicto de carácter étnico.

Aunque la mayoría de los autores señalan una lógica de exclusión dentro de los asuntos políticos y económicos del Estado, parece haber un acuerdo generalizado sobre la homogeneidad de la nación colombiana; y en los casos en que se pone en duda, el cuestionamiento es en términos del sentimiento de pertenencia a un grupo social determinado —los llamados regionalismos— y no sobre la posibilidad de formas distintas de ver, ser y relacionarse con el resto de la naturaleza.

El proceso de construcción de las narrativas sobre la violencia de alguna manera sigue el mismo camino de los imaginarios sobre la nación. Reproduce de forma inconsciente la lógica colonial estableciendo unos hitos, unos ejes temáticos y unos elementos explicativos que luego extiende al resto del territorio nacional, sin haber invitado a quienes habitan los confines a construir los elementos a partir de los cuales se analiza la violencia; replica incluso la misma geografía, estableciendo así, unos lugares donde acontece la historia y otros sitios que parecen vacíos y que son enunciados únicamente en virtud de la utilidad de sus recursos naturales o el carácter estratégico de su ubicación geográfica.

### **2.1.2. Las ideas sobre el territorio**

Las categorías tierra y territorio son, sin lugar a dudas, de las más importantes en las explicaciones sobre las causas estructurales del conflicto armado; asimismo, su conceptualización es ampliamente discutida por distintos actores. Detenerse en estas discusiones es relevante en tanto que la forma en que se relacionan los grupos humanos entre ellos y con el resto de la naturaleza depende, en gran parte, de la idea que tengan sobre estos dos conceptos. En el fondo, que “la cuestión agraria” sea, como se ha afirmado, el motor del origen y persistencia del conflicto armado, está relacionado con un asunto mucho más complejo que las solas disputas por la apropiación, uso y tenencia de la tierra (CNMH, 2013); tiene que ver con la forma en que cada actor concibe la tierra/territorio y con el tipo de relaciones que establece con ella y con todo lo que la habita.

Durante el desarrollo del conflicto armado la tierra —territorio— se ha entendido de tres maneras en las narrativas dominantes: como medio de producción, como factor de poder y como escenario para el desarrollo de la guerra. En el marco del proceso de paz entre las FARC-EP y el Gobierno Nacional, se conformó la Comisión Histórica del Conflicto y sus Víctimas, compuesta por 12 expertos y 2 relatores, quienes tenían la tarea de dar un informe sobre los orígenes, los factores de persistencia y los impactos del conflicto armado en la sociedad colombiana. Las comprensiones que en estos informes se desarrollan, son ilustrativas de los lugares comunes existentes en torno a estos conceptos.

Darío Fajardo, quien se ha dedicado al análisis de los problemas agrarios y su relación con el conflicto armado en el país, define los territorios como “espacios en los que se expresan y concretan relaciones sociales, en particular las que expresan el control sobre la tierra

como parte de las relaciones de poder características de la sociedad colombiana” (Fajardo, 2017); y a partir de esta noción argumenta que uno de los factores explicativos más importantes del conflicto armado refiere a las formas de apropiación monopólica y excluyente de la tierra iniciadas durante la colonia y profundizadas a través de las reformas realizadas entre el siglo XIX y la primera mitad del XX, las cuales han afectado el desarrollo productivo del país.

Un camino argumentativo similar recorre Javier Giraldo quien afirma que el principal detonante de la violencia en Colombia es el acceso a la tierra, elemento que “tiene una radical proyección en la satisfacción de tres de las cinco necesidades básicas del ser humano: la alimentación, la vivienda y el trabajo/ingreso” (Giraldo, 2017). A los problemas de acceso a la tierra derivados de los altos niveles de concentración de la misma, se sumaron luego de la segunda mitad del siglo XX, las prácticas de despojo y desplazamiento forzado. Para Giraldo el problema central no se ubica en el desarrollo productivo, sino en las condiciones de vida de los sectores campesinos que, al verse privados de tierras, dependían absolutamente de los grandes hacendados.

Esta realidad histórica en la que la tierra resulta relevante solo en clave del desarrollo productivo, la satisfacción de necesidades básicas humanas o el proceso de acumulación capitalista, tiene como simiente común con los estudios sobre su relación con la violencia, independientemente de sus matices, el pensamiento basado en la división entre lo humano y la naturaleza, en donde ésta última se convierte en “cosa” dispuesta en función de las necesidades humanas, que son, cada vez más, las necesidades del desarrollo económico capitalista. El territorio se convierte en espacio que se apropia y disputa con fines productivos, en un bien transable y acumulable.

El desarrollo jurisprudencial acerca de estos asuntos en el periodo de consolidación del Estado-Nación hasta mediados del siglo XX, aportó en la construcción de unas ideas comunes —imaginarios— sobre la tierra, íntimamente ligados a los conceptos “propiedad”, “colonización” y “baldíos”, de ahí se derivó una identificación de los sujetos asociados a la ruralidad definidos como usuarios, campesinos y gremios (CNMH, 2016). Por fuera quedaron los pueblos indígenas, afro/negros/palenqueros y Rom, en tanto que sus formas de relacionarse con la tierra no encajan ni con estas categorías ni con las necesidades que el modelo económico tiene. Los Pueblos Indígenas, por ejemplo, aparecieron de forma



muy marginal, con leyes particulares otorgadas únicamente en tanto que debido a su “minoría de edad” podían ser engañados fácilmente en lo relacionado con la venta de tierras y por lo tanto debían ser protegidos (ibid.).

Gran parte de los análisis sobre la violencia en Colombia, además de adherir las ideas antes mencionadas sobre las categorías tierra/territorio, también reproducen —de forma consciente o inconsciente— las lógicas de invisibilización de los Pueblos Indígenas, no sólo como grupos sociales que habitan las zonas rurales sino como pueblos que desarrollan una territorialidad particular, la cual implica nociones, conceptualizaciones, relaciones, formas de ser y vivir que distan bastante de las ideas de la tierra como medio de producción o como objeto susceptible de apropiación. De esta manera, los procesos de construcción de territorialidad indígena quedan subsumidos a los asuntos agrarios campesinos tanto en la práctica política-normativa, como en los análisis y los procesos de construcción de imaginarios sobre quiénes se vieron involucrados en el conflicto y de qué forma (Villa & Houghton, 2005).

Dicha construcción de la territorialidad indígena significó que en la medida en que los proyectos políticos insurgentes se fortalecían, el conflicto armado se intensificaba y los pueblos indígenas se consolidaban como sujeto político reconocido a nivel nacional, éstos comenzaron a ser asumidos como contradictores tanto por el Estado, como por la insurgencia y más adelante por los grupos paramilitares y narcotraficantes involucrados en el conflicto armado. Esto llevó al surgimiento de complejas relaciones entre los pueblos indígenas y los distintos actores armados, cuyas dinámicas variaron dependiendo de los territorios y, en todos los casos, a una arremetida desde distintas orillas en contra de los Pueblos y organizaciones indígenas. Villa & Houghton (2005) en su estudio sobre las afectaciones a los Pueblos Indígenas a causa del conflicto armado, la han denominado “violencia política”, en tanto que las acciones violentas responden a los objetivos de mantener, modificar o substituir un modelo de sociedad. Aunque el devenir histórico de los indígenas amazónicos es bastante distinto a las dinámicas que tomó la guerra en los territorios indígenas del interior del país y la zona costera, los imaginarios sobre el territorio y el lugar de “lo indígena” se mantuvo en todos los actores involucrados; de manera que, cuando llevaron la guerra al territorio amazónico, llevaron también – e impusieron – sus ideas sobre la tierra, sobre los indígenas y sobre el tipo de relación que deberían establecer con ellos.

En ese sentido, los actores armados también han desarrollado una visión particular de los espacios habitados por los pueblos indígenas, marcados por conceptos como el de “retaguardia”, “corredor estratégico”, “teatro de operaciones”, “zona roja”. Muestra de esto, es el testimonio de Pablo Catatumbo, Excomandante de las FARC-EP, quien, en una entrevista con la ONIC, habló acerca de la perspectiva de esta guerrilla sobre el territorio:

Los diferentes actores armados entienden la tierra como un teatro de operaciones militares y la geografía como el escenario donde se ejecuta la guerra, se extraen recursos, se dominan espacios y caminos para ejércitos determinados. Así, dominar la tierra/dominar los pueblos es controlar el teatro donde se practica la guerra. El resultado de este razonamiento es sencillo: los Pueblos Indígenas pueden ser en uno u otro momento enemigos de todos los actores. (CNMH & ONIC, 2019)

Independientemente de qué tan contrarios sean los distintos actores responsables del desarrollo del conflicto armado, comparten un suelo común basado en la preponderancia de la perspectiva antropocéntrica que ve la tierra como espacio vacío dispuesto a satisfacer las necesidades humanas, a la vez que reproduce el pensamiento colonial que vacía el espacio no sólo del resto de la naturaleza, sino también de los grupos humanos que lo habitan desde hace siglos. La mirada indígena amazónica camina en una dirección absolutamente opuesta a esta perspectiva en tanto que la tierra es una unidad viva e inapropiable puesto que es gobernada por seres espirituales, con los que se está en constante relación. Las relaciones de negociación con los demás seres de la naturaleza, en este y otros planos (o mundos) que determinan las prácticas rituales y cotidianas, constituyen su territorialidad. Los intentos de ejercer algún tipo de control territorial venidos de afuera que desestiman esta forma de concebir el territorio, sin importar el actor externo, resultan ser actos profundamente violentos en tanto que generan alteraciones en el orden establecido en la Ley de Origen, que devienen en afectaciones al bienestar territorial y comunitario.

## 2.2. Mirar desde el margen: lo indígena-amazónico en las narrativas sobre la violencia

La construcción de la Amazonia como región dentro del Estado-nación estuvo marcada por su ausencia en los grandes relatos sobre la consolidación de Colombia como país independiente y su consolidación cultural, política y económica, poniéndola en el margen de la historia nacional. Esto está relacionado con el hecho de que los hitos históricos en la región se han desarrollado de manera diferente al resto del país, o al menos, al centro político y económico del país; es a esto a lo que Palacio & Urueña llaman la “*historia a la vez excéntrica y asincrónica*” (2022) de la Amazonia colombiana.

Otra forma de marginación que se identifica común a toda la Panamazonia, es la creación de relatos *sobre* la región, silenciando las voces que vienen *desde* la región. De esta manera, en las ocasiones en que se ha dado a la Amazonia un lugar protagónico, se ha hecho a partir de los imaginarios (y los intereses) construidos desde los centros de poder nacionales e internacionales, que difícilmente tienen algo que ver con la vida y perspectivas de *los amazonenses* (Porto-Gonçalves, 2018).

Mirar desde el margen significa dar lugar a la historia amazónica con sus particulares hitos y dinámicas; pero, más que nada, significa comprender la historia y sus acontecimientos desde las perspectivas ontológicas y epistemológicas desarrolladas en la región. Desprenderse de las categorías aprendidas como único camino de aprehensión de la realidad para entender “*cómo quedó para el otro*”, como suelen decir el río. El énfasis de este texto en adelante, será un esfuerzo por comprender *cómo es (cómo quedó) lo de la violencia* para la Gente de Centro.

### 2.2.1. El origen de la violencia en el pensamiento de la Gente de Centro

“Si usted quiere entender cuándo empieza el desorden”<sup>7</sup> comenzó a decir C.A., líder político de AIZA perteneciente al pueblo Muinane, al preguntarle cuándo llegaron los

---

<sup>7</sup> Esta parte de la entrevista fue recogida, con autorización de C.A., en la publicación realizada por la Comisión Nacional de Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas a propósito de sus 25 años de existencia, en cuya elaboración participé. Ver (CDDHHPI, 2022)

actores armados a su territorio, “tiene que empezar por la época de la cauchería. Ahí empezó la misma violencia que está todavía en el territorio.” (C. A., 2022). Esta forma de abordar el tema permite entrever dos elementos estructurales de la mirada indígena amazónica. El primero, la noción de que hay un tipo de violencia particular que surge de la relación con la sociedad no indígena y, el segundo, que esta violencia comienza a inicios del siglo XX a partir de la imposición de la actividad económica extractivista y se mantiene hasta este momento; de manera que el conflicto armado no significa la irrupción de un nuevo y desconocido acontecimiento en la región, sino una expresión distinta de *la misma violencia*.

Parecía, entonces, que no había otra manera de abordar el asunto sino remitirme hasta el momento en que *empieza el desorden*, así que en la primera “sentada a trabajar” con Tomás, le pregunté cuál era el origen de la violencia. Como si irse a inicios del siglo XX para comprender el conflicto armado actual no fuera viajar demasiado en el tiempo para una politóloga acostumbrada a las explicaciones asociadas al asesinato de Gaitán o el surgimiento de las guerrillas marxistas, Tomás en su respuesta comenzó a hablar sobre el momento en que el Padre creador dio origen a todo lo que existe. Tuve que aprender que, desde el pensamiento Murui, para aproximarse a algo y manejarlo hay que conocer su origen; abordar desde el principio el tema del conflicto armado, requiere ir a la raíz del concepto de violencia, hallando su significado a partir de las historias de origen.

Según lo compartido por Tomás, para el pueblo Murui la violencia está presente desde el momento en que todo fue creado, de manera que el asunto a resolver no es cómo eliminar la violencia sino cómo aprender a manejarla para que no afecte la armonía de las relaciones que se sostienen entre ellos, con otros pueblos y con “otra gente” que son los seres espirituales y los demás seres de la naturaleza.

Para comenzar a hablar acerca de la violencia a partir de las historias de origen, Tomás explica que desde la perspectiva del pueblo Murui, todo lo que se considera negativo es susceptible de ser manejado para convertirlo en algo positivo. No se trata de eliminarlo sino de manejarlo.

Un ejemplo, [el padre creador] sintió tristeza, era una soledad, palabra triste, no había nada en el mundo. Más adelante eso va a ser el nombre de un pájaro que

silba solito por allá en el bosque. Entonces él se va curando... él lo va sacando sólo. Un ejemplo, el primer helechito que sale (esto es una historia larga pero más o menos estoy tratando de resumir la historia del origen de la violencia); él pensó y miraba como borroso, como verroso, como cuando usted está mareándose. Él sintió eso y más tarde lo sacó en *mogogie* (el helecho). Eso que él sintió lo sacó en el nombre y más tarde se vuelve material [...] eso ¡siendo él, que es el creador del mundo, no le fue fácil! Tuvo que aprender a dominar eso, siempre encontró algo positivo. Todo lo que él pensó, eso hoy en día se expresa en un sabor, en el color de un pescado, en el color de un pájaro, en el componente de un animal. Todo lo que él sintió todo eso está, porque todo es parte de él. (Román, 2022)

Los sentimientos que se consideran moralmente incorrectos, entre ellos *Ikirafue* (violencia) e *iyaié* (rabia), se interpretan como seres externos que atacan al cuerpo —individuo o comunidad— a manera de una enfermedad. Estos seres que vienen de afuera deben ser manejados, guardados, para que el cuerpo, una vez se ha curado, pueda mantener la armonía. En las historias de origen del pueblo Murui, cuando el Padre terminó de crear el mundo, la siguiente generación, su hijo, fue el encargado de ordenarlo; en el momento en que los sentimientos de rabia y violencia comenzaron a atacarlo, el Padre le dio la siguiente palabra:

Cuando estaba invadido por todos esos seres que lo querían dominar, apareció el padre y le dijo “hijo ¿a quién busca? ¿usted no soy yo? ¿usted no es mi rostro? ¿usted no es mis huesos, no es mi sangre? Hijo nadie te está haciendo daño. Hijo, usted no se baña por la mañana” (no se baña por la mañana quiere decir “sea fuerte”) “hijo usted no se bañó. Hijo, vea, cuando no había nada yo nunca me sentí solo, hijo vea usted tiene todo, usted es resultado de todo lo que existe, usted es esencia de todo lo que está creado por qué dice que “estoy solo, no tengo a nadie” hijo usted es parte de la naturaleza ¡usted es! Hijo su pereza es lo que no lo hace ver. Primero, usted es flojo, que no se baña. Segundo que usted es perezoso y tercero que si usted es perezoso va a envidiar lo del otro que sí trabaja.

