

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador

Departamento de Antropología Historia y Humanidades

Convocatoria 2016-2018

Tesis para obtener el título de maestría de Investigación en Antropología Visual

*Uma ěsh (mama coca): entre el ritual y la mercancía.*

Un acercamiento a la agencia de la coca y su transformación, emergida por la crisis extractiva en los territorios indígenas del pueblo nasa en el bajo Putumayo

Magaly Cristina Salas Obando

Asesora: María Fernanda Troya

Lectores: Ivette Vallejo y Ana Lucia Ferraz

Quito, agosto de 2021

## **Dedicatoria**

A mi familia donde he conocido el amor en su esencia más pura, incondicional y verdadera...

A todos los hombres y mujeres nasa que aún creen en la fuerza de los espíritus de *Uma*

*Kiwe...*

## Epígrafe

“La coca, el día que la coca desaparezca pues prácticamente desaparecería el pueblo nasa y eso es lo que venimos luchando con la mata sagrada de coca de que no desaparezca de los territorios nasa y para seguir haciendo nuestros rituales, nuestras armonizaciones y poder seguir viviendo en armonía con la madre tierra, entonces a veces es vista desde otro sentido desde otro modelo, pero para nosotros la coca tiene un valor muy sagrado”.

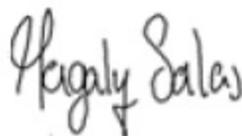
—Feliz Coicué

## Declaración de cesión de derecho de publicación de la tesis

Yo, Magaly Cristina Salas Obando, autora de la tesis titulada “*Uma êsh (mama coca): entre el ritual y la mercancía. Un acercamiento a la agencia de la coca y su transformación, emergida por la crisis extractiva en los territorios indígenas del pueblo nasa en el bajo Putumayo*”, declaro que la obra es de mi exclusiva autoría, que la he elaborado para obtener el título de maestría de Investigación en Antropología Visual concedido por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador.

Cedo a FLACSO Ecuador los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, bajo la licencia Creative Commons 3.0 Ecuador (CC BY-NC-ND 3.0 EC), para que esta universidad la publique en su repositorio institucional, siempre y cuando el objetivo no sea obtener un beneficio económico.

Quito, agosto de 2021.



---

Magaly Cristina Salas Obando

## **Resumen**

El pueblo nasa se encuentra ubicado en el medio y bajo Putumayo. A lo largo de la historia se ha visto inmerso en diferentes disputas por el territorio, con múltiples actores, entre ellos militares, paramilitares, fuerzas insurgentes y empresas extractivistas. Todos pugnan por el control y aprovechamiento de la riqueza natural de esta parte de la Amazonía. *The wala* (médico tradicional), conocido también como mayor, es la autoridad espiritual, figura decisoria dentro de la estructura organizativa del pueblo nasa, que junto con los gobernadores trabajan desde el poder espiritual y político, para la protección de sus territorios.

Esta investigación tiene como objetivo analizar de qué manera la agencia de la coca se ha transformado, como fruto de las economías extractivas, incluyendo su comercialización. A través de la etnografía visual se logra un acercamiento que permite visibilizar las múltiples problemáticas que enfrenta el pueblo nasa en su territorio. Entre los principales hallazgos sobresale que dicho proceso conduce a una resignificación de la planta como elemento para sostener la economía familiar y, al mismo tiempo, genera un debilitamiento de la organización y lucha frente a las economías extractivas.

## Tabla de contenidos

<b>Resumen</b> .....	V
<b>Agradecimientos</b> .....	IX
<b>Introducción</b> .....	1
<b>Capítulo 1</b> .....	6
<b>El pueblo nasa en el territorio amazónico</b> .....	6
1.1. Investigaciones sobre el pueblo nasa .....	6
1.2. Llegada del pueblo nasa al territorio del Putumayo .....	7
1.3. Territorios habitados por el pueblo nasa .....	10
1.4. Organización política del pueblo nasa .....	11
1.5. Espiritualidad del pueblo nasa <i>Kwe''sx Ksa''we''sx</i> .....	15
1.6. Las fuerzas naturales .....	17
1.7. Plan de Salvaguarda: un acercamiento hacia el sueño del pueblo nasa .....	21
<b>Capítulo 2</b> .....	25
<b>Economías extractivas en el Putumayo</b> .....	25
2.1. Breve reseña histórica del contexto extractivista en el Putumayo, puerta de la Amazonía colombiana .....	25
2.2. Actualidad de la actividad petrolera en territorio nasa en el Putumayo .....	28
2.3. Minería en el Putumayo .....	37
2.4. La planta de coca con fines mercantiles .....	39
2.5. Disputas territoriales, conflicto armado y la coca .....	43
2.6. Herramientas para la defensa del territorio .....	46
<b>Capítulo 3</b> .....	51
<b>Paradojas de mama coca entre el ritual y la mercancía</b> .....	51
3.1. Significado de la hoja de coca ( <i>ẽsh</i> ) para el pueblo nasa del Putumayo .....	51
3.2. El mambeo de coca .....	55
3.3. Agencia y relacionalidad: el rol del ritual del mambeo de coca como guía en la organización política del pueblo nasa .....	60
3.4. Cómo se introdujo el mercado de la coca en el Putumayo .....	64
3.5. Producción de la coca con fines de uso ilícito en territorios nasa .....	65
3.6. Factores que generaron transformaciones en la dimensión económica, sociopolítica, de salud, alimentación e identidad del pueblo nasa .....	68
3.7. El ritual y la transformación de la relación nasa/naturaleza .....	72

