

Mundos equivocados: cuando la “abundancia” y la “carencia” se encuentran en la Amazonía colombiana

Mistaken Worlds: When “Abundance” and “Scarcity” Collide in the Colombian Amazon

Mundos equivocados: quando a “abundância” e a “carência” se encontram na Amazônia colombiana

Gerard Verschoor
Camilo Torres

Fecha de recepción: junio de 2015
Fecha de aceptación: noviembre de 2015

dosier

Resumen

Este artículo describe y analiza los efectos de la minería artesanal que involucra a comunidades Andoque del Resguardo Aduche (Amazonía colombiana) en su seguridad alimentaria. En términos analíticos, el punto de partida es la existencia de diferentes perspectivas sobre las actividades de las poblaciones indígenas. Algunas de estas –las que se basan en la noción de “carencia”– distorsionan los ensamblajes en los que participan las comunidades indígenas, involucrándolas en una disyuntiva que choca contra su concepto de “abundancia”. Lo paradójico de este caso es que en un mundo de “abundancia amazónica” se inserta un modelo deficitario basado en la extracción del oro, en donde se integran elementos exógenos que dificultan el reensamblaje inicial. Desde una perspectiva alejada de la unicidad cultural, esta investigación aborda la multiplicidad de las prácticas y realidades donde los diversos actores enfrentan dilemas de uso de los recursos comunes, se integran al “fácil” acceso al dinero y en la que se desfigura la cosmovisión local que requiere que “no se debe tocar lo que no ilumina el sol”.

Descriptor: minería artesanal; seguridad alimentaria; abundancia / carencia; Andoque; Amazonía colombiana.

Abstract

This article describes and analyzes the effects of artisanal mining on the food security of the community of Andoque del Resguardo Aduche in the Colombian Amazon. In analytical terms, the departure point for this analysis is on the different perspectives regarding the activities of the indigenous populations. Some of these activities- those which are based on the notion of “scarcity”- distort the social life of the indigenous communities. This creates a dilemma which conflicts with the concept of “abundance” in

Gerard Verschoor. Doctor en Ciencias Sociales y del Medio Ambiente. Miembro del grupo de Ciencias Sociales de la Facultad de Sociología del Desarrollo y el Cambio, Wageningen University, Países Bajos.

✉ gerard.verschoor@wur.nl

Camilo Torres. Magíster en Economía del Medio Ambiente y de los Recursos Naturales por la Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia. Profesor de la Facultad de Ciencias Económicas Administrativas en la Universidad Jorge Tadeo Lozano, Bogotá, Colombia.

✉ camilo.torres@utadeo.edu.co



these communities. The paradox of this case is that in a world of “Amazonian abundance” the model of gold mining, based on a notion of scarcity has been introduced. The introduction of gold mining has introduced exogenous elements into these communities that fundamentally change social life. Employing a perspective that rejects cultural uniqueness, this study examines the multiplicity of practices and realities in which the different actors confront dilemmas around the use of common pool resources. The rise of access to “easy” money through artisanal mining is ultimately transforming the local cosmo-vision, which states “one should not touch that which the sun does not illuminate”.

Keywords: artisanal mining; food security; abundance / scarcity; Andoque; Colombian Amazon.

Resumo

Este artigo descreve e analisa os efeitos da atividade mineira artesanal, que engaja a comunidade Andoque da Reserva Aduche (Amazônia colombiana), em sua segurança alimentar. Em termos analíticos, o ponto de partida é a existência de diferentes perspectivas sobre as atividades dos povos indígenas. Algumas destas, as que se baseiam na noção de “carência” – alteram o engajamento das comunidades indígenas, envolvendo-as em um dilema que tras muda o seu conceito de “abundância”. O paradoxo aqui é que, no mundo de “abundância amazônica”, se insere um modelo deficitário baseado no garimpo, ao que confluem fatores exógenos que impedem remontar ao engajamento inicial. Desde uma perspectiva afastada da unicidade cultural, esta pesquisa aborda a multiplicidade das práticas e realidades onde vários atores enfrentam dilemas de uso dos recursos comuns e integram-se ao “fácil” acesso ao dinheiro onde se desfigura a cosmovisão local: “Não se deve tocar o que não ilumina o sol”.

Descritores: mineração artesanal; segurança alimentar; abundância / carência; Andoque; Amazônia colombiana.

Este artículo describe y analiza los efectos de la minería artesanal que involucran a comunidades Andoque del Resguardo Aduche (Amazonía colombiana) en su seguridad alimentaria. La minería artesanal a lo largo del Medio Caquetá se desarrolla en un contexto en el cual una plétora de actores intenta, ilegalmente, controlar el uso de los inmensos recursos naturales de la región. Una de las lecturas que se puede dar a este triste episodio de saqueo medioambiental tiende a culpar a las víctimas, los indígenas, a quienes se culpa porque no tienen educación, les falta dinero, no tienen acceso a instituciones del Estado, etc. En otras palabras, se da una lectura que explica la pobreza, la inequidad o el deterioro ambiental enfatizando las debilidades. Más allá de invisibilizar la creatividad de “los pobres” en términos de su destreza para engancharse con “ensamblajes” (Deleuze 1994; DeLanda 2006) de todo tipo, el efecto más pernicioso de este llamado “modelo deficitario” surge cuando se confunde lo *diferente* con lo *deficitario* (Gorski 2010).