Luego de narrar esta parte de la historia Tomás explica:

Entonces nunca se dice que es la persona [...] mire por dónde va el origen de la violencia. Pues sencillo, decían los viejos: por ser perezoso, entonces como una rama de eso es la ambición, el orgullo... esas son ramitas. Pero mire que nunca es culpa de la persona, ese man muere y el problema sigue porque el problema está en cumplir *yetarafue*, en la palabra de consejo, es como el hilo conductor para la felicidad, para el amor, para el buen vivir. (ibid.)

*Ikirafue* —la violencia— desde la perspectiva Murui es consecuencia del incumplimiento de la ley de origen que se transmite de generación en generación a través de la palabra de consejo de los abuelos; el incumplimiento de *yetarafue* —la palabra de vida— genera un debilitamiento en el cuerpo que permite que entren, como enfermedades, los pensamientos negativos que llevan a acciones en contra del bienestar individual y colectivo.

Cabe aclarar que al hablar de cuerpo no se hace referencia únicamente al cuerpo de un individuo; la colectividad es asumida como un solo cuerpo en el que si alguna de “sus partes” (algún integrante) se debilita a causa del incumplimiento de la palabra de consejo, todo el cuerpo se vuelve vulnerable a estas enfermedades. El incumplimiento de las normas establecidas desde el origen tiene, incluso, graves consecuencias en el equilibrio ecosistémico del territorio que habitan, razón por la cual es habitual encontrar entre las explicaciones a las pérdidas de cosechas, el mal tiempo, las inundaciones, etc., el que se hayan dejado de hacer los bailes correspondientes a las épocas, las dietas o las curaciones necesarias para llevar a cabo las actividades cotidianas.

P.A., en su interpretación respecto del origen de la violencia, coincide con Tomás en que su aparición como fuerza externa al cuerpo —individual y colectivo— está ligado a la falta de educación y seguimiento de la ley de origen; a esto agrega que hay *una violencia* que ha sido traída del “mundo no indígena”, es decir, que hay unas formas particulares en que se expresa la violencia en la relación entre la Gente De Centro y *lo no indígena* -que agrupa comerciantes, colonos, actores armados legales e ilegales, el Estado y demás instituciones que llegan a estos territorios- que están mediadas por la asimetría en las relaciones de poder entre unos y otros.

Esto nace es acá en la cultura no indígena, acá es que nace la violencia por falta de esa formación, por falta de esa curación. Decía yo ayer que la educación o el consejo para que usted viva bien con todos nace no desde el colegio, nace desde el momento en que la creatura se fecunda, desde ahí empieza la educación. El ser indígena desde antes de nacer ya sabía para qué iba a servir en la sociedad porque era como pedido, usted conseguía su pareja recién conseguida y usted iba donde el abuelo y le decía “abuelo yo quiero un hijo que sea cantor”, entonces ya el abuelo le ponía la vacuna espiritual y decía “este niño, la especialidad va a ser cantor”. Ese es un conocimiento que hemos perdido [...] Entonces hemos perdido esas formas de educar, de formar y esas generaciones como se nos salen de las manos, se está volviendo una sociedad violenta. Entonces, la manera de curar, vuelvo y reitero es, como esa persona está poseída de un mal espíritu, hay que llevarla donde el mayor para sacar ese mal espíritu y aconsejar y sacar para que esa persona pueda nuevamente reintegrarse a la sociedad y pueda ser útil a la sociedad. (P.A., 2022)

*Ikirafue*, en tanto que entidad externa al cuerpo dejada por el creador, no puede ser eliminada. Las historias de origen enseñan que el creador lo manejó “guardándolo” debajo de la tierra; bajo la lógica de transmutación explicada anteriormente por Tomás, esas emociones negativas, asociadas culturalmente a lo caliente, se convirtieron en las sustancias del subsuelo como el petróleo, el oro y los demás minerales.

Todo lo que existe él vino creando. En el caso del planeta tierra él fue creando capa por capa; toda esa primera capa del subsuelo, para nosotros es canasto del creador: lo que es petróleo, uranio, oro... todo eso en nuestra cultura, no lo tocamos porque eso es caliente y si lo extraemos, desde un principio ya viene algo caliente: el fuego, la envidia, la guerra. Eso ya fue tapado.

Entonces muchos sitios sagrados coinciden [con lugares en que se encuentran reservas de petróleo o minerales] y me imagino que en todos hay tesoros porque eso ahí ya se asentaron y durmieron ahí. [...] Entonces nosotros estamos autorizados a manejar la biodiversidad y dejar quietas las cosas del subsuelo porque eso es fuente de violencia, porque es caliente. Entonces, por ejemplo, el petróleo, nosotros decimos *booraji* ¿qué quiere decir? líquido que prende... Esa es

una historia muy larga que yo estoy resumiendo aquí, pero quiere decir que el fuego, la violencia todo eso quedó tapado ya y una parte salió de esta tierra: nosotros decimos que, en el universo, uno que ve meteoritos, cometas, son cosas que salieron de acá, que fueron expulsadas porque eso es candela y durante mucho tiempo, para que hubiera vida, tuvo que enfriarse, capa por capa. (Román, 2022)

De lo anterior resulta especialmente interesante la relación que establecen entre la violencia —además de otras enfermedades sociales— y la extracción de minerales e hidrocarburos. Este elemento es fundamental para comprender el impacto real que han tenido las distintas actividades extractivistas impuestas en su territorio y la conexión entre éstas, la imposición de órdenes e institucionalidades ajenas a sus sistemas de gobierno y la llegada del conflicto armado como un continuo de violencia. C.A. comparte la perspectiva de Tomás acerca de que uno de los factores explicativos de la violencia en el territorio refiere a la extracción de estos minerales, resaltando como fuente fundamental de desequilibrio la irrupción violenta del no indígena en un espacio que tiene como dueños a gentes distintas a los seres humanos, para obtener un beneficio individual:

si usted ve, cuando se crea el territorio, el mundo de nosotros, él lo hace así: en esa tierra que crea, la primera capa está llena de oro, petróleo... todo eso son gentes que en su momento desobedecieron y fueron encantados allá. Entonces al sacar eso, pues desequilibra, o sea, hay enfermedades, problemas. Porque ellos están para el sostenimiento de la tierra. Después de eso él crea lo que es la gravilla, la arena y después viene acá donde es el espacio de buenos abonos, acá arriba donde se crean todos estos árboles, estos frutales. Entonces eso no se puede tocar (...) nosotros por eso tenemos ordenado eso así.

Los dueños de eso son peludos, la madre sirena, espantos. Todos ellos son los dueños de eso y los que están en los astros también son personas que quedaron encantadas allá. Entonces eso no se puede contaminar porque daña eso de ahí ¡demasiado! y no se puede sacar porque desequilibra, eso ya quedó así. Ellos lo dejaron en el mundo de nosotros, para nosotros cuidar.



Ahora, el no indígena tiene ese pensamiento de sacar eso para su beneficio y como es palabra fuerte, ellos controlan con el arma. Nosotros no, como yo le decía, nosotros somos consejo no más. (C. A., 2022)

Ese desequilibrio relacionado con la extracción de elementos de la naturaleza para beneficios privados tiende a perpetuarse tanto por vías legales, a través de la intervención estatal, que continúa estando guiada por los imaginarios de la Amazonia como región rica en recursos naturales, explotables de diversas maneras; como por vías ilegales, a través de las economías ilícitas, entre las que, además del narcotráfico, también se encuentra la minería de oro, negocio en el que miembros del ejército también han estado involucrados, tal como lo relata C. A. (2022):

Eso de la minería también es un problema, porque ellos [los nuevos actores armados que están el territorio] están andando ahí porque allá hay unas balsas mineras y nosotros no podemos contar eso al ejército porque pues también están pagados por eso (...) ya mucho tiempo nosotros hemos acudido a las instituciones, pero no hay respuesta ¿por qué? Pues porque los militares están untados de eso. Primero que todo. Otra es que, al nivel central, pues ellos no paran bolas.

De esta manera, el conflicto armado, desde la perspectiva de la Gente de Centro, es la consecuencia del desequilibrio generado a causa del mal manejo de las relaciones con los demás seres de la naturaleza. Si bien se asume que dicho manejo tiene un factor interno, asociado al debilitamiento de las prácticas culturales que aseguran el equilibrio como la realización de bailes, las dietas y el seguimiento de la palabra de consejo; existe también un factor externo determinante que tiene que ver con la irrupción en el territorio de actores externos que imponen sistemas contrarios a la forma en que fue ordenado el territorio desde la Ley de Origen e impidiendo la reproducción de las relaciones negociación y reciprocidad entabladas entre la distinta gente que habita el territorio. Así, la llegada de actores externos al territorio que se inaugura con la cauchería, no solo, como diría Tomás, “destapa unos canastos” que impiden el buen manejo de los elementos asociados a la violencia, sino que genera unas formas particulares y, de cierto modo novedosas, en que se expresa dicha violencia.



## 2. Capítulo 3

### Los canastos de la violencia que viene de afuera

A partir de la historia de origen compartida por Tomás en el anterior capítulo, se puede afirmar que la violencia, en tanto fuerza que está presente en todo tiempo y lugar, no puede atribuirse a un momento histórico o a un grupo de personas en particular. No obstante, la manera en que se expresa esta fuerza es diversa y deviene de las características de la relación establecida entre los actores involucrados. Así, las formas en que se manifestó la violencia en la relación entre la sociedad mayoritaria y estos Pueblos Indígenas tiene unas particularidades que están relacionadas con “lo que ellos trajeron”, es decir con los mecanismos utilizados por los actores externos para generar desequilibrios en el territorio; mecanismos que pueden ir desde relaciones políticas, económicas o institucionales, hasta el uso de armas de fuego.

El conflicto armado se entiende entonces como uno de los múltiples mecanismos mediante los cuales los actores externos “traen su violencia” a los Territorios Indígenas. Su origen y sus causas son vistos como dinámicas ajenas al orden político, social y cultural indígena. Así, cuando P.A. menciona que “esto nace es acá en la cultura no indígena, acá es que nace la violencia por falta de esa formación, por falta de esa curación” (2022), hace referencia a la enseñanza y cumplimiento de los principios culturales contenidos en la palabra de consejo, que son los que permiten el manejo de la violencia y la convivencia armónica.

Los líderes políticos entrevistados fijan esta distancia respecto de los móviles de los múltiples actores involucrados en el conflicto armado, poniendo de presente la existencia de un orden previo dado por la Ley de Origen y un proyecto político autónomo que se diferencia tanto de la perspectiva estatal como del proyecto insurgente. Se establecen, entonces, unas formas de la violencia que son internas y se saben manejar y otras externas, que tienen su origen en la sociedad no indígena, que llega y se impone al territorio. Es una violencia que *viene de afuera*. La forma en que C.A. cuenta los términos

en los que se estableció y desarrolló el relacionamiento con las FARC-EP es ilustrativo de esta perspectiva:

Ellos empezaron a hablar de un sistema de cómo aplicar sus normas. Hicieron reunión y empezaron a aplicar sus normas dentro del territorio... y eso lo hicieron en las malocas: “mire que el Estado es así... mire que el Estado son ladrones y nosotros estamos a favor de los pueblos. Cualquier cosa que el Estado haga, avísennos a nosotros...” ellos hablaban mucho de esos grandes... que el país está mandado por esas oligarquías y todo eso y que el país de nosotros es un país capitalista “y nosotros queremos que un día sea un país socialista, todos por igual” eso era como la política de ellos (...) A partir del 2003 nosotros dijimos “no, oiga parece que esa imposición ha venido con nosotros... entonces ahora vamos ya a crear desde el pensamiento propio de nosotros” para fortalecer eso cada comunidad hizo su maloca y a partir de eso ya no nos fuimos sólo el abuelo, ya nos fuimos con los líderes a tocar los temas y hablar de nuestros derechos con cualquiera de las instituciones. O sea, primero nos tienen que obedecer y si algo quieren adaptarse al medio de nosotros ¡bienvenidos! Y si no, siga su camino. (C. A., 2022)

La violencia *que viene de afuera*, según esta mirada, proviene de un pensamiento distinto, de “otra gente” que no está formada con la palabra de consejo ni con las sustancias propias. Esta ausencia de formación en las normas y prácticas que garantizan la reproducción de la vida en el territorio son, finalmente, las que permiten la imposición de formas de pensamiento y prácticas externas que terminan siendo violentas. Así las cosas, el pensamiento que se desarrolla en las lógicas dicotómicas de naturaleza/cultura, civilizado/salvaje, que ve la selva amazónica como fuente de bienes explotables para la generación de riqueza y que se enmarca en el modelo capitalista y el Estado-nación moderno como referentes únicos de organización social, fue el que dio paso al genocidio cauchero, las mal llamadas bonanzas, la marginación institucional, política, cultural y, finalmente, la llegada de actores armados a la región, generando un continuo de violencia.

Una vez establecido el origen de la violencia en que se enmarca el conflicto armado, lo siguiente es comprender *qué trajo*, es decir, cuáles han sido sus impactos en el territorio, en la vida individual y comunitaria. Este capítulo propone un camino para entender este

asunto a partir de las siguientes afirmaciones que son síntesis de lo expuesto en los capítulos anteriores:

Primero, las relaciones establecidas entre la Gente de Centro y la sociedad no indígena han generado, por múltiples motivos, un mal manejo del territorio expresado en el debilitamiento de las prácticas de relacionamiento con los demás seres del territorio, el cual garantiza el equilibrio y el bienestar, así como el incumplimiento de lo establecido en la ley de origen, por ejemplo, frente a la extracción de las materias primas contenidas en el subsuelo; segundo, desde el pensamiento de la Gente de Centro, este mal manejo destapó unos canastos que habían sido guardados, teniendo como consecuencia la llegada de enfermedades asociadas a la rabia y la violencia; tercero, estas enfermedades se han manifestado de una forma particular (diferente) en el territorio, es decir, ésta violencia – y sus consecuencias – es distinta a, por ejemplo, los enfrentamientos entre clanes o pueblos, anteriores a *la llegada del blanco*. De esta manera, puede afirmarse que existen unos canastos propios de la violencia que vienen de afuera.

El canasto, o *kirigai* en minika, tiene un profundo significado en el pensamiento de la Gente de Centro. Es comprendido como un tejido de ideas, historias y emociones. Vivas (2012) lo describe así:

Es una imagen táctil, que se encuentra al mismo tiempo en un adentro (las costillas) y en un afuera (lo cargado) de la vida. Lo pensado y el pensar guardan una relación complementaria. Ese afuera y ese adentro van unidos por el aliento de vida –el bejuco– de los ancestros. Cada *kirigai* reproduce en su tejido una manera particular de concebir el vínculo entre lo uno y lo múltiple, es decir, entre el saber (el hilo de aliento de los abuelos) y las plantas (los bejucos, las cortezas, la coca, el tabaco, la yuca) y los animales (la boa, el águila) (...) Al mismo tiempo, deberíamos decir que el *kirigai* es un dispositivo que registra, reescribe y administra el conocimiento acumulado por la cultura minika.

El conocimiento, las historias, las emociones guardadas en el *kirigai* no son simples recuerdos, son palabra viva. Por eso, cuando se destapa un canasto, eso que está adentro contenido sale e impregna todo el entorno. A partir de la interpretación de los relatos y reflexiones compartidos durante esta investigación, propongo dos grandes canastos de la

violencia que viene de afuera. El primero de ellos está relacionado con la ausencia de la región y la gente que la habita en los relatos dominantes sobre las dinámicas del conflicto armado y la forma en que éstos se configuran. El segundo canasto contiene los impactos y afectaciones de la llegada del conflicto armado a este territorio, interpretados a partir de las categorías usadas por quienes colaboraron en esta investigación.