3.8. Posconflicto y sustitución de cultivos de coca .....	73
<b>Capítulo 4</b> .....	76
<b>Metodología desde la etnografía visual y producción audiovisual colaborativa</b> .....	76
4.1. Ciclo de socialización y alcances de la investigación colaborativa .....	76
4.2. Ciclo la observación participante y etnografía visual.....	78
4.3. Ciclo de construcción colectiva de visualidad.....	79
4.4. Ciclo de la experiencia sensorial: el ritual del mambeo y la producción de imágenes .	87
4.5. Producción final documental <i>Uma ěsh (mama coca) entre el ritual y la mercancía</i> ....	91
<b>Conclusiones</b> .....	95
<b>Lista de referencias</b> .....	98

## Ilustraciones

Figura 1.1. Mapa del departamento del Putumayo.....	10
Figura 1.2. Marcos Acue, the wala de la comunidad Arizona .....	13
Figura 1.3. Guardia Indígena de la comunidad Selva Hermosa.....	14
Figura 1.4. Û'jneh (hongo de monte o cayamba).....	19
Figura 1.5. Niña nasa en la Asamblea de Gobernadores en el resguardo El Descanso ..	22
Figura 2.1. Bloques petroleros en territorios nasa del Putumayo.....	31
Figura 2.2. Familia nasa sobre puente de río Conejo, Orito.....	33
Figura 3.1. Planta de coca.....	52
Figura 3.2. Camayo y su familia .....	54
Figura 3.3. Espacio donde se hace ritual del mambeo .....	56
Figura 3.4. Ritual de protección territorial en el resguardo de Orito .....	57
Figura 3.5. Mujeres nasa preparando alimentos en la Asamblea de Gobernadores.....	69
Figura 4.1. Toma de la entrevista con el the wala.....	80
Figura 4.2. Taller de storyboard en el Colegio Intercultural Resguardo Alpes Orientales	83
Figura 4.3. Preparando vestuario y maquillaje para el rodaje en el Resguardo Alpes Orientales .....	84
Figura 4.4. Escena de mineros y comuneros en disputa, Resguardo Alpes Orientales...	85
Figura 4.5. Rodaje de película en el Resguardo Alpes Orientales .....	85
Figura 4.6. Escena de niño nasa en el camino filmada en el Resguardo Alpes Orientales	87
Figura 4.7. Observando el material en el Colegio Intercultural Resguardo Alpes Orientales .....	87
Figura 4.8. Proceso de filmación del documental en el Resguardo Alpes Orientales.....	93
Figura 4.9. Rodaje escena de mineros con estudiantes del Resguardo Alpes Orientales.....	94

## Agradecimientos

Este trabajo de investigación fue posible gracias al apoyo de un buen número de personas que con su generosidad y confianza aportaron para que llegue a buen término este proyecto. En primer lugar, agradecer a los espíritus de *uma kiwe*, *uma ěsh*, en quienes creo profundamente y sin su presencia no hubiese ganado la fuerza para finalizar esta investigación.

A mi familia por el apoyo y amor incondicional que se manifestó durante estos dos años de maestría. A la consejería del pueblo nasa del Putumayo, que aportaron con la logística del trabajo de campo. A la profesora Blanca Becoche del resguardo de los Alpes, el *the wala* Jesús Camayo y sus familias que me acogieron en su casa con grandiosa hospitalidad y confianza.

A la guardia indígena y demás autoridades, gobernadores del pueblo nasa en el Putumayo, por el apoyo en las entrevistas y los diálogos de campo, las experiencias compartidas, muchas de ellas de gran sabiduría.

A mi asesora María Fernanda Troya, quien tuvo la paciencia, dedicación y receptividad para comprender mi proceso de aprendizaje y apoyar el camino de esta investigación.

A mis grandes amigos, John Betancourt y Ana Constanza Rojas, por dedicar buenas horas de trabajo a leer y aportar en esta investigación.

