

Reírse ante la guerra. Las bromas como actuación política entre los muina, Amazonia colombiana*

MARCO TOBÓN**

Resumen: Este artículo concibe al humor de los indígenas muina como instrumento de actuación política ante la presencia rígida y estricta de los protagonistas de la guerra colombiana en su territorio. A partir de la reconstrucción etnográfica de algunos encuentros y reuniones que vivieron los muina del medio río Caquetá con guerrilleros y ejército, se analiza cómo las bromas y las respuestas cómicas desplegadas por algunos indígenas ante los actores armados constituyen acciones políticas culturalmente orientadas y, por lo tanto, manifestaciones de desobediencia alentadas desde sus marcos culturales.

Abstract: This article regards the humor of the Muina Indians as an instrument of political action in response to the strict, rigid presence of the protagonists of the Colombian war on its territory. Through the ethnographic reconstruction of some of the meetings and encounters between the Muina in the Caquetá river with guerrillas and the army, the author discusses how the jokes and comic responses used by certain indigenous people in response to armed actors are culturally oriented political actions and therefore expressions of disobedience encouraged from within their cultural frameworks.

Palabras clave: antropología amazónica, humor indígena, conflicto armado colombiano, actuaciones políticas.

Palabras clave: Amazonian anthropology, indigenous humor, Colombian armed conflict, political actions.

El hombre sufre tan terriblemente en el mundo,
que se ha visto obligado a inventar la risa.
Friedrich Nietzsche.

Uno de tantos trastornos obsesivo-compulsivos de las ciencias humanas, aparte de hacer congresos y *dossiers* que nadie lee, ha sido pensar en las diferencias existentes entre los animales

* Artículo ganador del primer lugar del Premio Iberoamericano en Ciencias Sociales, octava edición.

** Antropólogo de la Universidad de Caldas en Colombia. Magíster en Estudios Amazónicos de la Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonia. Doctorante en Ciencias Sociales de la Universidade Estadual de Campinas en Brasil. Temas de especialización: antropología amazónica, etnografía de los conflictos armados. Cidade Universitária Zeferino Vaz, Barão Geraldo, Campinas, SP, 13083-970, Brasil.

humanos y los no humanos, o bien, como lo sostiene el “perspectivismo amerindio”, establecer diferencias entre los cuerpos de toda aquella *gente* que habita selvas, montañas y ríos (Viveiros de Castro, 1996). La lista de los rasgos diferenciadores sería desbordante y aquí no pretendo hacerla; sin embargo, existe un atributo especialmente humano que nos hace inconfundibles. Se equivocan si piensan que es ser el único mamífero bípedo implume, como bien lo demostró Diógenes el Cínico ante Platón; tampoco, que somos la única especie capaz de montar en bicicleta y soltar pedos al mismo tiempo, ni mucho menos el único ser vivo capaz de utilizar sus habilidades mentales para ejecutar los más desvergonzados actos de corrupción, a fin de cuentas somos *Homo Mendax* (*mendaz ab initio*, mendaz desde el principio), como bien ha insistido Alexandre Koyré (2009). Si hay algún atributo peculiar en esta especie capaz de hacerse autorretratos —y *selfies*— es la de reírse de y ante la autoridad. En tiempos y espacios inmemoriales, en cavernas, bares, auditorios, aulas y catedrales, la risa manifestó su impercedera presencia ante figuras sacras, respetables, solemnes y racionales. La risa y el sentido del humor, desatados casi siempre por las elaboraciones de las palabras, se asemejan a las palabras mismas en que su significado es relativo al contexto, a circunstancias concretas de tiempo, referentes culturales y lugar.

En este caso específico hablaré de las bromas utilizadas por los indígenas muina —habitantes del medio río Caquetá en la Amazonia colombiana— ante la presencia de la guerrilla de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) y el ejército oficial en su territorio, especialmente entre los años 2000 y 2006. No se trata de un tratado sobre el humor indígena amazónico; en cambio, pretendo pensar las respuestas que recibieron los protagonistas de la guerra de parte de algunos indígenas durante los encuentros diarios y algunas reuniones. En muchas ocasiones, aun cuando esto se trató de una adversa y amenazante ocupación militar del territorio indígena que amerita ser tratada con toda seriedad política y humanitaria, las respuestas estuvieron cargadas de la picaresca propia de los indígenas amazónicos, bromas desatadas en escenarios marcados por discursos militares que pretendían ser estrictos, formales, pragmáticos y racionales. En consecuencia y ante tales circunstancias, pienso que estas respuestas —graciosas, creadoras de risa— fungieron como actuaciones políticas capaces no sólo de cuestionar la autoridad armada, sino de aliviar las tensiones que impone la guerra, desobedecerla y eludirla. Estas respuestas, como pretendo mostrar, son posibles gracias al respaldo de los contenidos culturales que les otorgan

vida; en otras palabras, las bromas como modos de actuación política ante los actores armados están orientadas culturalmente, son la manifestación de la conciencia viva de la cultura.

LOS MUINA DEL MEDIO RÍO CAQUETÁ Y LA GUERRA

Los muina son también conocidos como uitoto. La palabra uitoto es de origen karijona (familia karibe) y significa “enemigo” y también “otra gente” (Becerra Bigidima, 2008: 61); con ella, los karijona nombraron dos grandes grupos del mismo pueblo, los murui y los muina. Los karijona, en su imponente expansión geográfica, sostuvieron antiguamente constantes enfrentamientos guerreros con estos grupos, los cuales terminaron siendo llamados por los pueblos vecinos —y por la antropología— uitotos. Los pueblos murui y muina hablan cuatro variantes socio-dialectales y están asentados en el interfluvio Caquetá-Putumayo en la Amazonia colombiana. Históricamente, los murui han ocupado el río Cara-Paraná, afluente del río Putumayo, y son hablantes de las variantes *mika* y *búe*. Los muina, a su vez, ocupan las áreas del río Igará-Paraná y el medio río Caquetá y son hablantes de las variantes *minika* y *nipode* (Becerra Bigidima, 2008: 61). Aquí hablaré específicamente de los muina del medio río Caquetá, hablantes del *nipode*, los cuales comparten la ocupación del territorio junto a otros tres pueblos indígenas: andoke, muinane y nonuya, agrupados todos políticamente en el Consejo Regional Indígena del Medio Amazonas (CRIMA) y autonombrados y reconocidos entre ellos como *gente de centro* o *pueblos del centro*.¹

Desde 1999 una nueva realidad política-militar intervino en la vida social de los *pueblos del centro*: la presencia de la guerrilla de las FARC, que logró extender su dinámica armada hasta el medio río Caquetá. Esta expansión territorial de la insurgencia se enmarca en las redefiniciones que sufrió la guerra a partir de los diálogos de paz entre las FARC y el gobierno de Andrés Pastrana (1999-2002), cuya agenda política definió una zona desmilitarizada en el piedemonte amazónico, cercana a la cuenca del río Caguán, de 42 000 km² como sede de las conversaciones que, cabe