### **3.1. Primer canasto: la invisibilización de las dinámicas del conflicto armado**

Tal como se afirmó en el segundo capítulo, una de las características de las narrativas dominantes es la invisibilización de las dinámicas del conflicto armado en esta región, dejando la idea de que a esta parte del país no llegó el conflicto armado. Uno de los factores que ha contribuido a que esta perspectiva se mantenga, es el marco de referencia utilizado para el análisis de los impactos y afectaciones a partir de dos elementos centrales, a saber, las construcciones conceptuales que guían el enfoque a partir del cual se caracterizan las afectaciones y el sesgo cuantitativo para la valoración de éstas.

#### **3.1.1. Construcciones conceptuales**

El reconocimiento político y jurídico de las víctimas del conflicto armado en Colombia es fruto de un largo camino que han recorrido diversos sectores del movimiento social. El hito más importante en la última década de los avances conseguidos en relación con el reconocimiento estatal de las víctimas y las tipificaciones sobre afectaciones es la Ley 1448 de 2011, denominada Ley de Víctimas. En ella se reconoce que en el desarrollo del conflicto armado se cometieron una serie de actos que afectaron la integridad de personas y comunidades en todo el territorio nacional. Estos actos, considerados “hechos victimizantes”, tal como versa su artículo tercero refieren a aquellos que están contemplados en el Derecho Internacional Humanitario -DIH- y el Derecho Internacional de los Derechos Humanos -DIDH- (Ley 1448 de 2011).

Este mismo ha sido el marco de referencia para caracterizar lo que se considera o no hecho victimizante por los instrumentos jurídicos y políticos elaborados posteriormente en los procesos de construcción de paz y reconocimiento de las víctimas, adelantados durante los últimos años en el país. De esta manera, tanto el Decreto Ley 4633 de 2011, que

reglamenta la implementación de la Ley de Víctimas en lo relacionado a la atención de víctimas indígenas, como las disposiciones generales del Sistema Integral de Verdad, Justicia, Reparación y No Repetición -SIVJRNR- que surge del Acuerdo de Paz, aunque buscan incorporar interpretaciones acerca de los impactos del conflicto desde perspectivas étnica y territorialmente diferenciadas, tienen como base las acciones reconocidas como infracciones al DIH y al DIDH manteniendo, para efectos de la acción institucional, la siguiente lista taxativa de hechos victimizantes:

Homicidio, incluidas víctimas de masacres; secuestro; desaparición forzada; tortura; delitos contra la libertad y la integridad sexual en el marco del conflicto; minas antipersonales; munición sin explotar y artefacto explosivo improvisado; vinculación de niños niñas adolescentes a actividades relacionadas con el conflicto; acto terrorista; atentados; combates; enfrentamientos y hostigamientos; abandono forzado o despojo forzado de tierras.<sup>8</sup>

No obstante, la comprensión de los impactos del conflicto armado en los Territorios, Pueblos y cuerpos Indígenas, requiere incorporar su propia interpretación de lo que consideran actos violentos como base fundamental para el análisis y caracterización de las afectaciones. Esto, para los líderes políticos indígenas, supone llevar el marco de referencia más allá de los lineamientos del DIH y el DIDH e, incluso, problematizar el concepto de “derechos humanos” que se ha construido desde allí. En un ejercicio de reflexión al respecto, adelantado por la Comisión Nacional de Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas -CDDHHPI-, Herman Mendoza (q.e.p.d.), pone esta discusión en los siguientes términos:

Nosotros los Uitotos decimos que la palabra de vida, la palabra de abundancia, la palabra de armonía, todo eso fue dado por el ser, por el padre creador, desde un inicio. Y dentro de esa concepción y de esos principios que ya nos dejó el padre creador están incluidos los derechos humanos (...) que para nosotros se resumen en esas leyes de origen que tenemos cada uno de los pueblos. Estos están

---

<sup>8</sup> Síntesis realizada por la Dirección Nacional de Planeación, con base en la Ley de Víctimas. Ver en: <https://pazvictimas.dnp.gov.co/Como-se-responde-a-los-efectos-del-conflicto/Paginas/Definici%C3%B3n-de-v%C3%ADctima-y-hechos-victimizantes.aspx#:~:text=Los%20hechos%20victimizantes%20diferentes%20al,y%20artefacto%20explosivo%20improvisado%3B%20vinculaci%C3%B3n> . Visitada el: 1/11/23

incluidos de una u otra forma en esos principios, en esas leyes de origen, en esos conocimientos ancestrales que tienen los pueblos. Son los principios para vivir en armonía tanto entre seres humanos como con la naturaleza; porque para nosotros los derechos humanos no están limitados solamente al tema de lo humano, sino que están íntimamente relacionados con el medio ambiente, con el territorio, con la naturaleza. (CDDHHPI, 2022)

Esta perspectiva se aleja de la lógica individual y antropocéntrica propia de la matriz conceptual desde la que se desarrollan tradicionalmente las teorías sobre los Derechos Humanos y propone una mirada integral que, en el pensamiento Murui, tiene como fundamento *yetara uai* que implica involucrar y respetar tanto las relaciones existentes con otros seres de este mundo y espirituales, como el lugar que ocupa cada uno de ellos en el orden del mundo.

En ese sentido, la caracterización de las afectaciones generadas a causa del conflicto armado encontrada en los instrumentos normativos se vuelve insuficiente para comprender los impactos desestabilizadores que esta violencia genera sobre el complejo entramado de relaciones entre seres humanos y no humanos que tienen lugar en el territorio y sostienen el equilibrio de la vida indígena. Los distintos pueblos indígenas a nivel nacional coinciden en afirmar que las afectaciones a causa del conflicto armado no sólo las viven los individuos y grupos humanos sino también los seres no humanos con los que se comparte el territorio, así como las relaciones espirituales-cosmológicas-afectivas que se establecen con la naturaleza (CNMH & ONIC, 2019).

Partir desde la interpretación indígena de las afectaciones, implica reconocer hechos victimizantes sobre el territorio y sus habitantes no humanos que trasciende las situaciones de despojo, desplazamiento e, incluso, las transformaciones generadas a causa de la contaminación, la deforestación, los bombardeos o la activación de artefactos explosivos. Como parte de las apuestas por avanzar en la construcción y reconocimiento de conceptualizaciones propias desde el pensamiento indígena, se han propuesto las categorías de irrupción, alteración y administración de la vida como formas de afectación al territorio:



Los procesos de esta compleja manera de entender el conflicto tienen que ver con interrupción, alteración y administración de la vida: con la posibilidad de circulación de la vida en las redes vitales del territorio, de caminarlo, de trabajar, de hablar con él, de visitar los sitios sagrados, de pedirles permiso, de saludarlos, de alimentarlos física y espiritualmente para sostener la reciprocidad de los mundos (CNMH & ONIC, 2019).

La “*administración de la vida*” como afectación, se relaciona también con las imposiciones coloniales de formas de comprender la naturaleza y el territorio que devinieron en ejercicios de subordinación, invisibilización y negación de las perspectivas indígenas “*que terminaron por marginarlas y discriminarlas*” (ibid.).

### **3.1.2. Sesgo cuantitativo**

La segunda característica del marco de referencia dominante que contribuye a la invisibilización de los impactos, es el método a través del cual se establece el nivel de intensidad del conflicto armado, que prioriza los análisis cuantitativos acerca de los hechos victimizantes. Se acostumbra a decir que una región o una población sufrió un alto impacto si el número de las afectaciones registradas es elevado; sin embargo, el análisis meramente cuantitativo impide comprender el particular impacto que cada afectación (independientemente del número de repeticiones) tiene sobre cada individuo, el colectivo y el territorio; de esta manera, en las conversaciones sobre los hechos violentos sucedidos en los territorios indígenas amazónicos es común encontrarse con este tipo de reflexiones:

Por allá en el 2002 conversando con unos jóvenes en el Mirití, uno de ellos decía: “vea lo que pasa es que de aquí de nosotros se fueron dos y eso para los blancos eran poquitos, para la guerrilla no era nada, pero para nosotros que somos tan poquitos, dos es un montón”. Claro, yo no sé cuántos quedarán... ¡quinientos! Dos es significativamente importante ¡además dos jóvenes! Porque adicional al lugar que podían tener esos jóvenes en su cultura, así fuese aprendiendo a ser cazadores, chagreros —que es una profesión importante en su cultura— y si están para ser cantores, también son profesiones importantes. Dos es una afectación de su capacidad de reproducción como grupo muy alta, es mucho (J.C., 2021)

Nuevamente hay una brecha entre la perspectiva de derechos humanos centrada en el individuo que da prioridad a los instrumentos cuantitativos de análisis, y la mirada indígena amazónica que percibe los impactos de las afectaciones no en términos de cantidad sino de profundidad de la ruptura del tejido que garantiza la vida en el territorio. Así lo expresa D.C. (2022):

La diferencia en torno a cómo el Estado percibe los daños y las afectaciones frente a unos mismos hechos victimizantes, nuestros pueblos tienen una mirada distinta de cómo han sido afectadas sus comunidades. Por ejemplo, en lo que tiene que ver con el delito de homicidio o la desaparición forzada o el reclutamiento infantil, en todo caso reclutamiento forzado... hay una lectura o una comprensión distinta de lo que representan estos hechos desde la mirada del pueblo: desde este lado son delitos... desde este lado son hechos que juntos generan el mismo daño; me explico: desde la mirada de nuestros abuelos, es idéntico el daño que genera un homicidio en el territorio, un reclutamiento o una desaparición porque lo que deja esa persona o cuando se la llevan o cuando le dan muerte o cuando la desaparecen, es que deja un vacío en el territorio y ese vacío desde el conocimiento amazónico, bien sea por muerte, desaparición o reclutamiento, no se llena dentro de la comunidad porque es el rol que esa persona desempeñaba: puede ser quien administra justicia, puede ser quien convoca a las reuniones de gobierno, puede ser un jefe o un cacique, puede ser un médico tradicional, una partera... no se suple el vacío que deja esa persona y varios hechos victimizantes en el mismo sentido, de manera sistemática, lo que hacen es desestructurar la comunidad y debilitar el gobierno y afectar las prácticas culturales como los rituales, lo bailes y en sí la tradición misma y en esa vía, se afecta, por supuesto, la identidad cultural.

Luego de la firma del Acuerdo de Paz, una parte de la institucionalidad estatal ha adelantado esfuerzos para ampliar la mirada sobre los sujetos y territorios que han sido afectados a causa del conflicto armado; muestra de ello, son los informes de la CEV, donde se ha dedicado un capítulo para el análisis de las especificidades que tuvo la dinámica del conflicto armado en la región amazónica. En éste, se identifica que la presencia, extendida por décadas, de los distintos actores armados en los territorios indígenas amazónicos tuvo como consecuencia infracciones graves al DIDH y al DIH de manera sostenida. Las vulneraciones más frecuentes refieren a reclutamientos forzados, ocupaciones,

desplazamiento forzado, intimidaciones, estigmatización y violencia sexual. (Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, 2022)

Sin embargo, una vez más, el punto de referencia son las infracciones al DIH y el DIDH, interpretadas desde perspectivas externas centradas en la identificación de responsables. La mirada se enfoca, sobre todo, en la conducta de los actores armados y mucho menos en las vivencias, los sentires, las adaptaciones y transformaciones de quienes vivieron la guerra. El proceso de construcción de paz *“centrado en las víctimas”* como versa el Acuerdo de Paz, implica no sólo reconocer que éstas existen, sino también, entender su manera particular de comprender la realidad e incorporar sus análisis y narrativas propias en la narrativa de la memoria del conflicto, como vía para materializar el carácter pluriétnico y multicultural del Estado colombiano.

Se necesita, entonces, la incorporación de categorías cualitativas que den cuenta de la comprensión cultural que tiene la Gente de Centro acerca de las dinámicas que el conflicto armado generó, para superar las lógicas de invisibilización actuales. No se trata de transformaciones nominales en las categorías, sino del reconocimiento de construcciones distintas de la realidad, que han desarrollado categorías de análisis propias.

### **3.2. Segundo canasto: Deshumanización y desorden como impactos del conflicto armado**

Para establecer las afectaciones generadas por el conflicto armado en el territorio de la Gente de Centro, las preguntas que guiaron las conversaciones referían a cuál fue su impacto y en qué se diferenció de las otras manifestaciones de la violencia traída de afuera. El primer elemento común fue la identificación del miedo como una de las principales afectaciones particulares del conflicto armado. C.A. lo interpreta así a partir de su recuerdo sobre la primera vez que llegó la guerrilla de las FARC-EP a su comunidad:

La reacción cuando llegó las FARC fue muy diferente [en relación con las bonanzas] porque no había otra forma de nosotros estar mambeando o de hablar de la organización propia. Fue diferente... ¡el miedo que tuvieron toda la población! Ahora, en las bonanzas, por ejemplo, de la coca, los abuelos no fueron a las

malocas porque teníamos que trabajar 12 horas para sacar recursos y por estar allá pues descuidaban eso... esa es la diferencia... en cambio acá por el miedo de la imposición de un sistema de convivencia ¡ya no era lo de nosotros, entonces teníamos que adaptarnos! (...) el impacto es el miedo que dio a la gente ahí en esos territorios. Entonces esa noche [que llegaron las FARC-EP por primera vez] nadie salió a cacería, nadie salió a su mambeadero... nadie salió por miedo “llegaron esa gente que no perdona”. (C. A., 2022)

En esa misma vía B.S. quien, en su labor como lideresa, tuvo la oportunidad de visitar los corregimientos ubicados por el río Putumayo durante la década del 2000, identifica el miedo como afectación central que deriva en otras situaciones victimizantes entre las que se encuentran el desplazamiento forzado, la violencia sexual, el debilitamiento del Gobierno Propio y las practicas cotidianas de formación de la persona:

... todo ese tipo de violencia que hubo fue muy cruel, produjo mucho desplazamiento, en la gente mucho miedo, la gente no iba a las chagras de miedo que por allá saliera guerrilla, las chagras se montaron y los líderes se intimidaron, no querían hacer nada, sí querían vivir tenían que estar callados. (...) en Chorrera tú puedes encontrar unas calles hechas de piedra, esas calles las hicieron las personas que fueron castigadas por la guerrilla y las ponían a cargar piedra para hacer el camino de sólo piedra, hoy vas a encontrar eso allá, eso es parte de esa historia de la guerrilla antes del 2000. Y allí hubo muchas mujeres que tuvieron hijos de guerrilleros y militares, fueron violadas ¿sí? Y hay otras mujeres que perdieron sus hijos o que les asesinaron sus hijos y nunca más supieron nada de ellos. Durante muchos años estuvieron guardando eso por miedo a contar. (B.S., 2022)

Las prácticas de intimidación han sido utilizadas tanto por la guerrilla como por el ejército, acompañadas de mecanismos de estigmatización y señalamientos que ponen en riesgo la seguridad de las personas. De esta manera, el miedo generalizado como consecuencia particular de la guerra, es interpretado como emoción medular que moviliza otros impactos y afectaciones. Estas situaciones —que entran en la lista taxativa de los hechos victimizantes— tienen una interpretación más profunda y compleja acerca de lo que provocan en los cuerpos, las comunidades y el territorio. A partir de lo compartido en las entrevistas y las conversaciones permanentes con Tomás y Patricia, estas percepciones

de *lo que provocan* las afectaciones, han sido recogidas en dos categorías: la deshumanización y el desorden.

### 3.2.1. La deshumanización

“¿Cuál es el problema? La humanización y la deshumanización” comentaba Tomás mientras continuaba su relato sobre el origen de la violencia y cómo manejarla. Para él uno de los mayores impactos de la llegada del conflicto armado a la región tiene que ver con la incorporación en el imaginario colectivo de las armas de fuego como objetos de poder capaces de “transformar” a quien las usa.