Si bien es importante desmitificar los discursos que recurren a las “carencias” (por ejemplo, desenmascarando las ideologías que han propiciado y perpetuado la perspectiva deficitaria), en este artículo se opta por otro tipo de crítica. Nuestra crítica propone que el modelo deficitario es problemático por dos razones. La primera tiene que ver con la naturaleza axiomática del modelo y las simplificaciones que del mis-

mo se desprenden. El argumento es que el modelo deficitario tiene sus cimientos en supuestos modernistas que postulan la existencia de una realidad única y universal. Desde esta perspectiva (y debido a su posición privilegiada para acceder esta realidad), el conocimiento occidental/académico es superior a otros saberes. Si bien Mark Twain (2004), en respuesta a la ideología deficitaria utilizada por los europeos para justificar la opresión de los aborígenes australianos ya decía que “existen muchas cosas jocosas en este mundo; entre ellas la noción del hombre blanco de que es menos salvaje que los otros salvajes”,¹ el problema central del conocimiento modernista estriba en que los objetos del conocimiento (tales como los ensamblajes) por necesidad siempre desbordan los discursos y paradigmas que tratan de tomarlos, entenderlos, ordenarlos o domesticarlos (Law 2004; Latour 2005).

De hecho, como dice Law (2004), esta perspectiva realista moderna distorsiona confusos y enmarañados ensamblajes en objetos claros y puros. Más allá de esto (y esta es la segunda razón), la heterogeneidad de los ensamblajes que no cuentan con el “privilegio” de ser considerados por el conocimiento científico, queda perfectamente eclipsada, marginalizada. Este es el caso específico de aquellos ensamblajes que incorporan y yuxtaponen, ya sea de forma explícita o no, elementos ontológicos que difícilmente son compatibles con una metafísica occidental. Por estas razones, este trabajo se articula con otros de antropología y el estudio de la ciencia en los que se propone que las realidades son múltiples. En pocas palabras, aquí la línea de razonamiento es que la realidad en la que uno convive es una realidad hecha o ejecutada en una variedad de prácticas (Mol 1999). Esto implica que la realidad no precede a las prácticas cotidianas con las que se interactúa con el mundo, sino que más bien adquiere su forma *dentro* de estas prácticas (Bacchi 2012). Debido a que las prácticas son múltiples, resulta que también las realidades que producen son múltiples: si la realidad se *hace* (es decir, si la realidad está histórica, material y culturalmente situada), por tanto también es múltiple. Annemarie Mol (1999, 75) lo señala de forma sucinta: “Las realidades se han vuelto múltiples”.

Este artículo toma esta idea de las realidades, mundos o ensamblajes múltiples que se entrelazan, coevolucionan y finalmente chocan; ensamblajes que hacen surgir preguntas en el ámbito de la ontología política (Blaser 2012) y que nuestros sujetos etnográficos presentan en términos de “equivocación”, no en el sentido de que no haya coincidencia con un mundo externo o una realidad única, sino en el sentido de que se están haciendo mundos, realidades, ensamblajes dentro de los cuales no se quiere vivir, lo que desata la pregunta cosmopolítica (Latour 2010): “¿En qué mundo queremos vivir?”.

El presente artículo retoma estas cuestiones tomando como punto de partida el hecho de que el “modelo deficitario” a menudo pasa por alto la o las realidades de “los otros” (frecuentemente las víctimas) que en muchas ocasiones ofrecen una inter-

1 Traducción propia.

pretación diametralmente opuesta de su situación. Un caso particular es el concepto que los Andoque tienen de lo que en Occidente se denomina “recurso natural” y “territorio”. Para los Andoque, todos los entes (incluyendo las personas) son humanos y tienen agencia, valores, apetitos, etc.; por lo tanto, las relaciones entre diferentes entes básicamente son relaciones sociales (y no utilitaristas) que se rigen por la reciprocidad y están sujetas a cuidado y diplomacia.

De igual manera, para los Andoque la noción de “territorio” no sugiere un espacio geográfico (o polígono) sobre el cual un individuo o una instancia (por ejemplo, el Estado) ejerce alguna forma de soberanía, sino más bien un *cuerpo* que se constituye incesantemente por medio de relaciones entre entes que viven en diferentes “niveles” o “mundos”; un cuerpo que provee “abundancia” cuando las relaciones son recíprocas y construidas con cuidado, pero que inevitablemente se “enferma” cuando las relaciones se deforman, apareciendo “castigos” tales como el cambio climático, guerras, crímenes, enfermedades o, como en este caso, la puesta en peligro de la seguridad alimentaria. Este artículo por tanto presenta una serie de disyuntivas ontológicas que son inherentes a una lectura superficial de los efectos de la minería artesanal (ilegal). Se propone que estas disyuntivas necesitan ser atendidas si uno quiere evitar un “diálogo de sordos” entre interlocutores cuyas ontologías interactúan, interfieren o se mezclan continuamente.

En lo que sigue se presenta, en primer lugar y para contextualizar el trabajo, elementos de los enmarañados ensamblajes con los cuales se encuentran enganchados los indígenas Andoque del Medio Caquetá. La temática de la discusión se constituye en tres partes: la primera sección introduce el modelo de producción tradicional de los Andoque y desarrolla los conceptos de abundancia desde la percepción indígena en función de la disponibilidad y acceso a los productos alimentarios, considerando elementos de acceso, instituciones, reglas de juego, seguridad y soberanía, equidad y especialización de labores; los conceptos se fundamentan en los modelos autóctonos de abundancia. La segunda parte se focaliza en las implicaciones que tiene la actividad minera sobre la abundancia y seguridad alimentaria de la población Andoque, partiendo del levantamiento de información primaria en la aplicación del método de investigación participativa. Finalmente se desarrolla un espacio de discusión sobre los elementos que condicionan la producción de alimentos, la actividad extractivista actual y la racionalidad de la teoría económica que, para la cosmovisión del pueblo Andoque, es otra.