¹ La categoría *gente de centro* es la expresión derivada de la reflexión que los pueblos del medio río Caquetá hicieron sobre las crueldades vividas con la llegada de las empresas extractivas de caucho en la región hacia finales del siglo XIX. De ahí que se entienda la noción de *gente de centro* como el resultado de un proceso de construcción ideológica de una nueva clase de “comunidad moral” (Echeverri, 1997: 29).

anotar, fueron adelantadas bajo el esquema de “negociación en medio del conflicto”. Estos diálogos de paz se fueron al traste hacia finales del periodo presidencial de Pastrana (2002), dando origen a nuevos planes de guerra como el Plan Colombia y el Plan Consolidación bajo el gobierno de Álvaro Uribe Vélez (2002-2010), quien contó con la importante ayuda militar de Estados Unidos. Estos planes contrainsurgentes se dirigieron a combatir a la guerrilla, generando su repliegue táctico y nuevas dinámicas de ocupación y movilidad territorial, entre ellas algunas en los territorios de la *gente de centro*. Adquiere importancia señalar que estos planes de guerra dejaron una base militar instalada en el territorio del CRIMA, específicamente en el poblado de Araracuara, actualmente en actividad.

Aun cuando hoy, bajo el gobierno de Juan Manuel Santos (2010-2018), se avanza en un nuevo proceso de conversaciones con las FARC con sede en La Habana, Cuba, que ha logrado reducir los niveles de confrontación armada en el territorio nacional, especialmente por la voluntad de la guerrilla al anunciar un cese unilateral al fuego,² todavía se mantienen las estrategias de combate del gobierno en ciertas áreas de mayor intensidad militar, como algunos territorios del piedemonte del departamento del Caquetá y áreas próximas al río Caquetá, por lo tanto cercanos a los territorios de los pueblos indígenas muina, nonuya, andoke y muinane. Estas condiciones dan muestra de la dinámica de la guerra en los territorios indígenas y determinan el escenario histórico en el que tienen lugar encuentros, reuniones y relaciones entre los actores armados y los habitantes muina del medio río Caquetá.

HUMOR INDÍGENA

En *El nombre de la rosa*, Umberto Eco (1982) reconstruye el momento en que el franciscano Guillermo de Baskerville y su discípulo, el novicio Adso de Melk, llegan a una abadía benedictina célebre por su majestuosa e intrigante biblioteca. Allí descubren que una serie de muertes está relacionada con la existencia de un libro envenenado que se creía perdido,

² De acuerdo con el informe de la Fundación Paz y Reconciliación sobre la dinámica de la confrontación armada en Colombia, durante 2014 las acciones de la guerrilla de las FARC disminuyeron 40%, lo que atestigua una reducción considerable de la intensidad de la guerra colombiana. A la vez, en comparación con 2013 hubo 14 000 víctimas menos, entre muertos, heridos, secuestrados y desplazados (Valencia, 2015).

el segundo libro de la *Poética* de Aristóteles, dedicado a la *Comedia*. Al parecer, aquel libro atesoraba ideas malignas como admitir lo ridículo y lo burlesco para retratar los defectos y los vicios de los hombres, así como concebir la condición humana irremediablemente sujeta a desenlaces cómicos. Ante semejante amenaza, el libro fue encubierto justamente porque la risa constituía, a los ojos del fanático monje ciego que celaba la Biblioteca, Jorge de Burgos, “un viento diabólico”. De ahí que él mismo, tenebroso alguacil de la fe, sentenciara: “La risa mata el miedo, y sin miedo no puede haber fe, porque sin miedo al diablo ya no hay necesidad de Dios” (Syme, 2005).

La risa contraría los riesgos del anquilosamiento social, desnuda los peligros del fanatismo y la ambición (Bergson, 2008; Hernández Muñoz, 2012); a quienes adoran el protocolo les repugna la risa; las agitaciones del humor corroen la solemnidad, socavan las parafernalias engraidas (Bergson, 2008). Esto lo saben muy bien los pueblos indígenas del medio río Caquetá, habilidosos exponentes de un astuto y exquisito humor, utilizado entre otras cosas para erosionar el ego de quien quiera erigirse como el nuevo fanfarrón del grupo; es decir, las posibles figuras de autoridad que puedan brotar (líderes, gobernadores, profesores) son sometidas a alegres y ponzoñosas rutinas de ridiculez para mantenerlas al mismo nivel de la respetabilidad de las bases, pues el poder, muchas veces aburrido y envilecido —y que puede tornarse abusivo—, existe entre otras cosas para no merecer respeto, para ser humanizado por la sátira. O bien, como dice la antropóloga brasileña Els Lagrou en su estudio sobre el humor Kaxinawa (2006: 56), “el poder provoca risa, así como la propia risa tiene poder”.

De esto no se salvan ni los antropólogos ni los religiosos que, como bien dice Marc Augé (1987), han sido “los testigos eternos y a veces entristecidos de una historia en la que a menudo fingen no participar”. En esta perspectiva, quisiera ofrecer dos escenas que ilustran muy bien el humor indígena ante figuras de autoridad. La primera fue narrada entre los indígenas arhuacos de la Sierra Nevada de Santa Mara y tuvo como víctima de las cuchufletas nativas a un antropólogo. La segunda sucedió en el medio río Caquetá, donde una monja española fue desafiada por un líder andoke con una divertida respuesta. Invoco estas historias como ejemplos ilustrativos de la utilización de las bromas como herramientas para encarar o burlar el ejercicio de figuras solemnes —es decir, generalmente con poco sentido del humor— o personajes que creen “inspirar respeto”, lo que me permitirá explicar mejor los hechos en los

que los indígenas muina encararon a los actores armados con chanzas capaces de movilizar risas colectivas y reducir las presiones que impone la guerra, esta última la mejor exponente de las llamadas *pasiones tristes* (Syme, 2005).

Escena 1

Un día le escuché a Mauricio Caviedes, antropólogo y profesor de la Universidad Javeriana en Bogotá, una historia que escuchó, según él, del antropólogo Juan Carlos Rodríguez, quien al parecer se la escuchó a un indígena arhuaco de la sierra nevada de Santa Marta que no confiaba mucho en los antropólogos. Mauricio insiste en considerar esta historia una invención cómica y no un episodio real. A fin de cuentas, tenemos la seguridad de que existe en boca de quien quiera contarla.

Sucede que un joven antropólogo preparó su primer viaje de campo hacia la Amazonia profunda. Realizaría su investigación sobre las plantas más importantes para la vida de uno de los pueblos indígenas de la región. Alistó su grabadora, su cámara fotográfica, su navaja importada, litros de repelente, algunos libros sobre plantas amazónicas, manuales de etnobotánica y, por recomendación de su familia, un cepillo de dientes de reserva y papel higiénico. El aprendiz de etnografía fue recibido en la casa de un líder indígena, quien fue su contacto inicial desde cuando se encontraron en la ciudad, lugar al que el líder debía ir para enfrentarse con la compleja burocracia institucional que resolvería la delimitación de su territorio indígena.