Hemos escuchado hablar sobre la “deshumanización” causada por la guerra como el proceso a través del cual se despoja al otro de sus características humanas, de manera que se permitan en contra suya actos que, cometidos contra aquel que se reconozca como ser humano, resultan cuestionables ética o moralmente; el cuerpo humano se convierte entonces en un bien transable, en botín de guerra, en un instrumento para mejorar el posicionamiento en la correlación de fuerzas, en carne de cañón o en amenaza. Sin embargo, para la gente de centro el proceso de humanización y deshumanización es mucho más profundo y está relacionado, por un lado, con los atributos que hacen que una persona sea “gente verdadera” y por otro, con la decisión de renunciar a las características —entre otras, corporales— del ser humano para convertirse en algo distinto.

“¿Y cuál es la diferencia entre los animales y nosotros?” continuó Tomás,

Pues que nosotros siempre vamos a respetar a nuestra mamá y papá a nuestra familia y usted mira que los otros tienen lo mismo que uno: papá, mamá, hermanos, familia, hijos ¿y quién no quiere vivir tranquilo, contento? lo que usted quiere para sus hijos lo quiere el otro y así el otro y así el otro... no importa el idioma, somos todos hijos de esta maloca que es este universo.

La humanización desde esta perspectiva está asociada con valores como el buen pensamiento, el buen ánimo, la búsqueda de la tranquilidad, la abundancia y el bienestar individual y colectivo. Estos valores se van adquiriendo a lo largo de la vida a través de la palabra de consejo que se transmite en las labores cotidianas de la chagra, la caza, la

pesca, en el mambadero o en el fogón; se adquieren también con el consumo de las sustancias propias como la yuca o el ají, el mambe y el ambil.

Hablando sobre el origen de la coca, Tomás narraba que nacieron muchos tipos, pero sólo una sirve para hacer mambe, a este tipo de coca se refirió como “la propia coca humana... de humanización”; respecto de su importancia comenta que

si usted mambea coca de humanización usted tiene corazón dulce, amabilidad, tranquilidad, trabajo. Cuando es coca que no es propia es coca de rabia, de competir, de rivalidad. La cuestión es que eso se llega a apoderar de lo que uno es...pal lado de nuestra cultura, la coca somos nosotros y la mujer tabaco.

Esta última parte resulta ilustrativa del significado que tienen las transformaciones que hacen parte del proceso de humanización: la persona va adquiriendo progresivamente los atributos de las sustancias que consume, son éstas las que le otorgan la capacidad de trabajar, de enfriar la palabra, de mantener el buen ánimo y todos éstos son considerados signos de humanización.

Este proceso de humanización, de “formación de gente verdadera”, tiene lugar en espacios y contextos específicos propios de la vida cotidiana de la comunidad, dentro de los cuales la chagra y el mambadero son los principales. La primera, en tanto espacio de poder en el que se siembra, cuida y madura el pensamiento de la mujer que se materializa a través de la abundancia de las cosechas (Cortés Muñoz et al., 2019); el segundo, como el lugar en que se prepara y se consume la coca de humanizar y se chupa el ambil de tabaco, mientras los abuelos enseñan la palabra de consejo y las mujeres reparten la caguana que enfría la palabra y el pensamiento.

El alimento cultivado juega un papel fundamental en el proceso de humanización en tres sentidos, en primer lugar, para el pueblo Murui-muina, la palabra “se ve” en las plantas que crecen, en la abundancia de la chagra. La palabra sin trabajo es *taino* (mentira, vacío); además, culturalmente la sustancia de los hombres está íntimamente relacionada con la coca y la de las mujeres con la yuca, de manera que, el cuidado de las plantas es el mismo cuidado de los hijos, el buen crecimiento de uno, significa el buen crecimiento del otro.

En segundo lugar, el procesamiento del alimento, desde el alistamiento de la chagra para la siembra hasta la preparación de los alimentos propios como el casabe, la caguana y la fariña recoge, a través del trabajo, el pensamiento, las enseñanzas y consejos que se transmiten en medio de cada actividad; la intención y el ánimo con el que se sembró y preparó el alimento; el conocimiento que transforma en alimento lo que antes era fuente de enfermedad. Todo eso, contenido tanto en los alimentos propios como en el mambe y el ambil, nutre los cuerpos y garantiza la humanización de quienes lo consumen.

En tercer lugar, la chagra constituye un espacio de construcción de conocimiento, reproducción de los principios morales y transmisión de los valores que se atribuyen a “ser gente”, relacionados con el cuidado de la vida y la búsqueda del bienestar colectivo. También es un espacio político, fundamental para la continuidad de los órdenes sociales, gubernamentales y culturales de la Gente de Centro. Así lo expresan Tobón & Kuro Castro (2020) refiriéndose al lugar que tiene la chagra en la realización de los bailes rituales de los pueblos Murui-muina del medio río Caquetá:

Sin chagra no habrá comida, y sin comida nunca será posible un baile ritual, entendiendo comida como el mantenimiento de cuerpos sanos, ejercicio de la autonomía y reproducción de los conocimientos culturales, pues garantizar la comida implica la puesta en práctica de principios morales dirigidos al cuidado familiar y grupal.

Por otra parte, el mambeadero es el espacio en el que se forma a los niños y jóvenes a través de la transmisión de las historias de origen y la palabra de consejo que contiene las normas de conducta que rigen la vida familiar, comunitaria y en relación con los demás seres que habitan el territorio. Es también el espacio en el que se arreglan todas las cosas que tienen que ver con la vida en el territorio como enfermedades, desacuerdos y problemas de distinta índole.

“Los verdaderos asuntos aquí (en mambeadero) se hablan ¿quién va a escuchar? Para que todos escuchen” (Román-Jitdutjaaño et al. 2020: 757). Así el abuelo Oscar Román, papá de Tomás, se refiere a la importancia del mambeadero como el escenario en el que se abordan colectivamente los asuntos fundamentales de la vida comunitaria. En situaciones conflictivas es allí donde, a través de la palabra, el mambe, el ambil y los bailes,

se devuelve a su lugar esa fuerza (enfermedad) que genera todo tipo de discordias; así lo afirma Tobón (2008) que narra de la siguiente manera lo comentado por un hombre Uitoto en el medio río Caquetá, a propósito del lugar del mambadero en relación con el conflicto armado:

en el mambadero él se sienta para comprender el origen de las tensiones, para despejar las razones de la rabia, de la envidia, del odio, o como él mismo lo afirmaba: *uno se sienta en el mambadero para endulzar el corazón mediante palabras*

La chagra y el mambadero son escenarios destinados a la humanización que reproducen la dualidad presente en la naturaleza, bajo el principio de complementariedad. Así, la chagra y el fogón son espacios de lo femenino, del trabajo diurno, donde se maneja lo caliente y se da el alimento físico a la familia y la comunidad. El mambadero, por su parte, es lugar de lo masculino, allí se llega en la noche, cuando todo se empieza a enfriar y los abuelos pueden comenzar a pensar, curar y aconsejar; es el espacio de la palabra que alimenta el pensamiento y el espíritu. Es importante aclarar que, así como la chagra no es posible sin la participación de los hombres, en el mambadero la participación de las mujeres es fundamental. De esta manera, se constituyen en dos espacios interdependientes que pertenecen a un solo proceso de formación integral de la persona desde su nacimiento.

La llegada de las dinámicas de la guerra a las comunidades impidió la reproducción de las prácticas cotidianas de humanización. Cuenta Patricia que, en San Rafael, comunidad ubicada cerca al Área No Municipalizada de El Encanto por el río Putumayo, lugar en el que ella nació, la presencia del ejército y las FARC-EP se convirtió en una amenaza para las mujeres, pues los ataques sexuales eran frecuentes en los momentos en los que ellas se dirigían a trabajar en sus chagras.

desde que esa gente llegó, a las mujeres les pasaban muchas cosas en el camino a la chagra, sabes; entonces ellas ya casi no iban a la chagra, no podían andar solas. Eso también hizo que acá la gente dejara de comer alimento propio. (Suárez, 2021)



Si bien es cierto que la ocupación de los territorios indígenas por parte de los actores involucrados en la guerra amenazó la continuidad de los espacios de humanización, es crucial reconocer que esta dinámica no se desarrolló de manera homogénea en todo el territorio. En Araracuara, por ejemplo, contrario a lo sucedido en las comunidades de El Encanto, Arica o La Chorrera, Tomás recuerda que las normas impuestas —a través de distintos mecanismos— tanto por el ejército como por la guerrilla, estaban dirigidas a limitar la participación política de los líderes delegados a cargos como la representación legal de la AATI o la interlocución con el resto del Estado; esto tuvo como paradójica consecuencia el fortalecimiento de los espacios propios de manejo del territorio como el mameadero y los bailes (Tobón & Kuroi Castro, 2020).

De esta manera, las limitaciones impuestas violentamente a los escenarios considerados de poder —desde la perspectiva compartida por los bandos contrarios enfrentados en la guerra— llevaron al fortalecimiento de los espacios de humanización, retomando y poniendo al centro los principios dados desde la Ley de Origen para el Gobierno Propio de la Gente de Centro. Esto significó, no sólo una forma de contrarrestar los impactos de la guerra en el territorio y “curarla”, sino también, un desarrollo del proceso político-organizativo del CRIMA basado en los principios y prácticas culturales, que permitió el desarrollo de construcciones conceptuales propias sobre la política, el Gobierno, el Estado, la guerra y la paz.

Por otra parte, en las historias de origen se encuentran los procesos de deshumanización asociados a la capacidad adquirida a través de plantas y otros elementos de la naturaleza para convertirse en animales; son comunes, por ejemplo, las historias acerca de los abuelos que se saben convertir en jaguar. De esta manera, si el corazón dulce, la amabilidad, la tranquilidad y el trabajo son los atributos de lo humano, la deshumanización se relaciona tanto con un proceso de animalización en sentido físico como con emociones y actitudes que generan discordia.

Entonces [el creador] les prohibía tres cosas básicamente, y eso por cultura está prohibido para nosotros. Primero, usar plantas para ser buen cazador, para ser buen pescador. Pero ojo que eso está prohibido porque usted tiene que cumplir unas dietas porque pa' usted cazar usted está acabando con un grupo de seres. Eso también tiene una organización política social como nosotros: los animales, las

plantas, los árboles... así como una estructura sociopolítica humana, ellos también están organizados (...) Él prohibió una piedra, son piedras de poder, por ejemplo para rayo... Mejor dicho, usando plantas para ser buen cazador, usted terminaba siendo tigre porque a usted eso lo iba transformando, cada vez usted quería como más, más, más meterse y la piedra de poder los hacía creerse más que los demás, cuando nadie es superior que nadie, todos tenemos la misma sangre, respiramos el mismo aire. O sea, cada cuerpo es un canasto. Lo tercero que él prohibió son los espíritus que usted invoca, como los dueños espirituales que usted puede llamar (Román, 2022)

Con la llegada de los actores armados a la región, llegaron también las armas que pronto fueron consideradas como nuevos objetos de poder. El reclutamiento forzado de jóvenes ha sido una de las afectaciones más recurrentes en el territorio, entre sus múltiples causas se encuentra justamente que los jóvenes de las comunidades comenzaron a ver en la gente armada nuevos referentes de poder y de prestigio. En las conversaciones informales sostenidas con varios de los hombres que colaboraron con la investigación era frecuente que comentaran que ellos también cuando jóvenes se vieron tentados a irse con la guerrilla porque “uno los veía con plata, con armas y que las mujeres los miraban”.

En la interpretación de Tomás, las armas traídas al territorio por la guerrilla y el ejército son equiparables en sus efectos a las plantas y piedras de poder que se usaban antiguamente para convertirse en animal; son, en conclusión, mecanismos de deshumanización:

Entonces pensando en esto de las armas. Las armas antiguamente eran pa' comer, pa' cacería: la flecha, una lanza. Pero hoy en día ¿con qué pensamiento crearon las armas, como los fusiles por ejemplo? ¿será que eso es para cacería? ¡no! Y eso siempre lo negativo es lo que más se desarrolla...entonces, por ejemplo, con esas sustancias prohibidas... es que nosotros pensamos que deshumanizándonos somos más, entonces esos que empezaron curándose el ojo para cacería, para buena suerte, terminaron siendo boa, después terminaron siendo tigre ¿pa' qué? ¡Y más! Ya comenzaron las armas (...) Todo lo prohibido era eso ¡y al humano le gusta eso! Pa' sentirse que es más, que el que conoce eso es el que sabe más y no, el que conoce es el que busca la tranquilidad, la alimentación pa' su gente, la salud

pa' su gente (...) esas son nuevas formas de deshumanización... ya no se vuelven tigres sino máquinas. (ibid.)

Las afectaciones derivadas de la guerra relacionadas con actos de intimidación, estigmatización, ocupación violenta del territorio y reclutamiento forzado, tienen como impacto la deshumanización bien a través de las barreras impuestas a la continuidad de las prácticas cotidianas de formación de gente verdadera, generando profundas fracturas en los lazos sociales y amenazando la pervivencia cultural de estos pueblos; o bien, a través de la diseminación de lógicas de deshumanización guiadas por la imposición de referentes y formas de vida distintas a las propias, que generan un deslindamiento de los principios, fundamentos y prácticas culturales que llevan a la humanización, adquiriendo así rasgos de animalidad relacionados con el egoísmo, la violencia y el abandono de lo comunitario.

### **3.2.2. El desorden**

El desorden fue otra de las categorías ampliamente usadas en las conversaciones para señalar los impactos de la llegada de actores externos al territorio. Éste, a diferencia del miedo, no se considera exclusivo del conflicto armado, sino que, como mencionó C.A., comienza con la cauchería y se desarrolla, expande y fortalece en la medida en que se diversifican los actores y las formas en que se manifiesta la violencia que viene de afuera.

Esta categoría hace referencia a las alteraciones en el orden establecido desde la Ley de Origen sobre el manejo del territorio, es decir, sobre la forma en que se establecen y regulan las relaciones entre los diferentes grupos humanos y de éstos con el resto de la naturaleza. En este apartado propongo que el conflicto armado, enmarcado en el continuo de violencia iniciado con la cauchería, dinamizó tres fenómenos que son fuente de *desorden* en el territorio.

El primero refiere al debilitamiento de los procesos político-organizativos, así como las prácticas culturales de manejo territorial, afectando el ejercicio de Gobierno Propio. Este ha sido un proceso que, como señala Andrade (2014), ha supuesto múltiples transformaciones en el tiempo y en el cual han estado involucrados actores externos de distinta naturaleza, desde caucheros hasta institucionalidad estatal y organizaciones no

gubernamentales, pasando por la presencia de los actores armados. D.C. (2022) explica este tipo de desorden de la siguiente manera:

Dentro de los principales hechos victimizantes, la amenaza y la sola presencia de un grupo armado, pues desde la óptica de nuestros pueblos amazónicos representa una irrupción, una intromisión y afectación a los referentes de autoridad y también a los espacios de reunión. Entonces esa afectación lo que hace es debilitar el ejercicio del gobierno: nuevos referentes en un mismo territorio, nuevos referentes de control territorial afectan, por supuesto el ejercicio del gobierno indígena, el gobierno propio.

La imposición de normas de comportamiento al interior del territorio se ha manifestado históricamente mediante dos mecanismos. El primero, la violencia y las armas; el segundo la imposición de normas y vías de relacionamiento con el Estado que no reconocen los sistemas de pensamiento indígenas, negándose así a la construcción colectiva de una institucionalidad adecuada al contexto indígena amazónico y obligando formas foráneas y poco pertinentes. En ese sentido, tal como lo explica Tomás, el desorden en términos del gobierno propio no es provocado por un actor en particular, sino producto de la construcción de formas de organización social distintas a la ley de origen:

Hay un orden de la creación del mundo, de la creación de la vida, de la palabra. Todo tiene su origen, su estantillo, su totuma, su cuna y a partir de ahí es que todo se organiza. De acuerdo a ese orden es que el humano debe vivir y no inventarse otro orden.