Elementos contextuales

Las comunidades rurales indígenas de la Amazonía colombiana se caracterizan por desarrollar escenarios de articulación entre lo cultural, social, económico y natural, considerando los elementos que interactúan con sus sistemas de vida y el acceso al alimento

(actividades de horticultura de roza y quema, pesca, cacería y recolección de frutos y materiales silvestres). Estos procesos están muy ligados con la sucesión de estaciones bien establecidas, las cuales originan la concepción de la abundancia de recursos, acceso y disponibilidad de los mismos. De igual manera, es necesario contextualizar la diversidad cultural de estas comunidades para entender la dinámica histórica de las mismas, las cuales hacen parte del complejo lingüístico de etnias indígenas que componen el territorio amazónico del país (Echeverri 2009a; Sinchi 2006). En la amazonia colombiana se registran 53 pueblos indígenas distribuidos en los departamentos del Putumayo (12 pueblos indígenas); departamento del Amazonas (25 pueblos indígenas); y el departamento del Caquetá (16 pueblos indígenas) (DANE 2009). Cada etnia tiene sus propios resguardos o está constituida en cabildos o comunidades sumando alrededor de aproximadamente 300 en la región sur amazónica (Sinchi 2006), considerando 192 resguardos indígenas que ocupan el 51% del territorio de la región amazónica colombiana, de acuerdo con las 48 316 400 hectáreas que hacen parte de esta región (Gutiérrez et al. 2004). A esto se suma la dinámica del territorio compartido con el sistema de reservas y parques naturales en Colombia, espacios crecientes de la frontera agrícola y núcleos urbanos que se han expandido en las últimas décadas.

En esta complejidad del territorio, se desarrollan diversas interacciones culturales con las poblaciones exógenas de colonos, instituciones del Estado y organizaciones sociales que hacen presencia en la región. Esto ha constituido espacios propios de desarrollo durante el transcurso del tiempo, en función de actividades extractivistas que han involucrado de diversas formas de desarrollo a los pueblos indígenas. Para el caso específico de la presente investigación, se pretende contextualizar al pueblo Andoque, el cual comparte el territorio de los departamentos de Caquetá y Putumayo con las familias lingüísticas *witoto* y *bora-miraña* (Echeverri 2009a). Estas comunidades indígenas han interactuado de manera intrínseca dentro del proceso histórico que ha enmarcado su estructura productiva y sistema alimentario a partir de la generación de instituciones, escalamiento de conflictos, desarrollo de modelos de producción, adaptación a cambios ambientales, distorsión de mercados y procesos de adaptación cultural y de conocimiento tradicional. Esto conduce la pregunta de la presente investigación, la cual se centra en cómo dos tipos de ensamblaje (uno que gira en torno a la minería ilegal y otro cuyo punto clave es conseguir alimento abundante) se entrelazan y coevolucionan hasta finalmente chocar. Ello se puede deducir a partir de la tradición histórica que tiene este pueblo de tener un alto grado de resiliencia cultural a las intervenciones socioeconómicas, las cuales han afectado a esta etnia desde principios del siglo XX con la extracción imperativa e intensiva del caucho (*Hevea brasiliensis*), consolidando a este pueblo en su conformación tradicional, la cual se niega a desaparecer.

En este discurso referente a la abundancia se debe entender la dinámica histórica del pueblo Andoque, en donde las intervenciones de actores exógenos han marcado

procesos de esclavitud, exterminio y mortalidad de esta población. Esto ha sido un factor perturbador de los elementos propios del día a día de la etnia y de su cosmovisión del entorno, donde cada elemento tiene su función dentro del mundo y su forma de interactuar entre sí, despojado de su forma y su ser. Esto solo se percibe cuando se puede compartir una serie de vivencias con el pueblo Andoque, lo cual permite evidenciar las múltiples realidades de las que forman parte y de cómo estas realidades se conciben localmente.

A partir de esta posición, se puede direccionar el entendimiento de la dinámica histórico-social del pueblo Andoque, el cual ha estado sumergido en dinámicas propias de la economía extractiva a través de los tiempos, considerando etapas que han traído abundancia de recursos económicos transitorios y momentáneos. Esta dinámica se inició en 1908 con el primer ejército contingente de explotación del caucho liderado por comerciantes peruanos (Argüello 1988; Landaburu 2000; Echeverri 2009b), con un repunte de extracción que se fortaleció a principios de la década de 1940 como efecto de la demanda de este recurso para la Segunda Guerra Mundial (Uribe 2013), seguido por el comercio ilegal de pieles a principios de la década de 1970 (Guyot 1979), el narcotráfico (Gutiérrez et al. 2004) y, de manera contemporánea (desde 2008), la extracción artesanal de oro, que es el eje central de la discusión del presente artículo.

76

El concepto de abundancia y el suministro de alimento de los Andoque

El valor supremo para los Andoque es la abundancia. Esto se evidencia, entre otros, en los *Planes de vida* que localmente se llaman *Planes de abundancia*. Para que exista la abundancia (de hombres, animales, peces, plantas, entre los demás elementos ofertados por el entorno), es necesario establecer un equilibrio en las relaciones hombre-naturaleza:

Este principio de equilibrio, es también uno de los fundamentos del saber ancestral indígena, donde “la maloca² es la expresión máxima del conocimiento” porque allí se genera y se protege la Palabra de Vida, Palabra que es fuente de autoridad y poder. El poder entendido como autocontrol de todas las debilidades a nivel personal y la autoridad que posee la persona que tiene el Poder de la Palabra de Gobierno; donde poder no es de dominio sino de servicio, ya que mediante su ejercicio se concilian los mundos material y espiritual para generar la convivencia pacífica que trasciende hacia las personas y las sociedades indígenas y genera Vida, Crecimiento y *Abundancia* para sus criaturas (AZICATCH 2007, énfasis nuestro).

2 Término indígena usado para referirse a la unidad vital o hábitat. Se expone en el texto la percepción tradicional en donde los animales también tienen sus malocas.