El joven venido de la ciudad guindó su hamaca, deshizo la maleta, entregó como obsequios algunos dulces para los niños y se autofumigó en repelente. “¿Y qué lo trae por estas tierras?”, le preguntó una amable abuela. “Vine a estudiar las plantas más importantes para su pueblo”, respondió la joven promesa de la etnografía nacional. “Ah, para eso es mejor que visite y le pregunte al curandero, a la autoridad tradicional de nuestro pueblo. Esta noche puede ir a visitarlo”.

Efectivamente, aquella misma noche el recién llegado estaba sentado junto al viejo curandero, con su sofisticada linterna, su libreta de apuntes y su cámara fabricada en Japón. El viejo sabedor le preguntó en castellano, conservando las formas y los modos expresivos utilizados en su lengua y su cultura con todos los visitantes: “¿A qué vino?”. “Vengo a estudiar la planta más importante para su pueblo. Quiero hacer un estudio de etnobotánica,

como dicen en la ciudad”. “Bueno”, dijo el viejo, “para ello tendremos que salir muy temprano mañana y caminar un buen trecho en el monte”.

Al otro día, en pleno amanecer amazónico, el sabedor condujo al joven por una hermosa trocha dentro de la selva. Pasaron por varios árboles caídos que servían como puentes sobre riachuelos; luego subieron una ladera; más adelante se agacharon para pasar por debajo de un tronco caído y finalmente llegaron a una desvencijada casita de madera. “Bien, aquí guardamos nuestra planta más importante”, dijo el viejo. El joven pensó que en realidad debía tratarse de la planta más sagrada y protegida, pues al parecer ameritaba un cuidado especial. En ese momento recordó las palabras de su profesor de introducción a la etnología colombiana: “Los indígenas son mucho más listos de lo que crees”. El viejo abrió la puerta de la pequeña casa con un lento movimiento, ceremonioso, cauteloso, que podría deberse al respeto que exige la planta, o bien, a la delicadeza con la que debía abrirse aquella puerta carcomida por la humedad para que no se desplomara la casa entera. Entraron lentamente en aquel cuarto que olía a ferretería enmohecida, y de repente el sabedor exclamó: “Aquí está la planta más importante para la comunidad: ¡la planta eléctrica!”. El joven quedó perplejo, aturdido, no entendía nada. Y el viejo remató diciendo: “La encendemos los fines de semana para ver los partidos de futbol en la televisión de la tienda”.

Escena 2

El otro episodio tuvo lugar en el medio río Caquetá. Su verosimilitud es incontrovertible, pues ha sido verificada con varios testigos directos de lo acontecido. Cabe señalar que la escena de los hechos fue en la tienda del asentamiento indígena de Aracuara, lugar en el que se venden diferentes mercancías (alimentos y herramientas), entre ellas licores y cervezas de diferentes marcas: Póker, Costeña y Águila. Una tarde se encontraba en este lugar una de las máximas autoridades de la dirigencia política andoke, el cacique Fisi Andoke, maloquero perteneciente al clan águila. Fisi, con su comprometida afición a refrescarse con unas frías y sabrosas cervezas, había sobrepasado el estado del entusiasmo etílico y había alcanzado el inestable umbral del desplome báquico.

En ese preciso instante entró a la tienda la hermana Carmen, una monja española que resguarda un puesto de salud y ofrece, para cualquiera que fuese el diagnóstico, antibióticos tornasolados y agresivos

purgantes. Cuando la monja descubrió a Fisi en su profunda beodez, lo increpó: “Usted, toda una autoridad tradicional, líder cultural andoke, en ese estado, bebiendo, ¿no le da vergüenza irrespetar la cultura?”. Fisi movió la cabeza hacia donde estaba la monja y con la lengua enrevesada y en un inesperado arrebató de inspiración alcohólica le respondió: “¡Qué va! Yo respeto la cultura. ¿No ve que yo soy del clan águila? Por eso tomo cerveza Águila, eso es pura cultura”. La tienda entera estalló en risas, y la monja, refunfuñando, se perdió de vista.

INSTRUMENTOS DE LA INTELIGENCIA LIBERADORA

Las respuestas cargadas de humor, bien sea exponiendo la mordacidad reactiva o la broma cáustica, actúan como instrumentos de la inteligencia liberadora, y sus implicaciones sociales desafían a aquellos personajes que pretenden detentar la verdad. El humor, en consecuencia, es contestatario, cuestionador e indócil, embiste sin cautela alguna las certezas (Hernández Muñoz, 2012). Como muestran las escenas anteriormente retratadas, los efectos simbólicos del humor no sólo logran un cierto distanciamiento ingenioso, burlón, respecto de las personas que aparecen revestidas de una inocultable pompa o notoriedad, en este caso un antropólogo y una monja en medio de la vida indígena, sino que consigue demoler sin compasión cualquiera que sea el estatus que inspira su vocación. A su turno, resulta válido pensar que las bromas no sólo son una acción insubordinada ante las pretensiones de resguardar las formalidades y mantener intactas las figuras de autoridad, sino que al intentar desbaratar los significados del orden social, de averiar la imagen de las reverencias, nos es conferida una sensación de libertad al dispensarnos de la necesidad de ser lógicos, morales, realistas, serviles y obedientes (Schmidt, 1992).

El grato disfrute de una broma, especialmente si desnuda la ridiculez y lo grotesco de los reglamentos arbitrarios y los mandatos oficiales, no sólo genera un placer cómico, que generalmente tiende a tornarse un delicioso placer estético, sino que también le confiere a aquel goce cómico la oportunidad de tornarse goce y placer político, lo que, a mi modo de ver, termina siendo, a su turno, más de una vez placer estético.

A continuación mostraré algunos casos concretos de las bromas que los indígenas muina realizaron ante la guerrilla de las FARC y el ejército oficial, las cuales constituyen respuestas críticas capaces de movilizar

no sólo el goce cómico, sino también evadir las exigencias de la guerra y sus pretendidos protocolos impuestos a las poblaciones indígenas no combatientes. Estas bromas, por consiguiente, no sólo logran movilizar respuestas que infringen las regulaciones sociales que quieren ejercer las autoridades armadas, sino que desatan el goce político al exhibir, con decisión y valentía, la vitalidad de la conciencia cultural, el deseo profundo de rehuir la guerra y la muerte, de humanizar el presente. Las bromas ante las autoridades armadas no son simples “pequeñas revoluciones”, como sostendría George Orwell (2011 [1968]), sino “analgésicos temporales” (Torres, 2007) que sirven para actuar políticamente eludiendo una realidad amenazante. Acciones que tornan estos hechos, en mi humilde parecer, en un hermoso acto político, o lo que es lo mismo —pero no igual—, un memorable goce estético.

¿LA GUERRA NO ES BROMA? FRÍO, CALIENTE, AMARGO, DULCE

Según cuentan algunos de los habitantes del medio río Caquetá, uno de los recursos comunicativos con los que se interpelaba la autoridad de los grupos armados eran las burlas públicas y directas. Muchas veces, cuando preguntaba sobre cómo eran los encuentros en las reuniones que hacían tanto la guerrilla como el ejército, casi siempre las personas respondían recordando algunas bromas o apuntes cómicos que ellos mismos realizaban en el calor de la reunión. Estas respuestas las veía inicialmente como una forma de eludir mis preguntas; tardé en percatarme y preguntarme las razones que yo tenía para dudar de estas respuestas: si siento profundamente la confianza en nuestros diálogos, ¿por qué no les otorgo la seriedad que se merecen estas respuestas compartidas?