Cuando el humano crea otro orden desconociendo el orden de la creación, de la vida, ahí es donde empiezan las peleas. Por ejemplo, los actores armados tienen un régimen que no está acorde al régimen de la creación de la vida. Entonces los choques surgen cuando ellos llegan a un territorio que ya tiene un orden dado desde origen a imponer normas distintas, ahí surge el problema. Lo mismo pasa con el Estado, con las instituciones, con todo lo que llega de afuera y se quiere imponer sin considerar cómo está ordenada la vida en el territorio al que llegan. (Román, 2022)

Otra vía por la cual se altera el orden establecido desde el origen, identificado en mayor medida por las mujeres que colaboraron en esta investigación, refiere a la violencia sexual. Es importante señalar que dentro de esta categoría se incluyen, además, las situaciones en las que las mujeres quedan embarazadas de militares, guerrilleros o cualquier otro actor externo, que posteriormente abandona el territorio o simplemente no asume su responsabilidad paterna. Estas situaciones se consideran violentas en tanto que el cuerpo de las mujeres indígenas se asume por parte del otro como un objeto disponible para uso.

En los territorios existe la percepción generalizada de que el *madresolterismo* aumentó significativamente luego de la llegada de actores armados a las comunidades. Así lo expresa B.S. que ha dedicado parte de su acción política a acompañar mujeres víctimas del conflicto armado en todo el departamento de Amazonas:

La violencia de guerrillas, diferentes grupos, no solamente ha sido la guerrilla la que ha atendido presencia, la violencia parte también de los grupos guerrilleros, los grupos paramilitares, las AUC y también gran parte de violencia oculta ha sido puesta por los militares, tanto policía como militares armados el ejército colombiano. Hoy en día podemos decir que hay muchas jóvenes indígenas que tienen hijos de militares y de soldados que de una u otra manera esas mujeres fueron abusadas o engañadas por su inocencia, por su ignorancia y han quedado con hijos que hoy en día sus hijos no conocen a sus padres, no saben quién es el padre. Entonces, este tipo de violencia es la que hemos vivido acá. (B.S., 2022)

El fenómeno del *madresolterismo* es comprendido como una forma de desordenar los sistemas culturales, puesto que alteran los procesos de formación como gente verdadera de los hijos que no son planeados y que se crían sin padre. Esta alteración al orden tiene dos componentes que vale la pena desagregar, el primero refiere a que la ausencia del padre genera rupturas al principio de complementariedad que hay entre el hombre y la mujer tanto para asumir las tareas domésticas, como para la transmisión de los conocimientos de padres y madres a hijos según los roles culturalmente asignados.

El segundo está relacionado con que el proceso de formación de la persona comienza desde antes de la concepción. Tomás cuenta que el proceso se da así:

Cuando usted está joven usted se cuida. Yo me cuido a mí mismo y sigo la palabra de consejo para después poder tener una buena familia. Entonces si yo pienso bien y trabajo bien, consigo una mujer también trabajadora y hay buena chagra y ahí sí puedo tener una familia que esté bien. Ya después, para tener los hijos ¡sí, claro! Eso tenía su curación, su pensamiento; pero para eso yo tengo que hacer dieta. Desde ahí se va formando ese hijo que va a nacer. (Román, 2022)

Patricia amplía este relato explicando que el embarazo se planeaba no sólo en términos de cuándo en la pareja querían convertirse en padres, sino en relación con el lugar que la nueva persona iba a ocupar en la comunidad. Esta práctica, a su juicio se comenzó a perder con la llegada de la cauchería al territorio:

Se decía que una mujer antes de embarazarse, ya pensaba para qué se embarazaba, qué clase de personas quería traer: un cazador, porque no había; un cantador; un pescador; lo pensaban. Para tener ese cazador, ese pescador, ese cantador, se hacían unas dietas, se cumplían unos consejos. (...) Es esa persona que llega con una razón de ser, con unos propósitos claros, para cuidar, para aportarle a la sociedad. Si a ti te pensaron para alimentar a la familia, si fuiste concebido para cumplir un rol en la sociedad, tú siempre vas a estar pensando en cuidar el sistema, el entorno donde vives, yo creo que eso es esa persona cumplidora de las dietas y los consejos.

Con todo eso que tuvieron que vivir de la cauchería y las distintas bonanzas, no hay tiempo para cumplir esas dietas y consejos, porque solo piensa en sobrevivir (...) El caso de nosotros es que en todo ese tiempo de los ciclos de bonanza se dejaron de cumplir muchas cosas, entonces uno comienza a tener que asumir el resultado de esas dietas y consejo no cumplidos, no tenidos en cuenta. (Suárez, 2022)

La consecuencia de esto es el debilitamiento del proceso de formación de la persona, pues se interrumpe una de sus fases y, además, produce personas que no tienen un lugar claro dentro de su comunidad. Desde la mirada de Patricia, esto causa desequilibrios en la persona y su relacionamiento con la comunidad:

Es esa gente desobediente, no es su culpa, es la culpa de muchas generaciones que no se pudieron hacer bien, esa gente que no fue pensada, que llegó, resultado de las violaciones...sin una razón. Esa gente que nació sin asignársele un propósito de cuál era su rol en la sociedad. Esa gente creció sin importar cuál era el camino que tenía que seguir, es mucha de esa gente que está por ahí, que desobedece o que termina metida en otras cosas... (Ibid.)

Finalmente, la tercera forma del desorden tiene que ver con las nuevas nociones de abundancia o bienestar y los referentes de lo que significa *vivir bien* que se instalan en los imaginarios, especialmente de los jóvenes, con la llegada de actores externos al territorio. Este fenómeno, desde la mirada de J.C. (2021) está íntimamente relacionado con las prácticas de reclutamiento forzado:

Las FARC y por supuesto los militares, en su lógica del despliegue militar, se van a esas zonas y también reclutan, eso tiene un impacto y es el imaginario de las armas como forma de resolución de una situación, digamos de limbo cultural, porque muchos de esos jóvenes, por las razones educativas que vienen de antes, digamos el imaginario que se ha creado en sus mismas familias respecto de qué es lo que se requiere qué tiene que ser un joven: ser bachiller, ir a la universidad, conseguir un empleo... qué sé yo... un lugar donde eso no es posible, ven en ese imaginario de las armas que ya había estado presente con el ejército, en ese otro imaginario, una oportunidad de salir de su territorio, es decir, hemos tenido una historia en la que el destierro es inducido, también, el destierro entendido no solo como sacarte físicamente sino aquello que es sacarte culturalmente de tu lugar; como romper la relación con el territorio y romper con el territorio es romper con tu sociedad, con tu sistema de conocimiento.

Desde esta perspectiva, la instalación de referentes foráneos de bienestar asociados, por ejemplo, a la acumulación de dinero, tiene un doble efecto. El primero es el abandono o subestimación de las prácticas culturales, lo cual genera rupturas en los lazos comunitarios y territoriales. El segundo es un sentimiento de frustración debido a que los nuevos referentes de bienestar se encuentran por fuera del territorio y son de difícil acceso; esto hace que las pocas posibilidades de acumulación de dinero que llegan a la región se presenten como deseables.

La presencia de actores armados y de actores asociados a las actividades extractivas desata una dinámica de “bola de nieve”, pues las fuentes de dinero más próximas son las economías ilegales controladas por estos actores ligadas en la actualidad al narcotráfico y la minería, las cuales, a su vez, derivan en desequilibrios y enfermedades que afectan a las personas, comunidades, la naturaleza y los seres no humanos que hacen parte del territorio.



## 4. Capítulo 4

### Relatos sobre la curación de la violencia

En alguna de nuestras últimas conversaciones le pregunté a Tomás si en su idioma existía la palabra paz. Luego de pensarlo un rato, respondió que no, que tal vez lo más cercano fuera la idea de vivir bien, vivir tranquilo. Recordé entonces las palabras de P.A. cuando me explicaba cómo entendía esa noción de vivir bien:

Para nosotros vivir bien no es tener bienes, buen empleo, ahorros ¡no! Para nosotros la abundancia es el resultado de usted vivir bien con la sociedad que la forman todos los seres humanos hijos del Padre Creador, hay que vivir bien con ellos: con la sociedad, con la naturaleza y con la Espiritualidad, cuando tú vives bien con esos tres componentes, eso se va a reflejar en abundancia material y abundancia espiritual, eso es vivir bien para nosotros así se va a gozar en abundancia material y espiritual: eso es vivir bien. (P.A., 2022)

Comprender la violencia como una enfermedad asociada a debilidades y desequilibrios presentados en la persona y la comunidad, implica también la construcción de formas de manejo de ésta y sus consecuencias, relacionadas con el restablecimiento de las condiciones que permiten que los seres espirituales, los seres de la naturaleza, las personas afectadas por la violencia, las personas que *estaba enfermas* y las relaciones entre todos ellos, sean curadas para que puedan *vivir bien*.

A propósito de este tema existe una serie de elementos que son comunes a todos los relatos y resultan fundamentales, relacionados, por ejemplo, con lo que se entiende por lo opuesto a la violencia; en nuestro pensamiento la respuesta rápida sería paz, entendida como la ausencia de violencia. Sin embargo, en el pensamiento de la Gente de Centro, la respuesta se acerca más a la posibilidad de manejar la violencia, guardándola en el sitio que le fue dado para que toda la gente pueda vivir bien. Por otra parte, el bienestar al que se refieren cuando hablan de *vivir bien* o *vivir tranquilos*, está ligado a la posibilidad de

mantener las prácticas cotidianas de reproducción de la vida como el mambadero, los bailes, la chagra, la caza o la pesca. El alimento y la noción de abundancia son centrales. Otros aspectos relevantes refieren al lugar que se da a quién ejerce la violencia y el tipo de relaciones que se establecen con ellos, las cuales parten del reconocimiento y acogida del otro como gente; esta forma de mirar al otro supone también unas prácticas de mantenimiento del orden y el equilibrio en el territorio distintas al castigo, los juicios y el establecimiento de relaciones dicotómicas con el otro en donde el yo se afirma a través de la negación del otro, propias de las definiciones de víctima/victimario, amigo/enemigo, bueno/malo.

En estas prácticas de manejo del territorio para garantizar el bienestar, resultan fundamentales las prácticas culturales, rituales y el uso de las plantas de poder. Todos los relatos coinciden en señalar que la fuerza de la defensa del territorio encuentra sus raíces en las prácticas rituales, particularmente en los bailes, y el uso del tabaco, la coca y la yuca dulce. Finalmente, la continuidad de las prácticas cotidianas se evidencia como mecanismo de resistencia ante la imposición de autoridades y modelos externos. Mantener los espacios de formación de gente verdadera como el mambadero, la chagra, los bailes, la preparación de alimentos propios, toma protagonismo en los relatos sobre cómo manejar la violencia. Sostener en la cotidianidad las prácticas culturales significa también una respuesta activa al proyecto de homogenización cultural del pensamiento dominante y un esfuerzo por mantener los referentes propios de bienestar, abundancia, tranquilidad.

Es así como alrededor de los mecanismos existentes para curar la violencia surgen múltiples y diversas ideas que tienen como base común los preceptos culturales, a la vez que están atravesadas por las experiencias personales. Resulta interesante, en este sentido, que cada vez que preguntaba cómo se cura la violencia, la respuesta venía acompañada de alguna anécdota acerca de experiencias en las que hubo ocasión de curar. Las distintas formas de curar la violencia que, en su proceso de formación y en su experiencia vital, quienes colaboraron en esta investigación han tenido la oportunidad de conocer, reflexionar y practicar son, cada una, como fibras que juntas tejen el pensamiento que ha permitido a la Gente de Centro y su territorio mantenerse a pesar del racismo, la invisibilización, la guerra, la imposición violenta de órdenes políticos, económicos y culturales.

Así las cosas, este último capítulo está dedicado a compartir algunos de los relatos que tuve la oportunidad de conocer acerca de las estrategias y mecanismos de los que la Gente de Centro ha hecho uso para curar la violencia que ha llegado a su territorio.

#### 4.1. “Es que ellos son gente”: Curar con la palabra

Este relato fue compartido por Tomás durante nuestro segundo encuentro en La Pedrera. Ya habíamos hablado sobre el origen de la violencia y por qué se considera una enfermedad, de manera que esta conversación estaba dedicada a las formas en que ésta se maneja y cura. Su respuesta fue inesperadamente corta, dijo “eso se combate con buen ánimo, buen pensamiento, buena palabra. Tratando bien al otro”. Aunque me pareció muy llamativa esa forma de ver las cosas, honestamente no podía comprender de qué manera eso podría hacerse práctico en una situación real con actores armados, entonces él compartió la historia sobre cómo su abuelo manejó la presencia de las FARC en su comunidad en Araracuara, la primera vez que los vieron llegar:

En 1981...80...81. Yo pequeñito, mi abuelo mal genioso. Empezó a llegar la guerrilla, no sé si las FARC o el M [19]<sup>9</sup>. Andaban como Pancho Villa: mechudos, por aquí, por aquí, todos armados. Yo iba a salir a estudiar a Bogotá cuando mi abuelo llamó a toda la comunidad a la maloca y les preguntó cómo son los blancos, qué comen los blancos. La comunidad dijo a los blancos les gusta marranos y gallinas. Bueno, como él era manda más, malgeniosito dijo mañana ustedes me traen marranos y gallinas ¿y qué les gusta?, ¿qué toman? Y eso de todo dijeron, pero como ahí no había gaseosas ni nada de eso, sino yo creo que lo mandaba a pedir... entonces limonada ¡consigan limonada!

Que por qué va a hablar ¡es que ellos son gente! Él nunca los miró con ese pensamiento de que son un grupo armado, “son gente... y son viajeros”. Así de entrada les dijo. Cuando llegaron como a las 11 desde el Caguán, llegaron y saludaron... ¡pero esos sí eran Pancho Villa! Bueno, saludaron y les dieron de tomar limonada que vienen de lejos, cansados. Les dieron de comer sancocho de gallina y

---

<sup>9</sup> Se refiere a la organización guerrillera Movimiento 19 de Abril (M-19).

marrano con yuca y comieron ¡esa gente yo creo que no había comido en cuánto tiempo!

Entonces comieron y él sacó su ambilsito y ahora sí:

– ¿Qué hacen por aquí? ¿qué se les perdió?

– No, venimos buscando territorio...

– Pero se les perdió algo o vienen buscando mujeres... nosotros no tenemos nada que esconder, acá es el territorio de mis hijos, mis nietos, las hijas, nueras... ellos están por ahí cazando... nosotros no escondemos nada. Si se les perdió algo, si hay alguna confusión, ustedes tienen derecho a revisar el territorio, pueden mirar uno o dos días y después se devuelven.

Y ese acuerdo duró hasta el año 2000. Nunca más volvieron a pisar el territorio porque él mismo ese día lo trazó: “de aquí pa’llá ustedes pueden andar, de aquí pa’cá andan mis nietos, mi pueblo, mi gente, mis vecinos.”

Después nos explicó por qué pidió qué es lo que ellos comen, qué es lo que les gusta. -no mire que ellos son guerrilla... - Ellos son humanos lo mismo que nosotros. Si usted dice quién es usted, usted está negando que ellos son humanos, usted nunca pregunta ¿tiene sed? ¿quiere comer? Eso significa que usted lo está negando, le está mezquinando ¿tiene comida? ¡pues dele! Si ellos están perdidos en su pensamiento pues aquí se le orienta. (Román, 2022)

Si la violencia es comprendida como una enfermedad, se asume que quien la ejerce lo hace movido por algún desequilibrio que debe ser arreglado (curado); desde esta perspectiva el reconocimiento del otro como “gente” es vital e implica que la relación que se establece no es en términos de marginación, exclusión o enemistad. La siguiente historia, compartida durante una conversación informal que sostuvimos con Tomás y J.C. cuando, por casualidad coincidimos los tres en La Pedrera, puede brindar una idea más clara del tipo de relación que se establece con quien ejerce violencia:

El mundo es, digamos, una gran maloca y en esa gran maloca todos tienen su banco. Toda la gente, los animales, los dueños, los abuelos... ahí tienen su banco para que se sienten. Pero si alguien llega y no encuentra su lugar, pues va para allá y para acá y se sienta en el banco de este y de este ¡hace desorden! Entonces ¿qué hay que hacer? Pues orientarlo y decirle “vea, este es su lugar”, darle un lugar. Cuando usted reconoce al otro, sabe quién es, de dónde viene, cuál es su origen, entiende qué quiere, ahí ya puede decirle cuál es su lugar y entonces él ya no tiene por qué hacer desorden.