Un papel central para la generación de abundancia cumplen la maloca y sus dueños, los *maloqueros*. La maloca actual se constituye como una institución simbolizada por un recinto residencial plurifamiliar y ceremonial, así mismo como el hábitat funcional. Este espacio rige los intercambios de cada familia nuclear o entre diferentes familias, dependiendo de si cohabitan o no en un mismo lugar. Tiene una organización fraccionada en los diferentes estadios de la vida, la dormida y la comida. Idealmente la maloca tiene que ser capaz de autosostenerse. Es obligación de los maloqueros que siempre exista una disponibilidad abundante de alimento y sustancias rituales (específicamente coca y tabaco). Los maloqueros tienen también el deber (y el derecho) de asegurarse de que el saber ancestral y las plantas heredadas se mantengan y se trasladen a futuras generaciones. Por lo tanto, tienen la responsabilidad de asegurar que exista una fertilidad equilibrada y una abundancia de alimento, animales y humanos (Kronik 2001).

Los Andoque llaman a su territorio "la tierra de la abundancia" (Griffiths 1998); un territorio que, según un sabedor Andoque (Fissi),³ se rige por el principio de la relacionalidad, es decir, por la mutua dependencia entre todo lo que existe. La reciprocidad entre todos los entes que co-constituyen el territorio Andoque es fundamental para mantener el flujo de energía que sostiene al territorio. La relación entre los Andoque y los no-humanos (entre ellos animales, espíritus, plantas) se tiene que entender en este contexto. Desde la perspectiva de muchos Andoque (y en especial de los abuelos sabedores), los animales y las plantas, por ejemplo, emanan de un "dueño"⁴ (un ser sobrenatural) quien los posee. A menudo, los Andoque establecen relaciones de reciprocidad con estos dueños por intermediación de los maloqueros o chamanes. Los dueños dan regalos que benefician a toda la comunidad Andoque (acercando los animales a los cazadores en abundancia, curando enfermedades u otorgando un monte lleno de frutos, por citar algunos casos). Estos regalos tienen que ser reciprocados por los maloqueros, por ejemplo, otorgando acceso a alimento a todos quienes se encuentren en territorio Andoque y según instrucciones explícitas de los dueños. La indiferencia o el descuido de estas instrucciones puede resultar en enfermedades, muerte, inundaciones o (lo que es crucial) una merma en la disponibilidad de alimento, ya sea porque los dueños esconden a los animales o porque ordenan a las plantas a no madurar sus frutos. En el territorio Andoque, por tanto, el nexo crítico entre el comportamiento humano y la disponibilidad de alimento reside en la reciprocidad que debe prevalecer entre los humanos y los dueños. La falta de abundancia (la escasez de peces, animales, frutos, cosechas) significa que en ciertos puntos del "ensamblaje", el flujo de reciprocidad está fallando, usualmente en la interfase entre humanos y humanos, como se verá más adelante.

3 Nombre de un actor clave dentro de la territorialidad cultural del pueblo Andoque, el cual es el cacique y mediador entre los espacios humanos y los espirituales.

4 En adelante se utilizará la denominación dueño y dueños en este sentido.

La comida es un elemento importante dentro del sistema de vida del pueblo Andoque –o como también lo conocen, la Gente de Hacha (Echeverri 2009a; Andoque et al. 2009; Pineda 1975)–. Desarrollan actividades de horticultura, pesca, cacería y recolección de frutos y materiales silvestres con el fin de suplir su dieta alimentaria. Asimismo, es importante exponer que estas actividades están muy ligadas con la sucesión de estaciones. Los indígenas son conscientes de índices ecológicos complejos que ordenan la interrelación de los ciclos del agua, los vientos y la temperatura, los efectos de los mismos en los ciclos reproductivos de los peces, la fauna terrestre y los frutales silvestres, así como la regulación de las actividades rituales y productivas de la gente.

Paralelamente el consumo de pescado en la comunidad ha sido constante a través de generaciones, donde el acceso a este recurso ha estado motivado para mejorar su estado anímico y mejorar la condición nutricional. La preferencia de consumo se da en peces de tamaño pequeño que tienen recubrimiento de escamas y cuyos puntos de captura más importantes se ubican en pequeños arroyos de aguas negras. El consumo de proteína se complementa con el consumo de animales silvestres como aves y mamíferos de tamaño pequeño, lo cual se complementa con la recolección de frutos y semillas. Las cuantificaciones numéricas son muy complejas de registrar, ya que el acceso a los alimentos se da en períodos que cambian de acuerdo con el período climático (Echeverri 2009a). De igual manera, se considera la actividad pesquera indígena para dos fines: peces para consumo e intercambio local, donde las comunidades tienen preferencia por los peces de escama de menor tamaño –Bocachico (*Prochilodus nigricans*), Palometa (*Mylossoma aerum*), Sardina (*Triportheus elongatus*), entre otros–. En esta disyuntiva de extracción, se generan conflictos en las faenas de esta tarea debido al uso inapropiado de peces que son para la dieta indígena y la demanda de mercados nacionales por los grandes peces de piel. A pesar que estos peces pequeños de escama no son objeto de una gran comercialización, no se evidencia presiones de extracción intensiva o sobrepesca, o así lo declara la gente local.

El consumo de peces en la dieta indígena es importante y presenta amplias variaciones en preferencias, considerando el número de integrantes de cada familia y los rangos de edades. Se puede registrar valores de cero de extracción en algunos meses del año, lo cual es declarado por las personas y es ratificado en el estudio de Rodríguez y Van der Hammen (2002); por otro lado, se registran picos máximos de consumo anual per cápita que oscilan entre 100 kg y 400 kg por persona. Tradicionalmente el consumo de pescado en la comunidad ha sido constante durante el paso de las generaciones (como dicen los sabios Andoques, “comer pescado para mejorar su estado”).