Una noche después de las sesiones de mameadero,³ con mis cachetes aún llenos de mambe⁴ y revisando las notas de campo en mi hamaca, comprendí que las bromas de las que hablaban debía tomármelas muy en serio.

Como ha insistido Ivana Maček (2009: 34) respecto de la creatividad y las bromas que la población de Sarajevo circulaba durante la guerra

³ Mameadero, también conocido como “círculo de la palabra”, lugar dentro de las malocas y algunas casas en los que los hombres se sientan a conversar, curar, conjurar, pensar y debatir mientras se consumen hojas de coca, específicamente mambe.

⁴ Mambe: hojas de coca (*Erythroxylum coca* variedad ipatu) piladas y mezcladas con ceniza de hojas de yarumo (*Cecropia sp.*).

yugoslava, en situaciones de guerra o de posibles amenazas de hechos violentos utilizamos la gama completa de nuestros recursos culturales y nuestra inventiva con el propósito de otorgar sentido a nuestras existencias en aquellos momentos de tensión. Una voz ocurrente y creativa en circunstancias adversas desafía la resignación y recrea la acción cultural, recalcando su vitalidad.

Para hacer comprensible la broma muina que presentaré, debo antes realizar algunas aclaraciones contextuales con el fin de que dicha broma sea plenamente entendida y disfrutada. En consecuencia, vale ilustrar que entre los pueblos muina, andoke, muinane y nonuya, por los diferentes procesos de colonización y evangelización que han padecido, se han impuesto sobre muchos clanes apellidos en castellano, una forma recurrente en que las relaciones históricas de dominación dejan su impronta, justamente marcando sobre cada ser nombres en la lengua forastera dominante. Los nombres y apellidos no indígenas con los que fueron bautizados muchos habitantes formaron parte de las fuerzas del proyecto civilizador que pretendió reducir sus nociones de identidad a referencias nacionales y cristianas. Este proyecto civilizador, a mi manera de ver, pese a su expresión agresiva y prolongada, no logró suprimir totalmente las referencias culturales y los bailes de bautizo con los que se nombran, incluso actualmente, las personas en lengua indígena. De este modo, hoy cada clan conserva su nombre en su propia lengua y muchas personas poseen nombres indígenas, al tiempo que mantienen apellidos de origen europeo (españoles). Así, los parientes agrupados en el clan *Enókayi* (mafafa roja, *Xanthosoma sp*) tienen a su vez el apellido Román; los del clan *Kíneni* (canangucho, *Mauritia flexuosa*) tienen el apellido Guerrero; los del clan *Guaimaraía* (Gente de roca) tienen el apellido Suárez. Así sucede con cada pueblo y con cada clan, en este caso con los más de 80 clanes muina existentes, de acuerdo con Thomas Griffiths (1998: 271).

Esto es importante para entender la respuesta que me dio *Urágíroki*, un líder muina del clan *Urágoi* (mafafa blanca, *Colocasia sp*), cuando hablábamos de las reuniones entre insurgencia y pueblos indígenas. A finales del año 2001, una vez rotos los diálogos de paz entre las FARC y el gobierno de Andrés Pastrana (1998-2002), el frente 14 de la guerrilla realizó una reunión en el asentamiento de Araracuara con todas las poblaciones indígenas cercanas. La reunión se llevó a cabo en la antigua maloca del CRIMA. Allí el comandante insurgente dijo que la mesa de diálogos se había estropeado, que la guerra se intensificaría y que ellos estaban preparados para los combates que se desatarían. La tensión y

las presiones psicológicas crecieron en las poblaciones del medio río Caquetá; se temían ataques entre el ejército, que amenazaba con entrar en ofensiva de guerra, y la guerrilla, que permanecía en los territorios soportando los ataques. En aquella reunión, el anuncio generó mucho miedo, y según *Urágiroki*:

El comandante decía que ellos estaban preparados para la guerra, que eran unos guerreros, que no tenían miedo, que su formación de guerreros les haría enfrentar cualquier otro ejército. De repente el comandante preguntó si alguna persona quería decir algo. Ahí se paró Tomás, que era presidente del CRIMA, y les dijo: “Señores de la guerrilla, quiero que sepan que nosotros también tenemos nuestros propios guerreros”, y señalando a algunos compañeros dijo: “Ellos son Marceliano Guerrero, Henry Guerrero y Ney Guerrero”. Todo el mundo se empezó a reír, hasta la misma guerrilla se reía. Ésa fue la manera de *distensionar* eso.

Esta broma lanzada públicamente y en una reunión que se supone trataba sobre las advertencias frente a próximos combates militares y sobre los riesgos para todas las vidas que traerían los planes de guerra del gobierno en la región fue un valiente acto de irreverencia que expresa dos hechos inocultables. Primero, a mi manera de ver, la exposición de esta broma de manera pública, dentro de la maloca y en medio de gran parte de los habitantes, no sólo es una manera de desacatar oralmente y por un momento a los actores de la guerra que alteraron la realidad social local, sino un modo efectivo de vehicular una capacidad de respuesta que vincula sentimientos de protección mutua. Justamente porque la broma que *distensiona* los peligros de la guerra, por así decirlo, se atrevió a mostrar que los verdaderos anfitriones en aquel escenario ocupado por la guerra son los pueblos indígenas, que poseen el protagonismo local frente a actores armados que llegan de fuera. En reuniones, encuentros y bailes rituales *muina*, los invitados generalmente no se atreven a tomarse el *show*, esto lo realizan con toda confianza y legitimidad los anfitriones.

El segundo hecho tiene que ver con la sensación de pertenencia cultural y respaldo colectivo que revistió de seguridad y apoyo al bromista. A mi manera de ver, el atrevimiento cómico de Tomás, en el que corrió el riesgo de exponer su vida ante una fuerza armada potencialmente inflexible, no fue un acto comunicativo solitario e imprevisible, fue una acción vinculada con un espacio común donde los asistentes estaban irremediablemente implicados, fue un acto interdependiente con otros que aprobaron la acción con sus carcajadas. La acción de Tomás fue una

respuesta motivada y orientada, como lo afirmaría Judith Butler (2010: 59), por el mundo cultural del cual hace parte y que a su vez sostiene y lo determina. La respuesta, en este caso cómica, descansa en convicciones culturales compartidas, específicamente en las ideas, los principios y los modos de proceder con los otros que son enseñados en el manejo de las plantas sagradas del tabaco y la coca. Es decir, el chiste expuesto está orientado por los conceptos asociados con las prácticas del consumo de sustancias como el *ambil*⁵ y el *mambe*, las mismas sustancias con las que, según muchos abuelos de hoy, se encararon los hechos violentos del pasado cauchero. En el caso particular de la *gente de centro*, la coca, el tabaco, el pensamiento y las palabras derivadas de ellos están dirigidos, como se afirma comúnmente por muchos líderes, a defender la vida.