Así pasa también con estas cosas que generan desequilibrios. Yo pienso que incluso así debe ser adentro de uno. Llegan esos sentimientos de rabia, por ejemplo, y usted lo ignora o lo que quiere es que no esté, eliminarlo, digamos. Pero eso no se puede eliminar, porque eso siempre va a estar, entonces como usted no le da un lugar pues eso se desordena y aparece con más fuerza.<sup>10</sup>

Los actores armados, independientemente de su bando, son llamados en minika, *Jatiki imaki* —Gente de Monte— denominación que sirve para establecer una diferencia con la gente verdadera. Significa que es gente que está por fuera del espacio doméstico: la maloca, la casa, la chagra y que habita el lugar que es de los animales: el monte. La gente con armas es entendida como otra “otra gente”, carente de los rasgos y las prácticas que llevan a la humanización. También se han entendido como *jaieniki*. - huérfanos - para señalar que, distinto a la gente de la comunidad, ellos no tienen familia, no tienen papá o mamá, no tienen casa (Tobón, 2008).

Sin embargo, el reconocimiento de los actores armados como gente también significa la posibilidad de establecer relaciones de diálogo y entendimiento dirigidas a que “encuentren su lugar y sigan”. La palabra surge aquí como principal herramienta de manejo de la violencia, justamente debido a que en medio de la diferencia se encuentran elementos comunes que permiten llegar a acuerdos. A esto se refería Tomás cuando decía que ellos también son gente, también quieren vivir tranquilos. La palabra acá se utiliza como vía a través de la cual se puede humanizar de nuevo al sujeto violento; como mecanismo para —retomando el relato anterior— orientarlo a que tome su lugar y no haga desorden.

---

<sup>10</sup> Comentario rescatado de una conversación con J.C. y Tomás Román. La Pedrera, marzo de 2023.

Esta actitud de ningún modo puede comprenderse como simple pasividad o como connivencia con la presencia y prácticas de los actores armados dentro del territorio indígena. Es una disposición activa y consciente de defensa del territorio y de los modos de vida propios que prescinde de la confrontación. La palabra se usa, no solo para curar la enfermedad de la violencia, sino para *enseñarle* al otro las reglas de comportamiento y manejo del territorio. Que el otro “tome su lugar” supone una negativa a las aspiraciones de control territorial de los distintos actores externos, así como una manifestación clara de que no pertenecen a ese lugar y deben seguir su camino. Es un rechazo explícito a la presencia de cualquier actor externo que busque imponer a través de la violencia órdenes políticos, sociales o económicos distintos. Ante las nociones priorizadas por la sociedad mayoritaria de castigo, confrontación, exclusión y las denominaciones del otro como enemigo, victimario, terrorista, entre otras; la Gente de Centro propone la palabra, el reconocimiento del otro, el curar, enseñar y corregir.

## **4.2. Sembrar para curar: El lugar de las mujeres en la curación de la violencia**

Patricia, durante el proceso de investigación, insistió en señalar la importancia de analizar el fenómeno de la violencia desde la visión particular de las mujeres debido a dos razones fundamentales. La primera, que las violencias vividas por las mujeres suelen ser distintas, razón por la cual vale la pena detenerse a mirar cómo las asumen en sus vidas cotidianas y cómo las curan; la segunda, porque, así como en el trabajo de la chagra o de la maloca los hombres y las mujeres tienen tareas distintas, en la curación de las enfermedades sociales como la violencia, las mujeres asumen roles particulares. En diciembre de 2022, cuando nos encontramos para hablar del tema, ella abrió así la conversación:

A veces se mira como si fuera el abuelo solito mambeando el que cura y no ¡claro que eso es muy importante! Pero ahí siempre está la mujer acompañando, enfriando. Esa fue la tarea que nos quedó a nosotras.

Después, propuso que su aporte a esta investigación sería hacer unas reflexiones acerca de cómo ella, desde su experiencia personal como mujer indígena Murui y profesional,

dedicada a los temas relacionados con Derechos Humanos, ha comprendido el lugar que le corresponde a lo femenino en los procesos de curación de las enfermedades desde la perspectiva cultural:

Yo siento una carga de los ancestros, principalmente las mujeres. Uno mira cómo las mujeres de estos territorios tienen dentro de los mandatos de origen, les fue entregados unas plantas tanto a hombres como a mujeres. Al hombre le entregan la coca, el tabaco; a las mujeres les entregan la yuca, el ají, el maní y son denominadas “las de la palabra dulce”. Es extraño y no sé cómo decirlo, nosotras somos duras: nuestra voz es dura, nuestra forma de hablar es dura, pero somos dulces, así como una piña. La piña por fuera es carrasposa, chuzca, pero por dentro es dulce, es una paradoja: parezcan duras, hablen duro, sean fuertes, pero por dentro sean dulzura y enfríen el pensamiento. Yo creo que se ha resistido desde apropiarse, desde reivindicar los principios y los mandatos culturales, desde habitar el territorio, desde sembrar las plantas, cuidar la vida y desde tejer el pensamiento.

Cuando trabajé en la CEV escuché muchas historias de mucha gente, en mi cabeza yo tenía que el conflicto nunca había llegado allá, pero en el marco de ese recorrido que hicimos, me di cuenta de que el conflicto llegó y marcó muchas vidas: se llevó jóvenes, abusaron de mujeres... y una de las cosas que las mujeres decían, es que estos hechos no los había contado, primero por vergüenza, porque es vergonzoso contar que usted fue violada así usted no sea responsable. Algo que les ayudó muchísimo a ellas fue sembrar, cómo a través del cultivo se va sacando, es terapéutico, usted saca eso tan fuerte que le pasó por parte de los actores armados.

Creo que esa es una forma que le ha ayudado a las mujeres a continuar siendo abundantes, actuando desde la ternura (que en las mujeres de mi pueblo es invisible porque parecen muy duras). La ternura y la abundancia están muy de la mano, están muy relacionadas con lo frío y lo caliente, de volver prácticos los consejos que decían los abuelos, de hacer amanecer la palabra. Es decir, donde la mujer a través de su representación de yuca dulce, a través de la caguana aporta, cómo ella con eso que le puedes dar, que es invisible y difícil de comprender, ayuda a sanar.

Está muy relacionado con las acciones que realizas todos los días ¿para qué siembras? Para que haya abundancia, para cuidar, para que haya una buena armonía en el territorio, para que complemente esas acciones del hacer diario y también del hacer amanecer esas palabras. Eso es fundamental para la mujer: el sembrado, el dar, el aportar desde lo que son, es fundamental para uno sentirse bien con uno mismo.

Recuerdo que de chiquita a mí me pasaron muchas cosas, de grande también... decidí que no quería cargar ese canasto tan pesado que tiene mi mamá. Ella cargó el canasto que venía cargando mi abuela: de rabia, de dolor, de vacíos, de soledad, insatisfacción... Un día dije: yo no quiero cargar ese canasto porque veo cómo sufre mi mamá ¿De qué me va a servir a mí cargarlo? No voy a revivir a los muertos, no voy a hacer que los que lloraron dejen de llorar ¿para qué? Decidí que ese canasto no lo iba a cargar yo. Creo que a mí me ayudó mucho el tema de sembrar, ese tema es clave.

Siembras lo bonito y también siembras lo que quieres dejar allá abajo, lo que quieres que nunca salga, lo bonito nace, aporta y alimenta, así no sea al humano, alimenta a la naturaleza, a las plantas, pero hace su aporte al ciclo de vida. Yo no siento rabia, yo a veces veo a mi mamá y veo que ella no cortó ese ciclo y es por eso que carga un canasto tan pesado. Creo que es una decisión personal que se puede transformar a partir de lo que uno sabe sembrar. Si tú lo decides desde el corazón, tú decides muchas cosas y aportas, si no decides, pues no. El acompañamiento de los abuelos es fundamental en esto. (Suárez, 2022)

La íntima relación de las mujeres con el alimento trasciende las necesidades físicas de sostener a la familia y la comunidad. A través del alimento se construye territorialidad, se entablan, sostienen y fortalecen lazos en los ámbitos social y espiritual, se hace presencia y se brinda calma. La caguana, por ejemplo, es la representación de la mujer y tiene la función de enfriar el corazón y la palabra de los interlocutores, para que se mantenga el buen ánimo, para evitar peleas. Patricia lo explica de la siguiente forma:

El alimento es fundamental para la alimentación espiritual como para la alimentación física. Yo viviendo en Bogotá, cuando quiero volver a conectarme tengo que cocinar,



tengo que comer comida de la región, comida cultivada por las mujeres, comida cultivada por los hombres, otra cosa que ayuda mucho en estos contextos es hacer caguana.

La caguana es la representación de una de las plantas sagradas que les fue dado a las mujeres, también es la representación de la abundancia en las mujeres. Tiene que ver con lo que se cultiva, la caguana nunca es sola, siempre es de una fruta. Si se hace de piña es porque hay abundancia de piña, si se hace de umarí, es porque hay abundancia, es como el complemento.

Como la caguana es tan importante para nosotros, es la representación de la mujer en los espacios de mambeadero, así la mujer físicamente no esté, si ella pone su baldecito de caguana es señal de que está presente.

Cuando las mujeres quieren mandar un mensaje diciendo “aquí estoy”, pues no lo hacen gritando: van, ponen su balde de caguana y ahí están, no necesariamente tienen que gritar para que sus proyectos e iniciativas sean tenidos en cuenta. Desde lo que le aprendí a mi abuela es eso: usted habla con la boca, habla con sus acciones y habla con los deseos del corazón. Usted lo piensa, usted lo baja, usted lo medita, usted lo enfría en su corazón y luego lo saca. Entonces eso me parece fundamental: cuando usted desea las cosas, las piensa, las baja al corazón y las enfría, usted las saca y manda eso bonitos para los otros. Cuando usted hace eso, siempre sus deseos van a salir como usted quiere. (Ibid.)

### **4.3. Corregir, enseñar y restaurar**

En mi última visita a San Rafael, en enero de 2022, tuve la oportunidad de conversar con algunos líderes de la AATI CIMPUM con el objetivo de comprender más a fondo cuáles son las nociones de bienestar y cómo se garantiza desde los sistemas de pensamiento y de gobierno propios. W.S. que estuvo durante largo tiempo encargado de los temas de justicia de la AATI, compartió una reflexión acerca de cómo se resuelven los conflictos desde el pensamiento Murui, entendido como mecanismo para el manejo de los sentimientos individuales y colectivos que pueden desatar violencia:

Con esto del Decreto 632, hemos venido hablando de armar lo de la jurisdicción especial indígena en el sistema de gobierno, que nos permita que seamos más autónomos. Montar todo para que la justicia la podamos impartir nosotros y no solo coordinar con la policía y la fiscalía que es como se hace ahora: le llevamos los casos a ellos y ya. Entonces, como eso es lo que estamos montando, hemos estado hablando con el abuelo de cómo es que es la justicia de nosotros ¿qué es lo que está en la ley de origen? Para desde ahí armar todo eso.

Las sanciones de nosotros son rituales ¿ya? son bailes, son sanciones: se hace un baile en la Maloca y lo hace el que comete el crimen y después viene a cantar qué fue lo que pasó, de pronto no sabía y cometió eso y dice fue esto y esto. Ese ritual es casi, pues digo yo, como una... como excomulgar a alguien y sacarlo de la religión, le saca prácticamente, no puede asumir cargos nunca más, o sea, mejor dicho, no puede hacer nada a partir de ahí, un hombre o una mujer así sancionado queda inhabilitado de por vida.

Esto por los delitos de adulterio y robo, pero toca recopilar lo que más o menos se sabe porque de pronto no lo aceptan. El que comete el delito, digamos un robo, tiene que preparar todo para el baile, qué fue lo que pasó. Si fue robo, de lo que robó le dan para que no vuelva a robar; supuestamente, sí robo piña le toca hacer un baile de piña y ahí... pongamos un ejemplo: la piña la roba el zorro u otro animal ¡la chucha! y ahí le dicen “usted es como el zorro, como la chucha”. De eso se trata ese ritual. Los que vienen al baile le traen piña, sobre todo la semilla porque debe estar robando porque no tiene de eso.

Pero también tiene su defensa ¿no? digamos usted robo y lo pillaron, pero usted va donde el abuelo y le da un pedazo y después le dice “de lo que yo le di era robado, ahora tenemos un problema”, entonces el abuelo le dice “bueno usted no se preocupe yo me encargo”, entonces hay que compartir lo robado. Cualquier cosa que usted comete va con el abuelo, porque digamos, el abuelo es abogado, es médico, es bueno... él está para eso, pero sí usted no comparte con él, pues él se hace el dormido y nada lo levanta, ni el terremoto, en ese baile estamos nosotros.

¿Por qué el baile? El blanco dice castigar, pues sí es un castigo, pero para este lado de nosotros es una enseñanza, no dice términos de castigo. Uno les dice no robe, no robe, todos los días no robe y va y roba y lo cogen, no hizo caso, pero ya lo cogen y le están enseñando por ese lado. A las malas aprende porque no quiso a las buenas y sí usted es una persona instruida por el abuelo, pues dice está bien, gracias, pues sí cometí un delito y lo voy a pagar y debo aprender que eso no se debe hacer y agradezco, porque sí me vuelvo más grosero que no voy a hacer caso, pues estoy perdido prácticamente, no se tratar de matar a alguien sino más bien de enseñarle, corregirle. (W.S., 2022)

El papel de los bailes como mecanismo fundamental para mantener la buena salud del territorio y su gente en los sistemas culturales de la Gente de Centro, ha sido materia de múltiples y juiciosos estudios (De la Hoz, 2005; Echeverri, 2022; Tobón & Kuro Castro, 2020; Venegas, 2023), los bailes son los espacios en los que se equilibra y ordena el territorio, de igual forma, sirven también para diagnosticar su estado actual, manejar las fuerzas negativas que llegan o se desatan, enfriar y alegrar los corazones de la gente para curar las enfermedades físicas y sociales que se presenten en el momento; las canciones son la forma de conservar el conocimiento y de responder a las coyunturas que acontecen en el territorio, de esta manera, las canciones que se cantan en los bailes se entienden así:

Las canciones que se cantan durante cada baile son el alimento y alegría de la maloca y del territorio. Es por esto que todos los palos y los adornos que llevan los cantores se guardan dentro de la maloca como símbolo de una retroalimentación mutua, representando que el pueblo protege al maloquero y el maloquero al pueblo. (...) son la expresión del territorio y la humanidad para mantener el equilibrio y el ordenamiento territorial ancestral donde cada cosa tiene su razón de ser y su respectivo asiento y su función de ser. (Camargo, 2022)

Los bailes se consolidan, de esta manera, como herramienta fundamental de la gobernanza indígena debido a que a través de ellos se organiza la vida en el territorio; y a la vez, son vistos como *arma* a través de la cual se defiende el territorio y *medicina* que ayuda a curar las enfermedades de todo tipo. La siguiente explicación de P.A. complementa el relato anterior:

Los bailes es una manera de regular la sociedad ¡los bailes! Cuando nuestra sociedad está enferma, hay que curar a esas creaturas, pero también pa' limpiarlo hay que hacer un baile, pa' limpiar el ambiente, pa' que ese espíritu malo se vaya del territorio. Por eso para nosotros los bailes no son pa' exhibirlos, pa' mostrarlos, no son obras de teatro ¡no! Eso es un manejo. "¡vamos a hacer un baile! Por la abundancia, porque nuestro padre creador nos está dando comida suficiente, vamos a hacer un baile para agradecerle. Que viene una pandemia, vamos a hacer un baile para limpiar el ambiente pa' que esa pandemia, esa enfermedad que venga, coja otro rumbo y no afecte a nuestra sociedad. (P.A., 2022)

#### **4.4. “No es confrontando al otro sino fortaleciéndose a sí mismo”: El poder del tabaco, la coca y la yuca dulce**

Si bien es cierto que desde la perspectiva cultural de la Gente de Centro la violencia es una fuerza que está desde el origen de la humanidad en su totalidad, también es cierto que existe un consenso más o menos generalizado acerca de la existencia de un tipo particular de violencia que proviene de la llegada *del blanco* al territorio indígena. Asumir que la forma en que se manifiesta actualmente la violencia es nueva y distinta, implica también explorar nuevos y distintos caminos para curarla. Así lo explicó D.C. (2022) al preguntarle por las formas en que se ha respondido a la violencia que ha llegado desde afuera al territorio:

Lo primero que habría que decir es que el conflicto armado... digamos, cuando uno les pregunta a los abuelos si está dada la solución desde las historias de origen, la respuesta es que no, o sea, que es un fenómeno externo, que es traído, que las armas o la pólvora o las municiones no aparecen en la historia de origen; es como cuando se tratan las enfermedades, en la historia de origen hay una respuesta del conocimiento amazónico para usar una planta o para usar una corteza. No sucede lo mismo, no hay una respuesta para el conflicto armado y por ende los mecanismos de resistencia los desarrolla cada comunidad dependiendo de su ubicación y dependiendo su capacidad de respuesta o su capacidad organizativa

(...) consolidando sus ejercicios de gobierno, fortaleciendo sus prácticas culturales, los espacios de mambeadero, la chagra, sus rituales, los bailes... de esa manera es que puede resistir un pueblo y pervivir en medio de un fuego cruzado. Fue a través del fortalecimiento de su cultura, no es confrontando al otro, sino fortaleciéndose a sí mismo.