En esta dinámica de cacería por subsistencia, el entorno ambiental del bosque ofrece una diversidad enorme de mamíferos de diferentes tamaños (los cuales complementan la dieta de consumo), en donde los pobladores han definido unos principios espirituales de uso a partir de una relación armónica con el bosque, considerando la cantidad limitada de energía que debe fluir entre el bosque y las comunidades

(Rodríguez y Van der Hammen 2012). De igual forma, se parte del principio que la fauna natural posee un dueño espiritual el cual evita el sobreconsumo y se le debe pedir permiso de extracción. A cada grupo étnico le ha correspondido desarrollarse en un espacio determinado, el cual debe mantener y cuidar. Estas poblaciones deben cuidar los hábitats de estos animales, los cuales interactúan en espacios sociales propios. En estos casos, el chamán (líder espiritual que intercede entre los hombres y los espíritus) es el encargado de mediar el uso de la naturaleza con los dueños espirituales, realizando pagos con la hoja de coca como planta sagrada (Farekatde 2004).

Las condiciones sociales actuales exponen un incremento de la mano de obra de la población femenina en términos de pesca, caza y manejo de la chagra (unidad agrícola productiva indígena). Los registros tomados en 2015 exponen cosechas en la comunidad Andoque (resguardo indígena Andoque de Aduche, corregimiento de Puerto Santander, departamento de Amazonas, Colombia) de tres productos básicos en 20 chagras, mostrándose una oferta mensual de consumo de yuca brava por familia promedio (41,3 kg), piña (34 piñas, cada piña es de 1,2 kg aproximadamente) y plátano (40 racimos, donde pesa en promedio aproximado unos 5 kg cada uno). Los pobladores exponen que esto se ha disminuido drásticamente los últimos cinco años debido a las condiciones socioeconómicas actuales las cuales giran en torno a la extracción de recursos mineros, lo que será abordado en la siguiente sección.

La agricultura de tumba, roza y quema de los Andoque se denomina localmente como chagra. El ciclo de chagra consiste en una serie de labores tales como el desmontar y rozar, seguido por un período de secado, la quema de la biomasa seca (una primera que toma unas cuatro horas en total y una secundaria u *hoguereada* en donde se juntan y queman los restos de la primera quema), un período de descanso de unos cuantos días para dejar que la tierra se enfríe, la siembra de hasta 40 especies de plantas útiles (aunque predominantemente la yuca y el plátano), un período de crecimiento que incluye entre cuatro y ocho visitas periódicas de control, la erradicación continua de malezas, la cosecha (que siempre se hace poco a poco, excepto cuando se necesitan grandes cantidades de yuca para organizar una minga) y la resiembra. Después de esto la chagra se deja "remontar"; durante este período (que puede durar varios años) se coleccionan frutas periódicamente, se caza y se utilizan maderables y no maderables sembrados previamente (Peña-Venegas et al. 2015). Después de seis a 40 años se vuelve a tumbar y rozar para así establecer una nueva chagra. Antes de abrir una chagra, el maloquero o chamán pide permiso a los espíritus y dueños del bosque (que pueden ser tanto animales como plantas). Los Andoque consideran muy importante este diálogo (el que singularmente equiparan con la consulta previa y el consentimiento previo de moda en proyectos de desarrollo) ya que esto previene los accidentes, aleja las plagas y enfermedades y asegura una producción plena y abundante. De igual manera, estos diálogos se realizan antes de la tumba (una actividad muy riesgosa) para prevenir encuentros con culebras o eliminar la posibilidad de la

llegada de vientos o lluvias que pudiesen causar accidentes durante la tumba con hachas y machetes. Las chagras generalmente se abren (tumba), cultivan y cosechan haciendo uso de mingas, la cual es una institución de trabajo colectivo en donde la familia o persona que inicia la labor invita a trabajar a otros miembros de la comunidad a cambio de comida y/o el consumo de masato/chicha de yuca fermentada en abundancia. La minga es una institución basada en la reciprocidad. Según los relatos de los Andoque, las mingas eran más frecuentes hace 10 ó 15 años; de ahí en adelante, las mingas han ido desapareciendo para ser reemplazadas por trabajo familiar. En los dos últimos años incluso el trabajo de los varones adultos ha sido reemplazado por el de niños y mujeres debido a la atracción que ejerce la minería artesanal en los hombres (ver la siguiente sección).

Mediante el diálogo continuo con las poblaciones locales se pueden identificar centenares de plantas que ofrecen frutas, nueces, fibras, remedios y resinas. Las actividades de recolección no se diferencian por género ni estatus, y se programan de acuerdo a las necesidades locales particulares de cada familia. La recolección de productos forestales no maderables no ha cambiado en los últimos años y se debe a la constante disponibilidad de los mismos, así como al conocimiento de su uso y la sabiduría de la dinámica ecológica de estos elementos. Estos recursos siguen siendo elementos indispensables para las dinámicas culturales propias del entorno social, como por ejemplo el acceso a la medicina tradicional indígena (Andoque et al. 2009).

La población Andoque se articula con la dimensión ambiental del entorno bajo una conciencia del entendimiento propio de los índices ecológicos que ordenan la interrelación de los ciclos del agua, los vientos y la temperatura, y de sus efectos en los ciclos reproductivos de los peces (Echeverri 2010), la fauna terrestre y los frutos silvestres, y en la regulación de las actividades rituales y productivas de la gente (Echeverri 2009a).

Otro elemento interesante es el rol de género y la especialización de labores al interior de la comunidad. El primer tema se evidencia en la importancia que tiene la mujer en la selección del espacio para el desarrollo de la chagra, incorporando el régimen hidrológico y climático del entorno, donde las lluvias y el viento juegan un papel fundamental. En el momento de la selección del espacio productivo, la mujer Andoque selecciona las semillas de los productos clave, considerando temporalidad agronómica de los cultivos, estrategias del manejo cultural y necesidades específicas de productos que garanticen un suministro de alimentos en el tiempo. Uno de los ejemplos más importantes es el desarrollo de técnicas de agricultura propias del género femenino, considerando el desarrollo de huertas caseras de pequeña escala (bancos genéticos de variedades vegetales), alternadas con las chagras de producción. Así mismo, el desarrollo de las técnicas de modificación de estos espacios demanda alta exigencia física y conocimiento tradicional aplicado por parte de las mujeres.