A las hermanas misioneras de la Inmaculada Concepción sede Putumayo, por su maravillosa acogida y amistad, durante mi estancia en el Putumayo.

A mis amistades en Quito, Amaru Maldonado, Pamela Boezio, Pilar, Vilma y Luisa Gordon, por su hospitalidad y apoyo en las largas estancias en la ciudad.

## **Introducción**

Desde el año 2010 tuve la oportunidad de participar en algunos encuentros con comunidades del pueblo nasa en el departamento del Cauca, donde se discutía el tema de la territorialidad y las problemáticas minero-energéticas que estaban afectando los territorios nasa y de otras comunidades étnicas. Tiempo después, en 2013, me vinculé a una organización de derechos humanos como acompañante de comunidades campesinas e indígenas que afirman sus derechos a la vida y permanencia en el territorio, en el departamento del Putumayo, uno de los más golpeados por el conflicto y que se encuentra en la frontera con Ecuador y Perú.

Desde ese espacio, junto con otros colegas, realizamos salidas de campo para el acompañamiento a estas comunidades indígenas y campesinas que habían sido afectadas por el conflicto armado colombiano y por el avance de la industria minero-energética en la Amazonía colombiana. A partir de ese momento y luego de mi salida de la organización, se generaron lazos de confianza y amistad con algunos comuneros<sup>1</sup> nasa, que ayudaron a propiciar el camino para esta investigación, y que se mantienen a pesar de haber salido de la organización.

Teniendo en cuenta esta experiencia, la presente investigación surgió de algunos presupuestos y antecedentes gnoseológicos construidos a través de mi primer acercamiento laboral con el pueblo nasa en el departamento del Putumayo. En ese entonces, en el contexto sociopolítico colombiano estaba en boga el proceso de reparación de víctimas tras la supuesta desmovilización del paramilitarismo y la ola de violencia ejercida por las diferentes fuerzas armadas ilegales y por el Estado. Muchos de los comuneros del pueblo nasa en el bajo Putumayo habían sido afectados por algún tipo de hecho victimizante; algunos fueron desplazados por los paramilitares y/o guerrilla, otros asesinados, amenazados de muerte y otras víctimas de minas antipersonales.

Según el Plan de Salvaguarda de la nación nasa “la mayoría de acciones militares que realizan los grupos armados en Colombia se realizan en territorios de la nación nasa, en el Cauca, Putumayo, Huila, Valle, Meta, Caquetá o Tolima. Y la mayoría de los indígenas asesinados

---

<sup>1</sup> Con ese término se autodefinen los integrantes de algunas comunidades indígenas en Colombia.

por la guerrilla, los paramilitares o los militares, pertenecen a nuestro pueblo” (Equipo Nacional Plan de Salvaguarda 2009, 8).

Por otra parte, como agravante del difícil contexto sociopolítico, las afectaciones por fumigaciones con glifosato, que para entonces se habían iniciado desde el año 2009, transgreden potencialmente los usos y costumbres del pueblo nasa. Para el Gobierno nacional, el valor sagrado de la coca del que hablan los nasa no fue trascendental y las fumigaciones no se hacían esperar, ocasionando graves afectaciones ambientales y sobre todo limitando el uso de la tierra, pues los cultivos de pancoger también eran fumigados indiscriminadamente.

Frente a dichos acontecimientos, en mi labor como acompañante y activista de derechos humanos, realizamos muchas denuncias y seguimiento de acciones jurídicas que se adelantaron desde la organización, hecho que permitía se fueran tejiendo lazos de confianza con las comunidades. Dichas acciones responden a la exigencia y protección de los derechos colectivos e individuales de los comuneros.

Este espacio y tiempo de conocimiento y práctica laboral me permitió generar lazos de comunicación y cercanía con el pueblo nasa, que más tarde dieron paso a conectar nuevamente con algunos cabildos con quienes fue posible llevar a cabo esta investigación, cuya experiencia etnográfica se dio especialmente con algunos cabildos del municipio de Puerto Caicedo en el Cabildo de Selva Hermosa y los Alpes, en Orito con el Cabildo nasa *tkuymatewesx*, en Puerto Umbría con el Cabildo de San Luis, en Puerto Guzmán en el Cabildo de Aguaditas. El trabajo de campo se realizó durante los meses de febrero, marzo, abril y junio de 2018.

El objetivo central de esta investigación es generar un acercamiento a la realidad, comprender las transformaciones que han ido sufriendo las prácticas, dinámicas y ontología del pueblo nasa, principalmente el ritual y la agencia de la coca, y cómo a lo largo del tiempo los nasa han ido respondiendo a los desafíos y riesgos que propone el mundo de la globalización económica.