Esta perspectiva es compartida por los líderes y lideresas que han encabezado procesos de reivindicación de derechos a través de vías jurídicas e institucionales. Para ellos, éstas son herramientas que vienen del mismo lugar de donde viene esta manifestación específica de la violencia y, por tanto, las incorporan como instrumentos que pueden usarse para mantener el orden dado desde el origen, equilibrar el territorio y garantizar que la gente viva bien. No obstante, estas acciones se mantienen orientadas desde las bases espirituales y los principios culturales; así lo explica C.A (2022).:

Esto [el ambil] viene con una oración, pero es una oración para todos: es dulce, es animoso, es alegre. Es para compartir. Digamos ahorita que estamos en un espacio con instituciones, nosotros no salimos del territorio a hablar con ellos sin una protección. Antes de venir hay que ir donde los abuelos y con el mambe y el ambil ya ellos nos dicen: hay que hacer esto, esto... cuidado con esto. Así es que venimos nosotros a hablar. (...) Ahorita, por ejemplo, como en la constitución está la norma de varios procedimientos: está el derecho de petición, la tutela... mientras haya eso, nosotros le pedimos al Creador que eso sea una realidad, que tenga fuerza.

El consumo de sustancias propias aparece como factor fundamental que orienta, permite y fortalece las acciones de distinta naturaleza dirigidas al cuidado del territorio. En los relatos se muestra también como una forma de mantener la conexión con el conocimiento y la fuerza de los abuelos, así como con los seres espirituales, los dueños del territorio y Moo Buinaima (el Padre Creador), de manera que cuando se mambea, se chupa ambil o se toma caguana, ya no se habla o se actúa por sí solo, sino que se tiene la compañía de todos ellos. Al consumir las sustancias propias, se está alimentando a la persona con el pensamiento y la fuerza de los abuelos y los demás seres de la naturaleza. Esa conexión es la que otorga la fuerza para organizar, equilibrar y curar.

Anteriormente hemos señalado, en esta vía, la importancia del mambeadero en el proceso de formación de gente verdadera y cómo desde el origen se dejó dada la coca de humanización que, a medida que es consumida, va generando en la persona buen pensamiento y ánimo tranquilo. En este último relato, Patricia explica, a través de su vivencia, el papel que tienen las otras dos sustancias principales: el ambil y la caguana, en los procesos de curación de las enfermedades sociales como la tristeza, la rabia o la violencia:

Yo no he logrado entender cómo funciona, pero desde chiquita siempre tuve una relación más con los abuelos que con los niños, que con mi generación, entonces entendí y fui viendo en el camino que los abuelos a uno lo cuidan de ciertas formas: a través del ambil, a través de sus oraciones, a través de los buenos pensamientos, a través de estar pendientes de uno, eso me parece clave, acercarse, de que ellos mismos logren ver cosas que no entiendes de ti, de reconocer que esos conocimientos existen, porque parte de muchas desarmonías que hay es que no reconocemos que los abuelos tienen conocimientos que son importantes y son válidos.

Cuando hicimos el recorrido con la CEV en uno de los territorios, una de las personas que yo entrevisté, contaba cómo en el marco del conflicto, él generó estrategias de resistencia (él no le pone ese nombre, para él fue una vivencia más), a él le habían secuestrado la hija, él era una autoridad tradicional de la comunidad, los actores se la iban a llevar ese día, la tenían en escuela, y entonces él decide que no se van a llevar a su hija. Él cuenta que chupó ambil, mambeó y se fue a enfrentar a los actores. Después de caminar de la maloca a la escuela, él cuenta cómo su cuerpo se fue hinchando y cuando llegó a la escuela a reclamar a su hija los actores armados le pusieron dos fusiles, uno en cada oreja y él decía: “yo me sentía súper hinchado”, entonces cuenta cómo de un momento a otro, tuvo valentía y se quitó los dos fusiles de las orejas y los chicos que los tenían, se cayeron y él pudo coger a su mujer y le dijo “vámonos”.

Ahí el tema es la complementariedad, el acompañarse, cómo hombres y mujeres se acompañan en procesos tan fuertes que hacen que tengan valentía, él fue a reclamar a su hija en compañía de su mujer, ella también le dio la fuerza. Él cuenta

que mientras caminaba de la escuela a la maloca, pensaba en qué momento los actores le pegarían un tiro e iba sintiendo que su cuerpo se iba desinflando. Llega a la maloca, no le pegaron el tiro y solo pensaba en cómo ir a matarlos, en cómo a la vuelta de la quebrada del río, bajar y pegarles un tiro. Al llegar a la maloca la mujer le trae una totuma de caguana y le da de tomar esa totuma. Él cuenta que pensaba: cuando suene el motor me voy corriendo y les pego el tiro allá y los mato, tenía muy malos pensamientos hasta que la mujer llega con la totuma de caguana, tomó de esa totuma y su cuerpo volvió. La rabia que él tenía se fue y reconoció que de esa forma no iba a recuperar a su hija, al poco tiempo de eso llegó la hija y le dijo: “papá, ya no me voy, dijeron que no me iban a llevar”. Entonces él dice que el tema espiritual, el tema del ambil de la coca, de la yuca dulce, cuando se juntan esas tres cosas son súper poderosas y súper fuertes.

Físicamente no se ve, pero espiritualmente es algo muy fuerte, cómo este abuelo resiste a este proceso del conflicto desde lo propio. Cómo el tema de hombre y mujer juntos hace que este proceso no sea un proceso que genere más violencias sino un proceso de enfriarse, pensar, y cómo a partir de ese enfriar el pensamiento las cosas vuelven a su lugar.

¿Qué le hace a uno el ambil? te abre el pensamiento, te enfría el corazón y puedes ver cosas que en otro momento no lograrías ver, enfría el corazón cuando lo tienes caliente, bravo, cuando chupas ambil te logras concentrar, ves las ideas claras, permite abrir pensamiento, camino y se complementa con el mambe, tiene esa conexión más con lo masculino y el Padre Creador. Un día chupe ambil pensando en lo que usted quiere, cuando está brava, o está triste, es una forma de abrir camino.

Cuando estuvimos con la CEV en Arica una cosa bonita que me pasó cuando iba a entrevistar a una abuela. Ella había sido víctima de violencia sexual en reiteradas ocasiones en el marco del conflicto, por un comandante. Nos sentamos a hablar, para ella era muy duro: primero quería que la entrevistara con su esposo actual, al otro día yo la agendé a las 8 de la mañana, ella llegó y me dijo: “tómeme la entrevista a mí solita”, yo comprendí que era un caso de violencia sexual porque como te digo, la violencia sexual da vergüenza, así no hayas sido responsable.

Entonces ella entró y se sentó, no sabía cómo empezar a contar, en el momento que se sentó le vi un nudo en la garganta y vi que quería llorar de entrada, pues evocaba algo desde lo más profundo de su corazón que le removía todo.

Ese día me llevaron y me dejaron un baldecito de caguana en la mesa, estábamos sentadas ella y yo, entonces saqué mi ambil y se lo pasé, un acto inconsciente. Ella me pasó el ambil de ella y después de eso nos reímos y ella tomó caguana, ella pudo empezar a contar. Cada vez que se le hacía un nudo en la garganta, nos intercambiábamos el ambil de forma inconsciente y ella volvía y tomaba caguana y avanzaba en la entrevista. La convivencia del ambil y la caguana te abren el camino, te trae las palabras, te sueltan el nudo de la garganta, es una forma terapéutica muy buena. Yo no la tocaba, ni le decía no llore, era una conexión espiritual: no te toco, pero te doy fuerza. Esta señora pudo narrar todo lo que tuvo que vivir durante esos años que estuvo el actor armado en el territorio. (Suárez, 2022)



## 5. Conclusiones

*“Nuestra lucha es política y epistémica”*

Luis Macas<sup>11</sup>

Las ideas que fueron desarrolladas a lo largo de este documento apuntan a la interpretación de las dinámicas del conflicto armado desde la forma en que fue vivido, sentido, interpelado, reflexionado y conceptualizado por la Gente de Centro. Esto supuso el ejercicio de nombrar (evidenciar) para ser superadas, al menos dos barreras; la primera, la idea de que el conflicto armado no llegó a esta parte del país y la segunda, las imposiciones epistémicas a través de la construcción de narrativas dominantes desde el centro político, económico y geográfico del país.

Ambas tienen efectos prácticos en las relaciones que se establecen en el territorio con el Estado y con los actores externos que de alguna manera se instalan violentamente. Uno de los efectos tiene que ver con la poca cobertura institucional en cuanto a las políticas públicas para la construcción de paz: en una región donde no llegó la guerra, no hay que invertir en la superación de sus consecuencias. Y, aunque las hubiera, corren el riesgo de ser poco pertinentes al contexto indígena amazónico, puesto que las matrices de pensamiento que suelen dirigir la acción institucional, parten de unas interpretaciones de la realidad distintas a los sistemas de pensamiento y organización indígenas.

Por otra parte, la construcción de unas narrativas sobre el conflicto armado, la paz, la Amazonia y los Pueblos Indígenas, que se instalan como dominantes en los imaginarios colectivos y que están basadas en las lógicas colonialistas que reconocen como válida una sola forma de interpretación del mundo, la cual, viniendo de un tiempo y espacio específicos, se han universalizado a partir de la negación del otro (Porto-Gonçalves, 2009), permitió la generalización de ideas foráneas acerca del territorio indígena amazónico que ha llevado a la ocupación del territorio por parte de distintos actores externos y a la

---

<sup>11</sup> Citado en Porto-Gonçalves (2009).

pretensión de ejercer control en un territorio considerado vacío (Porto-Gonçalves, 2018; Serje, 2011), a través de la violencia o de imposiciones institucionales.

De esta manera, pararse desde la esquina amazónica del país y desde la maloca de la Gente de Centro para mirar el fenómeno de la violencia es una apuesta por ampliar las perspectivas y narrativas que se han construido a lo largo de los años; buscando, además, dar cuenta de la existencia de múltiples y diversas formas de manejo de la violencia, que pueden ser aportes valiosos a las actuales reflexiones a nivel nacional acerca de la construcción de paz.

Sin duda alguna, comprender a fondo la complejidad del pensamiento de la Gente de Centro es una labor que implica años de aprendizaje asumiendo los procesos de formación de la persona que incluyen el trabajo cotidiano, recibir consejo, seguir dietas, preparar y consumir las sustancias propias; sin embargo, en estas conclusiones quisiera volver sobre tres elementos centrales de la mirada indígena en relación con la violencia, desde lo aprendido durante la realización de esta investigación. El primero refiere a la comprensión del mundo a partir de la cual la Gente de Centro interpreta el conflicto armado y define sus acciones respecto de éste; el segundo es la perspectiva histórica sobre el fenómeno de la violencia; el último está relacionado con los mecanismos utilizados para la superación de la violencia que, en este caso, significa la garantía de poder vivir tranquilo.

Dentro del lugar de enunciación desde el cual parte la Gente de Centro para comprender lo que ha significado la llegada del conflicto armado, la categoría territorio juega un papel fundamental. El territorio acá es entendido como “un cuerpo viviente que se alimenta, se reproduce y teje relaciones con otros cuerpos” (Echeverri, 2004) en ese sentido, el territorio refiere más a las relaciones establecidas para la reproducción de la vida que con la delimitación de un espacio geográfico. Estas relaciones, que pueden ser de colaboración o desacuerdo y están siempre mediadas por lógicas de negociación, se establecen no solo dentro del grupo humano sino con los demás seres con los que la persona debe interactuar para crecer, vivir y reproducirse: las plantas, los animales y sus dueños.

Adicionalmente, comprender el territorio como cuerpo supone que en el momento en que una de sus partes se afecta, la salud del cuerpo en su totalidad se altera. Tomás, para explicar esto, usaba como ejemplo el trabajo en las chagras:

Si llega el verano y todo el mundo se pone de acuerdo para quemar chagra al tiempo, eso se armaría una nube inmensa y luego llueve bueno, se garantiza la lluvia. Pero si acá quema y allá no y allá tampoco... pues no sirve. Entonces, eso del manejo [del territorio] es igual, si uno cumple, pero el otro no, pues ahí se desequilibra todo. (Román, 2022)

Esta forma de construir los cuerpos y el territorio evidencia una base ontológica distinta que no incorpora las visiones antropocéntricas ni las rupturas entre sociedad/cultura y naturaleza; tampoco entiende la tierra como bien transable y apropiable, sino como espacio compartido en el que se establecen relaciones vitales. El conflicto armado, desde esta perspectiva, es una manifestación de la violencia y ésta, a su vez, es una enfermedad del cuerpo colectivo que surge como consecuencia de los desequilibrios causados por el mal manejo de las relaciones que conforman el territorio.

Otro componente de esta forma particular de mirar el conflicto, tiene que ver con la perspectiva histórica desde la cual se suelen analizar todos los fenómenos. De manera muy similar a lo que Braudel (2006) denominó la perspectiva histórica de “*larga duración*”, la mirada de la Gente de Centro abandona el tiempo del acontecimiento y la coyuntura y va mucho más atrás —de hecho, hasta el origen— para comprender los factores estructurales de los que se desprende el acontecimiento. Esto ha permitido identificar una serie de prácticas violentas características de la relación con la sociedad no indígena, que inició con la cauchería y se han mantenido en el tiempo a través de distintos actores; a esto se le ha llamado el “*continuo de violencia*” (CDDHHPI, 2022).

Finalmente, la llegada del conflicto armado también implica que se establezca una serie de relaciones entre distintos actores, en las cuales la Gente de Centro no se asume como sujeto pasivo sin capacidad de agencia frente a la violencia que viene de afuera. Las interpretaciones que se hacen sobre la violencia sirven para encontrar la forma de adaptarse, responder y curar la violencia. Seguir bailando, sembrando, mambeando, cocinando, manteniendo el buen ánimo, se entienden como prácticas conscientes de cuidado y defensa.

## 5.1. Recomendaciones

El contexto nacional pone de manifiesto la necesidad de profundizar y reinterpretar las estrategias para cerrar la larga historia de conflicto y exclusión en el país, previniendo el riesgo del recrudecimiento de la guerra en la actual configuración de los actores políticos, económicos y armados a nivel nacional. En el marco de tal coyuntura surgen las reflexiones planteadas en este documento, orientadas a aportar elementos para avanzar en estrategias de superación del conflicto armado, que incorporen una perspectiva intercultural.