"Sacando un poquito de oro, ya que hay mucho"

El contexto de esta población indígena se ha desarrollado desde comienzos del siglo XX en ciclos continuos de actividades extractivas que han distorsionado su contexto social al introducir escenarios que pasan desde la esclavitud hasta la llegada de nuevas enfermedades. En este último caso, se evidencia la incursión de sintomatologías nunca antes reportadas en estas poblaciones a partir de la actividad de extracción de oro, la misma que se desarrolla de manera artesanal mediante la succión del sedimento aluvial del río Caquetá. De forma paralela, se desarrolla una percepción indígena de uso del territorio y de los recursos que allí se albergan a partir de suplir unas necesidades específicas y en donde el oro es un recurso más que está disponible para ser extraído, al igual que los demás elementos que constituyen el entorno del pueblo indígena. Tanto es así que la extracción del oro es justificada por la población local, ya que consideran que hay una "gran" cantidad disponible que está esperando ser extraída, la cual no se va a agotar, así como no se han agotado los peces de los ríos y los demás recursos de la selva (afirmación declarada por los propios indígenas). Esto marca la señal de la "percepción de la abundancia" en la oferta de recursos que han tenido estas poblaciones durante cientos de años.

Para entender lo anterior, se desarrolló el trabajo de campo a partir de varias sesiones de articulación vivencial y con un enfoque estructural (es decir, estudiar sistemáticamente la totalidad de los fenómenos sociales) en el análisis de los elementos que son evaluados y bajo su significado intrínseco de las comunidades indígenas del Medio Caquetá. Esto se realizó en un período que se inició en 2010 y terminó en 2015. En este ejercicio, se evidenciaron las dinámicas culturales tradicionales y el efecto de las economías locales "distorsionadas" a partir de acciones extractivistas que infieren en los ensamblajes que se entrelazan, incluso con elementos ontológicos locales y altamente diferenciados con la visión del "blanco" o visión de ese actor exógeno que genera influencia en la dinámica cultural de estos pueblos. Esta intervención en la economía local, la cual la hace atípica, se plantea dentro del contexto de la extracción del oro a partir de elementos que están interrelacionados con la cosmovisión indígena, así como otros elementos interdependientes de esta. A continuación se explican estos elementos mediante una breve narrativa de la actividad.

La actividad de extracción de oro se desarrolla por medio de la remoción y dragado de los sedimentos en el lecho del río, donde se usa una serie de maquinarias ensambladas en balsas de fácil armado, las cuales demandan altas cantidades de gasolina, mano de obra y uso de metales pesados como el mercurio. El propietario de la balsa es una persona externa a las poblaciones locales, quien ha invertido un capital considerable en la estructura flotante. Este actor incorpora a las poblaciones indígenas como la mano de obra de extracción (usando entre cuatro y seis hombres por turno de 72 horas), en diferentes roles de especialización. Un hombre se sumerge hasta el fondo

del río para ubicar la draga hasta el fondo (actividad más peligrosa la cual ha cobrado varias vidas), desde donde se envía una serie de señales con una cuerda que comunica la profundidad con la superficie de la balsa. Esto, con el fin de modular la fuerza y longitud de la draga. Posteriormente otro operario sube el sedimento dragado en una serie de tamices que seleccionan el material particulado que se impregna con el mercurio, el cual separa los metales no relevantes (estaño en mayor cantidad). Los demás operarios separan los sedimentos del metal. El oro puro es seleccionado de los sobrantes, los cuales se arrojan nuevamente al río, cargados de altas concentraciones del metal pesado. El turno es pagado mediante los respectivos descuentos que hace el propietario o administrador de la balsa a los indígenas. Los descuentos son por el derecho a trabajar en esa balsa y la comida de los días de trabajo. El pago está sujeto a las cantidades extraídas del metal.

La gran mayoría de los trabajadores toma este dinero y lo gasta de manera inmediata en alcohol (evidenciado para el presente caso de estudio en el período mencionado). Esto ha incrementado los niveles de alcoholismo en la población (expuesto por los mismos pobladores), así como escenarios de violencia y nuevas tendencias de consumo de productos introducidos al mercado a altos precios, como en el caso de latas de alimentos procesados. En términos generales, el escenario actual muestra una disminución en el consumo de productos tradicionales de la dieta Andoque, en términos de disminución en las faenas de pesca y caza, considerando menos tiempo y esfuerzo dedicado para estas actividades. El capital humano se ha direccionado hacia las mujeres y adultos mayores, y paralelamente se están rompiendo las dinámicas culturales que conectan a la gente con el bosque. Esto ha excluido los procesos espirituales del uso de la fauna silvestre, donde ya no se respetan las malocas de los animales, donde la misma gente habla de persecución y exterminio (evidenciado en campo y ratificado con el estudio de Rodríguez y Van der Hammen de 2012). De forma paralela, se manifiesta una discontinuidad temporal en las sesiones de caza. La principal razón es la fractura de las relaciones de intercambio con los “espíritus” del bosque.

Un ejemplo importante de cómo la desviación de la mano de obra indígena (de la chagra a la minería) afecta la disponibilidad de alimentos es el de la agricultura de tumba, roza y quema. Dentro de este tipo de agricultura se considera como mínimo 12 productos que son indispensables en cada chagra, o un grupo de estos mismos. Los productos clave son: caña (*Saccharum officinarum*); plátano (*Musa paradisiaca*); tubérculos (*Ipomoea batatas*); ají (*Capsicum sp*); piña (*Ananas comosus*); maní (*Arachis hypogaea*); yuca (*Manihot esculenta*); chontaduro (*Bactris gasipaes*); uva caimaron (*Pourouma cecropiifolia*); marañón (*Anarcáidium occidentale*); tabaco (*Nicotiana tabacum*) y coca (*Erythroxylum coca*). En la medida en que se han pausado las actividades agropecuarias por la actividad minera, se ha podido evidenciar que el número de productos clave es cada vez menor. Tanto así que el

consumo de alimentos procesados y empacados en latas se ha comercializado en grandes proporciones. Basta tan solo mirar los espacios de almacenamiento de los pequeños mercados locales, los cuales ofertan productos sustitutos a los producidos en las unidades agrícolas familiares.