Se escucha con insistencia a muchos habitantes del medio río Caquetá enfatizar que durante la ocupación de la guerrilla (1999-2003) y la posterior llegada del ejército (2003-2014) se emplearon, como en otros tiempos, el *mambe* y el *ambil* como herramientas culturales que alentaron la reflexión y las advertencias utilizadas para afrontar la presencia de los grupos armados. En esta perspectiva, como enfatiza Butler, vale la pena recordar que “la responsabilidad exige capacidad de respuesta y que la capacidad de respuesta no es un estado meramente subjetivo, sino una manera de responder a lo que está ante nosotros con los recursos que están a nuestra disposición” (2010: 79). Nuestras acciones, maneras de sentir y pensar no son solamente nuestras, desde el principio nos vienen dadas desde otra parte, “nos disponen para percibir el mundo de cierta manera, para dejar entrar ciertas dimensiones del mundo y oponer resistencia [o burlarse] a otras” (*Ibid.*).

Siguiendo esta misma línea de análisis, cabe subrayar que entre los *muina* hay dos nociones dentro de su pensamiento que quizá condensan con mayor elocuencia las maneras locales con las que se enfrenta una situación de conflicto o tensión. Éstas son “endulzar” (*náimedo*) y “enfriar” (*mánnaido*). Lo “dulce” y lo “frío” están asociados con la vida apacible, la calma, la virtud, la ecuanimidad social, opuestos a lo “amargo” y a lo “caliente” que se vinculan con la ira, la incertidumbre, la furia, el combate. Cobra relevancia pensar que estas categorías ligadas con el gusto —dulce, amargo— y con la temperatura —frío, caliente— contengan el poder de nombrar, a modo de analogías, los atributos morales y las reacciones emocionales de las personas. Aquí se plantea la posibilidad

⁵ *Ambil*: zumo o sustancia de las hojas del tabaco mezclada con sales vegetales.

humana, cultural, de lograr que lo “amargo” y lo “caliente”, la ira, la violencia, puedan ser “endulzados”, “enfriados”, es decir, transformados en experiencias de serenidad, de aplacamiento, de calma, de concentración.

¿Y cómo se logra transformar lo “amargo” y “caliente” en lo “dulce” y lo “frío”, a través de qué herramientas, cómo opera esta conversión? Muchos habitantes del medio río Caquetá insisten en que la transformación de la ira “caliente” en la serenidad “dulce” se hace a través de las palabras, de las palabras de coca y tabaco, palabras de consejo, *yedára úai*. Un hombre uitoto habla al respecto así:

Se endulza porque desde muy ancestral nuestra tradición lo marca así. Por decir, en nuestras historias hay cómo solucionar ese problema, ise solución! Enfriar, endulzar, invocar palabras frías que no son ofensivas, de hacer que las personas reaccionen frente a sus acciones, a sus ideas. Entonces es una cosa que ya desde mucho antes ha existido. Por decir algo, se narra la historia de los *guerros* [guerrilla], o los que tienen armas, o que hay una amenaza, se narra con base y se revisa a ver qué efectos puede surtir eso. Si hay razón o no hay razón para que haya ese problema (Perdomo. Hombre uitoto. Araracuara).

Resulta evidente que en el marco de las relaciones sociales las palabras tienen el poder de incidir en el comportamiento de las personas. Las palabras que componen los actos comunicativos tienen el poder de transformar experiencias de irritación, de rencor, de hostilidad, en experiencias de sosiego, de meditación, de reflexión. Por algo afirmaba *Urágiroki* que con la palabra, con las bromas a los grupos armados, “se *distensionó*” su presencia tensa y potencialmente destructiva. El poder otorgado a la palabra entre los muina, si se examina bien, no es más que el fundamento central del método psicoanalítico: modular o cambiar un estado funcional del cerebro mediante la palabra, o bien, lo que también parece sostenerse en los estudios recientes en la neurobiología, como lo explica Rodolfo Llinás (2012), que los estímulos externos, la música, las imágenes, el contenido de las palabras participan en la definición de las experiencias emocionales y los estados cerebrales de los sujetos, lo que supone la posibilidad de curar, de transformar comportamientos agresivos y violentos, o el odio, la rabia y la tristeza, en experiencias cargadas de regocijo, simpatía y reflexividad, operaciones que constituyen, a mi modo de ver, dentro de la realidad histórica de la guerra para el caso expuesto, ejecuciones concretas del arte de la política.

Recuerdo que un abuelo muina de Puerto Santander —corregimiento del departamento de Amazonia sobre el río Caquetá— me hablaba de “la capacidad de cambiarles el pensamiento y el sentimiento a los *guerros* y al ejército”. Es decir, transformar situaciones conflictivas y tensas en un ambiente de amabilidad, de amistad. Por eso el viejo me insistía: “Todos esos [grupos armados] son bien recibidos, son bien atendidos, nosotros no somos gente de candela”. La guerrilla y el ejército, pese a su armamento y al ejercicio de su autoridad, son recibidos sin hostilidad, con buen trato. “Nosotros no somos de esa palabra [*yaroka úai*, palabra de guerra], somos de palabra dulce, con tranquilidad, con buena voluntad se reciben, se atienden”. Esto quizá podría generar confusiones entre los grupos armados, que interpretaban este comportamiento como una ayuda directa al enemigo.

Los muina han optado por emplear, en vez del desplazamiento, la huida o las reacciones violentas, las herramientas comunicativas de las que disponen a través de su pensamiento y su conocimiento, lo que muchos llaman “la palabra de dulzura”. Muchos habitantes afirman que la labor de “endulzar” y “enfriar” la conocían la mayoría; las mujeres, los jóvenes, los niños, los hombres y los viejos sabían que de las charlas nocturnas de mambadero derivarían las herramientas culturales para resistir y mantener la producción de la vida social.

Llama la atención cómo, en medio de la presencia de las FARC y posteriormente del ejército, la población local, en respuesta a tal circunstancia, vigoriza y construye redes de significado que están fuera del alcance de quienes ejercen la ocupación armada, y que sirven justamente para hallar las maneras más convenientes de experimentar la vida junto a los actores del conflicto (Warren, 1993, citado por Ramírez, 2001: 103). No deja de causarme atracción el hecho de reconocer y compartir junto a la población local el conjunto de prácticas culturales que se desplegaron para hacer frente a la presencia de “gente armada”. Invocando de nuevo a Maček, respecto del uso de chistes y del arte en la guerra de Sarajevo (1991), muchos pobladores afirmaban que eran justamente las bromas sobre la misma situación las que permitieron mantener un mundo social soportable en medio de circunstancias externas insoportables. La creatividad y las bromas, entre otras cosas, eran un modo de contrarrestar los hechos indeseables del conflicto.

Al contrario del sentido común oficial, o de las “miradas forasteras” sobre la vida amazónica que conciben a los habitantes del medio río Caquetá como simples objetos de la violencia, aquí intento poner de relieve

que los muina, ante la influencia del conflicto armado en su territorio, actuaron como sujetos políticos culturalmente diferenciados, ejerciendo a modo de resistencias cotidianas sus saberes, sus conocimientos y prácticas sociales que, como lo afirma James C. Scott (1993, 93; 2000), pueden traer consecuencias estructurales de resistencia en su larga historia.