En ese sentido, resultan especialmente valiosas las experiencias de manejo de la violencia de la Gente de Centro en diálogo con las teorías de construcción de paz que se vienen desarrollando. Los principios culturales basados en la humanización como camino para curar las enfermedades sociales podrían ser importantes aportes a los mecanismos de justicia restaurativa que vienen incorporándose en el país. A propósito de esto, existen algunos elementos relacionados con el manejo de la violencia que valdría la pena profundizar en análisis posteriores:

1. **La violencia como enfermedad social que puede ser curada:** Comprender la violencia como consecuencia del abandono de las prácticas que garantizan el vivir bien a nivel comunitario permite, en primer lugar, despersonalizar la violencia: su origen no es un enemigo que deba ser eliminado para alcanzar la paz. En segundo lugar, suscita una reflexión acerca de la responsabilidad colectiva de mantener el equilibrio en el territorio, lo cual implica acciones que involucran a toda la comunidad para curar la violencia. Esta mirada nos invita a preguntarnos de qué manera nos estamos movilizandoo como sociedad para lograr las condiciones que nos permitan vivir tranquilos.
2. **Reconocer al otro como gente:** despersonalizar la violencia implica también cambiar los relatos que se construyen sobre el otro que se considera opuesto. Las categorías usadas para describir al oponente en el marco del conflicto armado han tendido a desdibujar sus rasgos humanos; los términos “enemigo”, “terrorista”, “blanco”, “máquina de guerra”, entre otros, han sido la manera en que se ha presentado ante el imaginario colectivo a la insurgencia. Desde la otra orilla se utilizan términos similares

para justificar los horrores de la guerra. El abuelo de Tomás, en cambio, dice que todos “son gente” y en su relato Tomás explica que una forma de superar la violencia es ver en el otro a alguien que quiere lo mismo que uno “vivir tranquilo”. El reconocimiento del otro como gente permite establecer posibilidades de diálogo y estrategias de reincorporación que ayuden a superar las lógicas de marginación, señalamiento y exclusión.

3. **Justicia como enseñanza y no como castigo:** El relato compartido por W.S. amplía la perspectiva acerca de las formas en que pueden asumirse los temas asociados a la justicia. Para la Gente de Centro el objetivo no es castigar sino generar las condiciones que garanticen que el error no se vuelva a cometer, a la vez que se repara el daño causado. Esta mirada está absolutamente relacionada con las críticas que se hacen a los enfoques punitivistas desde la perspectiva de la justicia restaurativa. Esta última ha tenido desarrollos importantes en el país a partir de la implementación de las medidas de justicia transicional. Sin duda, la perspectiva de la Gente de Centro brinda significativos aportes a la consolidación de medidas restaurativas territorializadas y culturalmente pertinentes.

## 5.2. Rafue Ñue idaziyanona joonega

En un canasto bien hecho, no se sabe cuál es el principio y cual es el final porque es lo mismo. Así también cuando se habla de estas cosas: la misma palabra con la que abrió, debe ser la que cierre, para que ese pensamiento quede bien acomodado, que eso no se habló así no más, sin un propósito; sino que ya usted organizó las ideas, ya lo acomodó bien. Significa que ya usted terminó ese canasto, lo cerró y lo guardó para que después otros lo puedan usar.

Este fue el consejo que me dio Tomás al preguntarle cómo debería cerrar este texto. *Joonega* puede entenderse como guardar y refiere también a la acción de conservar adentro lo aprendido. Dejo, entonces, esta palabra de apaciguamiento para cerrar este trabajo, como parte de mi aprendizaje en el manejo de *las cosas calientes*. Para que el pensamiento acá contenido sea útil a nuestros esfuerzos cotidianos de vivir bien.



### 3. Referencias

#### Entrevistas

B.S. (2021). *Entrevista. Mujer Magüta*. 40 a 50 años. Realizada en Leticia, Amazonas. 27/06/21

C. A. (2022). *Entrevista C. A. Hombre muinane*. 40 a 50 años. Realizada en Bogotá D.C. 20/05/22

D.C. (2022). *Entrevista D.C. Hombre Inga*. 30 a 40 años. Realizada en La Mesa, Cundinamarca. 29/04/22

J.C. (2021). *Entrevista. Hombre no indígena*. 50 a 60 años. Realizada en Bogotá D.C. 21/05/21

P.A. (2022). *Entrevista. Hombre Bora*. 40 a 50 años. Realizada en Bogotá D.C. 20/05/22

R.D. (2022). *Entrevista. Mujer Murui*. 40 a 50 años. Realizada en Bogotá D.C. 17/03/22

Román, T. (2022). *Entrevista Hombre Murui*. 50 a 60 años. Realizada en La Pedrera, Amazonas. 10/11/22

Suárez, P. (2021). *Entrevista. Mujer Murui*. 30 a 40 años. Realizada en Bogotá D.C. 19/05/21

Suárez, P. (2022). *Entrevista. Mujer murui*. 30 a 40 años. Realizada en Bogotá D.C. 17/12/22

W.S. (2022). *Entrevista. Hombre Murui*. 40 a 50 años. Realizada en San Rafael, Amazonas 09/01/22

#### Bibliografía

Agga Calderón, L., Wojtylak, K. I., & Echeverri, J. A. (2019). Murui - Naie Jiyakino - El lugar de origen. *Revista Lingüística*, 15(1), 50–87.  
<https://doi.org/10.31513/linguistica.2019.v15n1a25563>

- Aguilera, M. (2013). Las FARC: auge y quiebre de su modelo de guerra. *Análisis Político*, 26 n° 77, 85–111.
- Aguilera, M. (2020). Disidencias: ¿rebeldes obstinados, exguerrilleros narcotraficantes o guerrillas ambiguas? En *Violencias que persisten. El escenario tras los acuerdos de paz* (pp. 225–338). Editorial Universidad del Rosario.
- Andrade León, C. A. (2014). Monáitaga úai – Palabra que se hace amanecer El cambio en las formas de “gobierno propio” entre la Gente de Centro del medio río Caquetá, Amazonia colombiana [Memoria de maestría en antropología, Universidad de Montréal].  
<https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/handle/1866/11594>
- Ávila, A. (2010). La guerra contra las FARC y la guerra de las FARC. *Revista Arcanos*, 15, 4–21.
- AZICATCH. (2006). El abuelo Tabaco: Plan de vida y ordenamiento de los hijos de tabaco, coca y yuca dulce. Asociación de Cabildos y Autoridades Tradicionales de la Chorrera.
- Bolívar, I. J. (2005). La Construcción de La Nación: debates disciplinares y dominación simbólica. *Colombia Internacional*, 62, 86–99.
- Braudel, F. (2006). La larga duración. *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, 5. [www.relacionesinternacionales.info](http://www.relacionesinternacionales.info)
- Camargo, D. (2022). *Noinuiko Rafue Ruaki: Historias y cantos de yadiko para curar el territorio Palabras del abuelo Enokakuiedo*. Universidad Jorge Tadeo Lozano.
- Castillo S., N. (2021). Fenomenología como método de investigación cualitativa: preguntas desde la práctica investigativa. *Revista Latinoamericana de Metodología de la Investigación Social.*, 20, 7–18.
- CDDHHPI. (2022). *Armonizando la Palabra, defendiendo la Vida y el Territorio*. Comisión Nacional de Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas. Organización Nacional de los Pueblos Indígenas de la Amazonía Colombiana OPIAC.
- CEV. (s/f). *El Plan Patriota: El repliegue de las FARC-EP*. Recuperado el 15 de octubre de 2023, de <https://www.comisiondelaverdad.co/el-plan-patriota>
- CNMH. (2012). *El Placer: Mujeres, coca y guerra en el Bajo Putumayo*. Centro Nacional de Memoria Histórica.
- CNMH. (2013). *¡Basta ya! : Colombia : memorias de guerra y dignidad*. Centro Nacional de Memoria Histórica.



- CNMH. (2016). *Tierras y conflictos rurales. Historia, políticas agrarias y protagonistas*. Centro Nacional de Memoria Histórica.
- CNMH, & ONIC. (2019). *Tiempos de vida y muerte : memorias y luchas de los pueblos indígenas en Colombia*. (Primera Edición). Centro Nacional de Memoria Histórica - Organización Nacional Indígena de Colombia.
- COINPA. (2008). *Plan de Vida Pueblos Huitoto e Inga* . Fundación ZIO-A'í. <https://www.yumpu.com/es/document/read/44384740/plan-de-vida-coinpa-observatorio-etnico-cecoin>
- Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la C. y la N. R. (2022). *Colombia adentro Relatos territoriales sobre el conflicto armado AMAZONÍA*.
- Cortés Muñoz, O., Pamplona, S., & Suárez, P. (2019). “Irai naño” *Las dueñas de la candela Conocimientos de las mujeres Murui para la sostenibilidad de la vida* [Tesis de grado para la Maestría Transdisciplinaria en Sistemas de Vida Sostenible]. Universidad Externado de Colombia.
- De la Hoz, N. (2005). *Baile de tusi, de la Boa al Arco Iris: Rito, relaciones sociales e identidad de la etnia Andoke, medio río Caquetá, Amazonía colombiana*. Universidad de los Andes.
- De los Reyes Navarro, H. R., Rojano Alvarado, Á. Y., & Araújo Castellar, L. S. (2020). La fenomenología: un método multidisciplinario en el estudio de las ciencias sociales. *Revista científica Pensamiento y Gestión*, 47, 203–223. <https://doi.org/10.14482/pege.47.7008>
- Defensoría del Pueblo. (2021). *Alerta Temprana 002 de 2021*.
- Defensoría del Pueblo. (2023). *Alerta Temprana 017 de 2023*.
- Diaz, A. M., & Sanchez, F. (2004). *Geografía de los Cultivos Ilícitos y Conflicto Armado en Colombia*.
- Echeverri, J. Á. (2004). Territorio como cuerpo y territorio como naturaleza: ¿diálogo intercultural? En A. Surrallés & P. García (Eds.), *Tierra adentro: territorio indígena y percepción del entorno* (pp. 259–276). IWGIA. <https://www.researchgate.net/publication/259593313>
- Echeverri, J. Á. (2022). *La gente del centro del mundo: Curación de la historia en una sociedad amazónica*. Universidad Nacional de Colombia.
- Fagua Rincón, D. (2015). Documentación de las prácticas lingüísticas y socioculturales de la Gente de centro, Amazonia noroccidental. *Mundo Amazonico*, 6(1), 129–146. <https://doi.org/10.15446/ma.v6n1.50649>

- Fajardo, D. (2017). Estudio sobre los orígenes del conflicto social armado. En Comisión Histórica del conflicto y sus víctimas (Ed.), *Contribución al entendimiento del conflicto armado en Colombia* (Tercera Reimpresión, pp. 361–419). Ediciones Desde Abajo.
- Gambini, D. (2019). El concepto de nación entre tradición y modernidad : variaciones semánticas en el contexto hispánico. *Cultura Latinoamericana Revista de estudios interculturales*, 29(1), 198–216.  
<https://doi.org/10.14718/culturalatinoam.2019.29.1.8>
- Giraldo, J. (2017). Aportes sobre el origen del conflicto armado en Colombia, su persistencia y sus impactos. En Comisión Histórica del Conflicto y sus Víctimas (Ed.), *Contribución al entendimiento del conflicto armado en Colombia* (Tercera Reimpresión, pp. 423–467). Ediciones Desde Abajo.
- González, F. (2007). Espacio, violencia y poder Una visión desde las investigaciones del Cinep. *Revista Controversia*, 10–61.
- González, F., Bolívar, I., & Vázquez, T. (2002). *Violencia Política en Colombia De la nación fragmentada a la construcción del Estado*. Cinep.
- Guzmán, G., Fals Borda, O., & Umañana Luna, E. (1962). *La Violencia en Colombia*.
- Hernández Sampieri, R., & Mendoza Torres, C. P. (2018). *Metodología de la investigación : las rutas cuantitativa, cualitativa y mixta*. McGraw-Hill Interamericana editores S.A.
- Ley 1448 de 2011. (s/f). *Por la cual se dictan medidas de atención, asistencia y reparación integral a las víctimas del conflicto armado interno y se dictan otras disposiciones*.
- OIMA (Organización Indígena Murui del Amazonas). (2009). Plan de vida del pueblo Murui, jurisdicción OIMA: El manejo del mundo hoy -Kai Iyikino. CISP; Fundación Zio-Ai.
- Palacio, G. (2018). *Territorios Improbables. Historias y Ambientes*. Editorial Magisterio.
- Palacio, G., & Urueña, M. T. (2022). Conflicto armado en la Amazonia: antecedentes, inceptión y propuesta analítica. En *El posacuerdo en Colombia. Procesos situacionales. Temporalidad, territorio y materialidad* (pp. 77–128). Universidad del Rosario. <https://doi.org/10.12804/urosario9789587849820>
- Pécaut, D. (2012). *Orden y violencia: Colombia 1930 - 1953* (cuarta edición). Fondo Editorial Universidad EAFIT.
- Pizarro, E. (2015). Una lectura múltiple y pluralista de la historia. En *Contribución al Entendimiento del Conflicto Armado en Colombia*.

- Porto-Gonçalves, C. (2009). De Saberes y de Territorios: diversidad y emancipación a partir de la experiencia latino-americana. *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana*, 8 n° 22, 121–136.
- Porto-Gonçalves, C. (2018). *Amazonía: encrucijada civilizatoria. Tensiones territoriales en curso*. Instituto para el Desarrollo Rural de Sudamérica.
- Serje, M. (2011). *El Revés de la Nación: Territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie*. Ediciones Uniandes.
- Tobón, M. A. (2008). “La mejor arma es la palabra”. *La Gente de centro – kigipe urúki y el vivir y narrar el conflicto político armado. Medio Río Caquetá – Araracuara 1998 – 2004* [Tesis de maestría en estudios amazónicos, Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonia].  
<https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/6793>
- Tobón, M., & Kuro Castro, M. (2020). Reaccionar a los patógenos: El baile de frutas-Yuaki-de los Murui-Muinai y la curación del peligro. *ClimaCom Cultura Científica*, 19(ISSN 2359-4705), 67–96.
- UAEGRTD, ACIMA, & AIPEA. (2016). *Solicitud de Medidas Cautelares para la protección del territorio sin formalizar de ocupación ancestral de las comunidades de la Asociación de Capitanes Indígenas del Mirití- Amazonas y de la Asociación de Autoridades Indígenas de La Pedrera- Amazonas, con jurisdicción en el corregimiento departamental de La Pedrera - Amazonas*.
- Venegas Osorio, C. S. (2023). “Bailar es llorar con alegría”: *El sistema de bailes del pueblo féenemiiiiina’a Gente de Centro (muinane) de la Amazonía Colombiana* [Tesis de maestría en estudios amazónicos, Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonia]. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/83354>
- Villa, W., & Houghton, J. (2005). *Violencia política contra los pueblos indígenas en Colombia 1974 - 2004* (Primera Edición). CECOIN. OIA. IWGIA.
- Vivas Hurtado, S. (2012). Kirigaiai: los géneros poéticos de la cultura minika. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 15, 223–244.  
<https://doi.org/10.7440/antipoda15.2012.09>
- Zárate Botía, C. G. (2015). Estado, militares y conflicto en la frontera amazónica colombiana: referentes históricos para la interpretación regional del conflicto. *Mundo Amazonico*, 6(1), 73–96. <https://doi.org/10.15446/ma.v6n1.50059>
- Zárate, C. (2012). *Hacia un CONPES INDÍGENA amazónico Construyendo una política pública integral para los pueblos indígenas de la Amazonia colombiana: Vol. Volumen II* (C. Zárate, Ed.). Ministerio del Interior y de Justicia. Universidad

Nacional de Colombia Sede Amazonia. Instituto Amazónico de Investigaciones  
- Imani. Organización de los Pueblos Indígenas de la Amazonia Colombiana  
OPIAC.