Discusión y conclusiones

Según manifestaciones de los habitantes de la comunidad, los impactos de las actividades mineras sobre el sistema de chagras han afectado tanto la disponibilidad de carbohidratos (pequeñas chagras en bosque secundario no producen la cantidad de yuca necesaria para una familia) y la diversidad de otros tubérculos y frutos cultivados (las chagras son menos diversas) que enriquecen y complementan la dieta. Fuentes de proteína (fauna terrestre y acuática, avifauna, insectos) y de vitaminas y minerales (frutas silvestres) han sido directamente afectadas también. Esto se debe sobre todo a la falta de mano obra masculina que, al usarse en la minería, ya no está disponible para la horticultura, la cacería, la pesca y la recolección. De igual manera, también se dejan de realizar trabajos que requieren de resistencia y fuerza física como el desmonte y la construcción de las malocas, para lo cual se organizan trabajos colectivos (mingas) de hombres y mujeres.

Durante el desarrollo de la actividad de extracción de oro, se puede evidenciar el inconformismo femenino hacia esta actividad en la comunidad Andoque, donde las mujeres han perdido toda participación en la toma de decisiones y donde se ha incrementado la violencia intrafamiliar como producto del alcoholismo. La producción de comida (agricultura y pesca) ha sido transferida hacia el género femenino por la falta de apoyo del hombre en estas actividades; ello implica limitaciones serias en términos de seguridad y soberanía alimentaria.

Los Andoque valoran, en gran medida, las chagras en bosque maduro plantadas con gran variedad de especies; así mismo dependen fuertemente de la pesca y la cacería como fuente de proteínas y cuidan su salud con sus propios medios y conocimientos (relación intrínseca con las amenidades y servicios ambientales). Su subsistencia se basa en su capacidad para interpretar los ciclos naturales regulares y de actuar en consecuencia. Esta subsistencia depende de su conocimiento, uso y manejo de los recursos del bosque y del agua. Todo esto hace paradójico la participación activa de los Andoque en actividades de extracción minera, sobre todo si se considera que las personas son cada vez más conscientes de las perturbaciones (sociales, culturales, económicas y ambientales) generadas por la minería y conociendo la vulnerabilidad que afrontan. De forma contraria y según las declaraciones locales, se puede decir que la extracción de los materiales del bosque para la construcción se ha realizado de manera continua, sin exponer ninguna alteración de los espacios de recolección, a pesar de que las actividades actuales

de minería han demandado la elaboración de cuerdas, balsas y demás materiales usados en esta actividad. Por otro lado, la extracción de madera como fuente de energía ha disminuido, sobre todo debido a que las mujeres han repartido su tiempo en otras actividades que no han sido de su especialidad o tradición.

Las dificultades que afligen al pueblo Andoque a raíz de la participación de muchos de ellos en la minería artesanal de oro —disminución de la abundancia de peces, carne de monte, cosechas y frutos— ponen en peligro su seguridad y soberanía alimentarias. Sin embargo, lejos de entender esto como consecuencia de la carencia de los pobladores indígenas (falta de educación, de organización colectiva, de empleo remunerado digno, entre otros), la lectura que hacemos de la situación es la opuesta. Es precisamente la noción de abundancia y la excesiva confianza en que “no hay nada de malo” en gozar de esta abundancia (incluyendo la aurífera) lo que ha llevado a la situación actual. Lo que arroja este caso es que la carencia no radica en las víctimas sino, más bien, apunta a un déficit de los modelos conceptuales de Occidente. Como dice Holbraad (2010, en Blaser 2012, 53), “el hecho de que la gente que estudiamos pueda decir o hacer cosas que a nosotros nos parezcan equivocadas no necesariamente implica que realmente estén haciendo o diciendo cosas equivocadas; más bien, indica que hemos tocado fondo y llegado a los límites de nuestro repertorio conceptual” (y que, en consecuencia, necesitamos usar la etnografía para repensar conceptos analíticos como el déficit).

Siguiendo esta pista, lo que enseñan los Andoque (esto es un tema frágil) es que la actual escasez de alimentos que atraviesa la región se debe a que, en ciertos puntos de conexión entre los ensamblajes que giran en torno a la minería y en torno a la abundancia, el flujo de reciprocidad está fallando. No se respeta ni a los dueños de las tortugas (cuyos criaderos son arrasados por la minería) ni a los de peces, animales y plantas que sufren al contacto con el mercurio. Y ya no se respetan más las reglas de reciprocidad entre los humanos mismos: llagas, sopores, hambre, muertos, tristeza de las mujeres, las latas vacías de cerveza que tapizan la selva son mudos testigos de que algo anda mal, de que los dueños han retirado su apoyo y su abundancia (incluyendo la del oro).

Esto es evidente por la reciente reacción de los abuelos: rezos para que los dueños escondan el oro, expulsiones de hijos de las malocas, entre otros. Y aquí se vuelve a las preguntas sobre el tipo de políticas y saberes que acompañan la heterogeneidad de ensamblajes o realidades. Aproximarse a mundos en los que la coexistencia entre humanos y no-humanos no es una elección sino una condición implica la responsabilidad política de preguntar, evaluar y, en el fondo, quizá solo aceptar algunos de estos ensamblajes (Bingham 2006). Detrás de este enunciado está la noción latouriana (2010) de que la multiplicidad ontológica requiere una “composición progresiva del común”. Y es esto precisamente lo que están haciendo los sabedores Andoque: inventando, creando las reglas bajo las cuales se pueden aceptar (o rechazar) nuevos entes en su espacio; un espacio problemático que refiere a la relación entre, por un

lado, políticas indígenas, cosmologías y epistemologías y, por otro lado, procesos de globalización y la difusión de supuestos y valores modernistas sobre lo que es el conocimiento, el buen vivir, la justicia o el buen gobierno.