A continuación explicaré a detalle otros conceptos culturales que participaron en la orientación de las bromas utilizadas por los muina ante los actores armados. Esto implica sostener la idea de que las bromas son posibles, derivan y son manifestación de la estructura sociocultural y simbólica construida por los sujetos que las enuncian, las entienden y las disfrutan.

REÍRSE Y SOPLAR TABACO

En el asentamiento muina de Monochoa sobre el río Caquetá sostuve un diálogo con *Jarima* y sus hijos Nicolás y Rogelio acerca del tema de la autonomía frente a los grupos armados. Cada interlocutor ofreció ideas y reflexiones, debatimos y nos escuchamos con atención e interés. Al final de la noche, cuando las velas ya se habían derretido y apenas nos iluminaba la débil luz de una linterna antigua, *Jarima* afirmó que la fuerza de la autonomía y sus mutuas relaciones con la cultura y el territorio se puede nombrar como *Kairino*, que sería “el territorio, el agua, la selva, todo con lo que nos relacionamos, ahí está la cultura. *Kairino* sería como instrumentos de poder, la coca, el tabaco, mi territorio, mi salud, mi gente, mi educación” (Monochoa, río Caquetá, diálogo con *Jarima*, agosto de 2013).

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

La acción cultural autónoma sostiene mutuas implicaciones con el territorio, y de esta práctica relacional derivan no sólo los conocimientos para vivir en sociedad, también los vínculos de identidad y las sensaciones de protección que genera pertenecer a este territorio, asuntos usualmente pensados bajo el concepto de territorialidad, el espacio construido a través de modos de actuación culturalmente diferentes (García, 1976:

29). Como lo afirma *Jarima*, bajo el concepto de *Kairino* la vida cultural se experimenta mediante instrumentos de poder, entre ellos la coca, el tabaco, la yuca, el territorio, la salud, la educación y su gente, poniendo al descubierto la naturaleza relacional de las prácticas culturales con el territorio y, en consecuencia, con la práctica de la autonomía. De ahí se entiende por qué sembrar yuca y sembrar coca y sembrar tabaco y cuidar estas plantas, convertir la yuca en casabe⁶ o en manicuera,⁷ la coca en mambe, el tabaco en ambil, es decir, poner en acción la vida cultural, construye el territorio, lo preserva y por implicación lo defiende. De igual modo, como afirma Griffiths, cultivar plantas mágicas (poderosas) y productos alimenticios supone una relación directa y vital con el territorio, constituye *urúki rriino*: la fuerza de la humanidad (1998: 147). El territorio, por lo tanto, como resultado de las prácticas culturales, se torna refugio autónomo, entidad política en la que se despliega libremente, y con legítima autoridad, la vida cultural.

Es importante tener claridad sobre esta concepción porque bajo estas ideas se hacen comprensibles las respuestas políticas, y por implicación las bromas, que algunos indígenas muina realizaron en varias de las reuniones organizadas por la guerrilla en su territorio. Una respuesta vital que se complementa con el uso de las bromas, como algunos insisten, consistió en soplar tabaco. ¿Cómo este hecho puede constituir una herramienta de acción política ante la presencia de actores armados?

El tabaco constituye una planta cargada de poder, una planta sagrada vinculada con la cosmología de los pueblos indígenas del interfluvio Caquetá-Putumayo (Griffiths, 1998). El tabaco sirve para protegerse, para sanar heridas, para curar malestares corporales, para aliviar los deseos incontrollables, erradicar los temores y enfriar los calores de la rabia.⁸ El tabaco se consume a modo de ambil de tabaco mezclado con sales vegetales, o fumándose como comúnmente se consume en el mercado. Una de las prácticas más importantes de curación dirigida a “extraer males”, “espantar amenazas”, se realiza soplando tabaco sobre el cuerpo del paciente. Y esto no se trata sólo de datos recopilados a partir de experiencias ajenas, hablo con conocimiento de causa. Yo mismo fui curado de una dolencia intestinal en campo recibiendo de un sabedor indígena,

⁶ Casabe: tipo de tortilla elaborado con almidón de yuca.

⁷ Manicura: bebida dulce elaborada con una variedad específica de yuca.

⁸ Para más información sobre la importancia del uso del tabaco, ver: Candre Kinerai y Echeverri, 1993; Román *et al.*, 2001.

Marceliano Guerrero, un viscoso caldo de ortiga conjurado y repetidas sesiones de tabaco soplado sobre mi cuerpo.

La confianza atribuida a las propiedades curativas del tabaco trasciende el campo de sus usos estrictamente culturales para tornarse acción política movilizadora a “sanar” el territorio y “espantar amenazas”, esta vez encarnadas en la presencia de los protagonistas de la guerra colombiana en su vida social. Esta idea es confirmada igualmente por Laudo Moniyatofe, hombre murui y asistente del puesto de salud del asentamiento de San Antonio sobre el río Igará Paraná, quien afrontó la llegada de la guerrilla y luego del ejército en su comunidad. Laudo afirma que “la compañía y la fe en el espíritu del tabaco —*diona*— fue la mejor defensa de la vida, de la protección, ésa era la forma de cuidarse, de protegerse, así nos aliviarnos de esa guerra que llegó” (Laudo Moniyatofe, río Igará Paraná, diciembre de 2013).

De igual modo debe considerarse que para la *gente de centro* los conflictos son entendidos como enfermedades que pueden llegar a ser expresadas como rabia, odios y peleas y que se han curado históricamente, como afirman muchos habitantes locales, con tabaco, en forma de ambil o fumado. Así sucedió en una de las reuniones organizadas por la guerrilla de las FARC en el medio río Caquetá hacia finales del año 2000.

En aquella reunión realizada en Araracuara, cuentan algunos indígenas que asistieron, las FARC se presentaron como “ejército del pueblo”, una fuerza armada en confrontación con el Estado, expusieron los motivos de su lucha subversiva, sus reglamentos y las actividades a desenvolver en la región. Luego de la intervención de la guerrilla en aquella reunión, el comandante insurgente preguntó a los asistentes qué opinaban, qué pensaban, qué consideraban sobre la presencia de la guerrilla. Como algunos afirman, las personas se quedaron mudas, pero no por miedo, sino por una consciente y voluntaria decisión de no decir nada, de paralizar circunstancialmente la interlocución, hubo completo silencio, inmovilidad aparente. Lo único que presenciaron los guerrilleros fue a muchos hombres soplar tabaco concentradamente, veían a viejos y jóvenes líderes expulsar el humo inhalado de modo solemne.

Al hablar con algunos de los hombres que soplaron el tabaco en aquella reunión, afirmaban que el tabaco fumado estaba conjurado, cargado con la idea y el sentir de que los grupos armados “no son nuestra gente, no son nuestros parientes, no son nuestros hijos y no entienden nuestra palabra”. Un hombre muina, que prefiere preservar su nombre, me contó que siempre que exhalaba el humo del tabaco pensaba en su

lengua: “Ustedes no son de aquí, vuelvan a su territorio, vuelvan a sus casas y con su gente, devuélvanse, salgan de nuestro territorio”. Otro asistente, que no fumó ni sopló tabaco en aquella reunión, afirmaba que el silencio de las personas se debió a que ya no había nada que discutir sobre su presencia, porque justamente su presencia y sus actividades en el territorio ya estaban consumadas. “¿Qué se iba a decir si ya estaban en el territorio, qué se va a aconsejar o dialogar si ya hay una ocupación armada de nuestro territorio?”

En otra reunión realizada por la guerrilla en el asentamiento mui-nane de Guamaraya sobre el río Caquetá también se sopló tabaco. Los asistentes indígenas esta vez no guardaron silencio, el olor y la atmósfera de aquella reunión en la maloca del abuelo Noé Rodríguez era de un intenso y denso humo de tabaco. En diálogo con *Jarima* y sus hijos Rogelio y Nicolás, quienes estuvieron allí presentes, se reconstruyeron los episodios centrales de aquella reunión. Ésta fue realizada a comienzos de 2002, algunos días después de la ruptura de los diálogos de paz entre el gobierno de Andrés Pastrana y las FARC. El escenario de la confrontación militar amenazaba con intensos combates, y las relaciones entre la guerrilla y los pueblos indígenas se tornaron aún más tensas, pues ante la amenaza del ingreso de las fuerzas armadas al territorio, las FARC se enfrentaban a la dificultad de contar con el respaldo de los pueblos indígenas. De ahí que exigieran lealtad y respaldo de los líderes locales, quienes, sintiéndose en una incómoda encrucijada, deseaban vivamente mantener su posición autónoma de no verse implicados en la guerra.

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

Según *Jarima*, quien se sentó junto a otros sabedores en aquella reunión, todos tenían en sus manos su propio ambil de tabaco. Cada ambil fue intercambiado, y muchos asistentes lamieron de aquellos frascos de am-

bil que se encontraban conjurados con el propósito de que los posibles combates entre ejército y guerrilla no tuvieran lugar en los territorios indígenas. El propósito, como afirma *Jarima*, era que al consumir aquel tabaco entre todos surtiera efecto el hecho de que “aquellas personas que no eran de aquí continuaran su camino, se fueran, volvieran a la cabecera o a la bocana”.

En algún momento de la reunión varios guerrilleros llamaron a Rogelio, el gobernador del resguardo de Monocha, fuera de la maloca. Los asistentes se sintieron advertidos, temían alguna presión sobre Rogelio; además, rompiendo los protocolos de la reunión colectiva, esto podría significar un alto riesgo de condicionar decisiones a espaldas de los asistentes. De repente, otro líder muinane, Henry Negedeka, salió y se acercó a los guerrilleros que hablaban con Rogelio y les dijo en modo jocoso y en voz alta para que todas las personas escucharan: “Camaradas, pueden matar a este señor, además tiene como 20 mujeres y yo me puedo encargar de ellas”. Todos los asistentes, incluidos los guerrilleros, se echaron a reír. Fue una broma que tuvo el efecto de implicar en aquella charla privada a todo el público asistente, reincorporó a la asamblea en aquel diálogo aislado, y de paso alivió las tensiones y los riesgos a los que al parecer estaba expuesto Rogelio.

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

Los hechos de la guerra escapan del control de la autonomía indígena, lo que no quiere decir que estos hechos no puedan ser encarados y afrontados mediante el uso de los recursos culturales disponibles, entre ellos los conocimientos, las prácticas de producción de alimentos que construyen el territorio, el manejo del tabaco y la coca, y por supuesto el uso de las bromas y las respuestas divertidas, que actúan como herra-

mientas utilizadas para ejercer en lo local la defensa a su autogobierno y su vida autónoma.

A mi manera de ver, los protagonistas de la guerra, ante la autoridad armada que puedan ejercer, perciben que su presencia en aquellos territorios indígenas se trata tan sólo de una visita transitoria. Los ejércitos reconocen que son visitantes forasteros en un territorio distante y desconocido, escenarios que son manejados, vividos y simbólicamente construidos por los pueblos indígenas que, sin ser sus anfitriones, constituyen las autoridades legítimas con las que los grupos armados se ven obligados a presentarse y orientarse en una guerra librada en territorios para ellos carentes de todo significado cultural, concebidos apenas como refugios tácticos de movilidad geográfica militar.

CONCLUSIONES

Cuando Gabriel Syme (2005) piensa la guerra como una *pasión triste*, no quiere decir que quienes hacen la guerra, insurgentes y soldados, carezcan de sentido del humor —ya involucrar a la población civil resulta una molesta tomadura de pelo—; lo que quiere decir es que hacer la guerra y hacer bromas son asuntos que parecen repelerse mutuamente. Esto parece así porque para impulsar los objetivos de la guerra se requiere asumir actitudes severas, racionales, un *performance* ejecutado por personajes vestidos de camuflado que integran jerarquías y ejercen una autoridad que esperan que sea tomada muy en serio. El poder, especialmente el poder de las armas, tiene cara de momia amarga, despojada de muecas y lloriqueos, pues todo gira bajo el imperativo inobjetable de “acatar la orden”. Ante aquellas autoridades de ceño fruncido, el uso de las bromas moviliza la capacidad de deslegitimarlas, eludir las y, a la vez, aliviar el peso de las tensiones que su implacable fuerza armada supone (Schmidt, 1992), lo que no quiere decir que el humor y las burlas sirvan siempre como herramienta política ante lo patético y lo atroz, pues ante la muerte y la brutalidad de las armas el humor no sirve para nada.

En el transcurso de este artículo he demostrado que los indígenas muina del medio río Caquetá, ante la presencia de los protagonistas de la guerra colombiana en su vida social, recurrieron en algunos momentos al uso de las bromas públicas, especialmente lanzadas en reuniones con las FARC, procurando la transformación de una situación “caliente” y “amarga” en una experiencia “fría” y “dulce”. Las categorías muina de

“endulzar” —*náimedo*— y “enfriar” —*mánnaido*— no sólo orientaron las respuestas cómicas que se ofrecieron a los protagonistas de la guerra, sino que pusieron al descubierto la necesidad —*humanitaria*— de evadir las exigencias de la guerra y propiciar la *distensión* de las relaciones con los actores armados. El uso de las bromas muina en el escenario del conflicto no sólo constituyó un modo de contrarrestar los hechos indeseables de la guerra, sino que bajo la orientación cultural de los principios de tabaco y coca ligados con el acto de “endulzar” y “enfriar” lo peligroso y lo convulso, revelan que las prácticas culturales participan históricamente como prácticas políticas autónomas dirigidas a preservar y cuidar la vida. Esta perspectiva resulta coherente con los hechos humorísticos que impregnan las narraciones míticas entre los piaroa estudiados por Joanna Overing (2000), quien encuentra que detrás de toda una estética mítica de lo grotesco y lo ridículo se encuentra depositada una filosofía política, unos fundamentos sociales sobre lo que debe ser una vida humana deseable; en otras palabras, cómo en el sentido del humor podemos leer una concepción sobre la vida cultural (Lagrou, 2000: 60).