Bibliografía

- Andoque, Hernando, Delio Andoque, Mario Andoque y Henry Andoque. 2009. *Plantas medicinales de la Gente de Hacha*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Arguello, Heliodoro. 1988. "Prácticas agrícolas y consecuencias genéticas que permitieron una mejor adaptación de los indígenas de la Amazonía colombiana". *Agronomía Colombiana* 5: 86-95.
- Asociación Zonal Indígena de Cabildos y Autoridades Tradicionales de La Chorrera (AZICATCH). 2010. *Plan de vida de los hijos del tabaco, la coca y la yuca dulce y Plan de abundancia de La Chorrera*. Colombia: Programa Amazónico, Codeba - Ecofondo y el auspicio de la Embajada del Reino de los Países Bajos.
- Bacchi, Carol. 2012. "Strategic Interventions and Ontological Politics: Research as Political Practice". En *Engaging with Carol Bacchi: Strategic Interventions and Exchanges*, editado por A. Bletsas y C. Beasley, 141-153. Adelaide: University of Adelaide.
- Bingham, Nick. 2006. "Bees, Butterflies and Bacteria: Biotechnology and the Politics of Nonhuman Friendship". *Environment and Planning A* 38: 483-498.
- Blaser, Mario. 2012. "Ontology and Indigeneity: On the Political Ontology of Heterogeneous Assemblages". *Cultural Geographies*, 1-10.
- DeLanda, Manuel. 2006. *A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity*. Londres: Bloomsbury Academic.
- Deleuze, Gilles. 1994. *Difference and Repetition*. Londres: AC & Black.
- Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE). 2009. *Población indígena en Colombia*. Bogotá: DANE.
- Echeverri, Juan Álvaro. 2010. "Percepciones y efectos del cambio climático en grupos indígenas de la Amazonía colombiana". *Folia Amazónica* 1 (2): 85-93.
- _____. 2009a. "Pueblos indígenas y cambio climático: el caso de la Amazonía colombiana". *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 38 (1): 13-28.
- _____. 2009b. "Siete fotografías: una mirada obtusa sobre la Casa Arana". En *Imaginario e imágenes de la época del caucho*, editado por C. Chaparro y A. Chirif, 42-57. Lima: CAAP.
- Farekatde, Norberto. 2004. *La cultura de tabaco y coca: análisis crítico sobre su reconstrucción socio-cultural, después de la explotación cauchera*. Bogotá: FLACSO.
- Gorski, Paul. 2010. "Unlearning Deficit Ideology and the Scornful Gaze: Thoughts on Authenticating the Class Discourse in Education". Acceso el 23 de junio 2015. <http://www.edchange.org/publications/deficit-ideology-scornful-gaze.pdf>

- Griffiths, Tom. 1998. "Ethnoeconomics and Native Amazonian Livelihoods". Tesis para Doctorado en la Facultad de Antropología y Geografía de la Universidad de Oxford, Gran Bretaña.
- Gutiérrez, Franz, Luis Eduardo Acosta y Carlos Ariel Salazar. 2004. *Perfiles urbanos en la Amazonía colombiana*. Bogotá: SINCHI.
- Guyot, Mireille. 1979. "La historia del mar de Danta, el Caquetá. Una fase de la evolución cultural en el noroeste amazónico". *Journal de la Société des Américanistes* 66: 99-123.
- Kronik, Jakob. 2001. "Living Knowledge: Institutionalizing Learning Practices about Biodiversity among the Muinane and the Uitoto in the Colombian Amazon". Tesis para Doctorado en el Instituto del Medio Ambiente, Tecnología y Estudios Sociales de la Universidad de Roskilde, Dinamarca.
- Landaburu, Jon. 2000. "Lengua andoque". En *Lengua indígenas de Colombia: una visión descriptiva*, editado por J. Landaburu, 275-288. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.
- Latour, Bruno. 2010. "An Attempt at a 'Compositionist Manifesto'". *New Literary History* 41: 471-490.
- _____. 2005. *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Law, John. 2004. *After Method: Mess in Social Science Research*. Londres: Routledge.
- Mol, Annemarie. 1999. "Ontological Politics: A Word and Some Questions". En *Actor-Network Theory and After*, editado por J. Law y J. Hassard, 74-89. Oxford y Keele: Blackwell / Sociological Review.
- Peña-Venegas, Clara Patricia, TjeerdJan Stomph, Gerard Verschoor, Juan Álvaro y Paul Struik. 2015, en prensa. "Classification and Use of Natural and Anthropogenic Soils by Indigenous Communities of the Upper Amazon Region of Colombia". *Human Ecology*.
- Pineda, Roberto. 1975. "La Gente de Hacha. Breve historia de la tecnología según una tribu amazónica". *Revista Colombiana de Antropología* 18: 441-477.
- Rodríguez, Carlos y María Clara van der Hammen. 2012. *Manejo indígena de la fauna en el medio Caquetá (Amazonía colombiana). Tradición, transformaciones y desafíos para su uso sostenible*. Bogotá: Tropenbos.
- Sinchi, Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas. 2006. *Los pueblos indígenas de la Amazonía*. Leticia: SINCHI.
- Twain, Mark. [1897] 2004. *Following the Equator*. Whitefish (MT): Kessinger Publishing Co.
- Uribe, Tomás. 2013. "Caucho, explotación y guerra: configuración de las fronteras nacionales y expoliación indígena en Amazonía". *Memoria y Sociedad* 34 (17): 34-48.