Las circunstancias históricas actuales, específicamente la presencia de la guerra en los territorios autónomos de los pueblos indígenas amazónicos, son una realidad que no nos hace ninguna gracia; sin embargo, cuando la presencia armada de algún ejército en confrontación ocupa el territorio, establece reglamentos y militariza la vida social, los pueblos suelen recurrir a los instrumentos culturales que tienen a su alcance para procurar que el desenlace de la historia sea el menos destructivo. El uso de las bromas públicas por parte de los muina ante los grupos armados pretendió deslegitimar los malhumorados procederes de la movilización armada. De ahí que reírse ante la guerra constituya un modo de actuación política orientada culturalmente. No se trata solamente de reírse de aquello que se teme, como Pierre Clastres entre los chulupi cuando se pregunta: “¿De qué se ríen los indios?” (2003: 163); se trata más bien del atrevimiento corajoso de reírse ante los actores armados con la pretensión de cuidarse mutuamente. A la luz de las dinámicas del conflicto armado, la respuesta a la pregunta “¿de qué se ríen los muina?” sería: no se ríen de los “otros” (que hacen la guerra), se ríen ante los “otros” con la pretensión de eludir la guerra que han desatado. Se ríen de la existencia aún posible de cuidarse a sí mismos.

Los indígenas muina, bajo los preceptos de su cultura, utilizaron una de sus más refinadas herramientas de actuación política, el humor y las bromas públicas, no como una respuesta desesperada, sino procurando,

como Søren Kierkegaard (1996 [1843]) pareció pedírselo a los dioses, que en esta historia aún podemos conservar la risa de nuestra parte.

BIBLIOGRAFÍA

- AUGÉ, Marc (1987 [1979]). *Símbolo, función e historia. Interrogantes de la antropología*. Barcelona: Grijalbo.
- BECERRA BIGIDIMA, Eudocio (2008). “*Riaki rafue*: palabra de consejo sobre la cacería”. *Forma y Función* 21: 59-86.
- BERGSON, Henri (2008). *La risa. Ensayo sobre la significación de lo cómico*. Madrid: Alianza Editorial.
- BUTLER, Judith (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Barcelona: Paidós.
- CANDRE KINERAI, Hipólito, y Juan A. Echeverri (1993). *Tabaco frío, coca dulce*. Premio Nacional al Rescate de la Tradición Oral Indígena. Bogotá: Colcultura.
- CLASTRES, Pierre (2003). *A sociedade contra o Estado. Pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify.
- DAGNINO, Evelina (2004). “¿Sociedade civil, participação e cidadania: de que estamos falando?”. En *Políticas de ciudadanía y sociedad civil en tiempos de globalización*, coordinado por Daniel Mato, 95-110. Caracas: Universidad Central de Venezuela-Facultad de Ciencias Económicas y Sociales.
- DAGNINO, Evelina, et al. (2006). *La disputa por la construcción democrática en América Latina*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Universidad Veracruzana.
- ECO, Umberto (1982). *El nombre de la rosa*. Barcelona: Lumen.
- ECHEVERRI, Juan Álvaro (1997). “The People of the Center of the World. A study in culture, history, and orality in the Colombia Amazon”. Tesis para obtener el doctorado en Filosofía. Nueva York: New School for Social Research.
- GRIFFITHS, Thomas (1998). “Ethnoeconomics and native Amazonian livelihood: Culture and economy among the Nipóde-Uitoto of the Middle Caquetá Basin in Colombia”. Tesis para obtener el doctora-

- do en Filosofía. University of Oxford, St. Antony's College Faculty of Anthropology and Geography.
- HERNÁNDEZ MUÑOZ, Silvia (2012). "El humor y su concepto. Humor, humorismo y comicidad". *Revista Electrónica Monográfica.org* 3. Disponible en <<http://www.monografica.org/03/>> [última consulta: 29 de enero de 2015].
- KIERKEGAARD, Søren (1996 [1843]). *Estudios estéticos I. Diapsálmata. El erotismo musical*. Madrid: Ágora.
- KOYRÉ, Alexandre (2009). *Reflexiones sobre la mentira*. Edición bilingüe francés-español. Buenos Aires: Leviatán.
- LAGROU, Els (2006). "Rir do poder e o poder do riso nas narrativas e performances Kaxinawa". *Revista de Antropología* 49 (1): 55-90.
- LLINÁS, Rodolfo (2002). *El cerebro y el mito del yo. El papel de las neuronas en el pensamiento y comportamiento humanos*. Bogotá: Norma.
- MAČEK, Ivana (2009). *Sarajevo under Siege. Anthropology in Wartime*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press.
- ORWELL, George (2011 [1968]). "Divertido, pero no vulgar". Traducción de Juan Gabriel Gómez. *El Malpensante* 116. Disponible en <http://www.elmalpensante.com/articulo/1765/divertido_pero_no_vulgar> [última consulta: 27 de febrero de 2015].
- OVERING, Joanna (2000). "The efficacy of laughter. The ludic side of magic within Amazonian sociality". En *The Anthropology of Love and Anger. The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*, editado por Joanna Overing y Alan Passes, 64-81. Londres: Routledge.
- RAMÍREZ, María Clemencia (2001). *Entre el estado y la guerrilla: identidad y ciudadanía en el movimiento de los campesinos cocaleros del Putumayo*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia/Colciencias.
- ROMÁN, Óscar, *et al.* (2001). "La sal de monte: un ensayo de 'halofitogenografía' uitoto. En *Imani Mundo. Estudios en la Amazonia colombiana*, editado por Carlos E. Franky y Carlos G. Zárate. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia/Instituto Amazónico de Investigaciones Imani.
- SCOTT, James C. (1993). "Rituals of resistance: A critique of the theory of everyday forms of resistance: Reply". *Latin American Perspectives* 20 (2): 74-96.

- SCOTT, James C. (2000). *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. México: Era.
- SCHMIDT, Samuel (1992). “Humor y política en México”. *Revista Mexicana de Sociología* 54 (1): 225-250.
- SYME, Gabriel (2005). “La risa, enemiga del poder”. *Revista Ekintza Zuzena* 18. Disponible en <http://www.nodo50.org/ekintza/IMG/article_PDF/LA-RISA-ENEMIGA-DEL-PODER_a258.pdf> [última consulta: 29 de enero de 2015].
- TORRES, Patricia (2007). “Cuando la política es cosa de risa”. *El Malpensante* 78. Disponible en <http://elmalpensante.com/articulo/297/cuando_la_politica_es_cosa_de_risa> [última consulta: 27 de febrero de 2015].
- VALENCIA, León (2015). “Los 281 municipios del postconflicto”. *Revista Semana*, 28 de febrero. Disponible en <<http://www.semana.com/opinion/articulo/leon-valencia-los-281-municipios-del-posconflicto/419350-3>> [última consulta: 2 de marzo de 2015].
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (1996). “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. *Mana* 2 (2): 115-144.