Esta nueva experiencia con el pueblo nasa significa, entre otras cosas, una forma más cercana de relacionamiento con el sentir nasa, pues en este espacio mi rol ya no es el de activista de derechos, si no de investigadora. Esto conlleva a otros retos donde el cuerpo se convierte en

espacio de investigación, pues para comprender la agencia de la coca y sus implicaciones en la cotidianidad y en los procesos sociopolíticos, es necesario adentrarse en su uso cultural como el ritual, sumergirse en la experiencia del ritual del mambeo y conectarse con la experiencia sensorial que propone. Sin esta disposición sería difícil comprender cuál es la agencia de la planta de coca en la cotidianidad del hombre y mujer nasa, pero sobre todo cuál es el papel de *ẽsh* (espíritu de la coca) en los procesos de defensa territorial y en la transformación de las dinámicas, prácticas, usos y costumbres del pueblo nasa en el Bajo Putumayo.

El primer capítulo de esta investigación se inclina hacia la búsqueda de indicios que llevan al lector a encontrar los orígenes de la presencia del pueblo nasa en el territorio del Putumayo. A partir de testimonios de los abuelos nasa trato de acercarme a la historia de la llegada de la nasa a territorio amazónico y aunque todavía no hay precisión sobre el arribo de las primeras familias al Putumayo, algunos testimonios nos dan una idea aproximada de cómo fue su proceso migratorio desde tierras caucanas. Otro de los puntos tratados en este capítulo es la organización del pueblo nasa y un acercamiento hacia su ontología.

En el segundo capítulo realizo un pequeño recorrido histórico sobre el contexto extractivista que ha sufrido la Amazonía y específicamente el Putumayo, por ser una zona geoestratégica para la economía del país, ya que tiene sus propias características en las dinámicas económicas. Esto con el fin de entender las transformaciones ambientales que ha sufrido este territorio. Esto nos ayuda a comprender, históricamente, cuáles son las implicaciones de las economías extractivas en los últimos 200 años para los pueblos indígenas de la Amazonía, y cómo esta historia atraviesa la pervivencia del pueblo nasa en el Putumayo. Además, hago una revisión un poco más profunda sobre la economía extractiva del petróleo, específicamente en territorios nasa, con un caso puntual en los municipios Orito y Puerto Caicedo.

Luego de esta revisión panorámica sobre el contexto territorial y de las economías extractivas, la investigación se encamina en el tercer capítulo hacia el significado que el hombre y la mujer nasa le otorgan a la coca y concretamente a la práctica del ritual del mambeo de coca. También llevo a cabo un recorrido etnográfico sobre este ritual para ilustrar cómo desde ahí se gestan las luchas de protección territorial, ahondando en el imaginario que tienen los comuneros sobre la coca, pero también mostrando cuál es la realidad que viven en la

cotidianidad a partir de la mercantilización de la hoja de coca con fines ilícitos, y cómo esta economía ha transformado las prácticas, usos, costumbres y ontología del pueblo nasa.

Finalmente, en el cuarto capítulo elaboro la reflexión desde el trabajo metodológico, articulado al acercamiento sobre cómo este ritual se convierte en un sistema de conocimiento capaz de producir imágenes. La narrativa va dirigida a partir de la experiencia ritual y cómo desde ahí la experiencia misma se convierte en un sistema capaz de producir imágenes mentales en relación con los cuerpos de los que participan en el ritual, pero también en relación con los seres no humanos que habitan el territorio.

En este mismo capítulo narro mi experiencia en el ejercicio etnográfico en uno de los cabildos, que me condujo a un ejercicio creativo de producción de imágenes audiovisuales elaboradas desde la colectividad. Este ejercicio permite, a su vez, evidenciar cómo se autorepresentan algunos comuneros nasa en relación con su territorio e identidad, sobre todo en la población más joven, quienes, a partir de la elaboración de pequeños cortos documentales logran generar un diálogo entre la forma en que se ven y se representan. Este trabajo audiovisual permitió entre otras cosas desarrollar una metodología participativa en la que se pudo experimentar que las investigaciones colaborativas y la producción audiovisual colectiva son posibles, aún con mínimos recursos tecnológicos y presupuestales.

En cuanto al proceso metodológico, es necesario resaltar algunos puntos importantes que se fueron desarrollando en el transcurso de esta investigación: en el primero voy a referirme al tiempo, ya que la metodología estuvo orientada hacia los ciclos del tiempo del pueblo nasa, para quienes el tiempo corresponde a un ciclo lunar. Es por ello que el tiempo para esta etnia está encaminado hacia las fases de la luna y su relación con la tierra. En esa medida se hablaba del tiempo de la siembra, el tiempo de la cosecha, el tiempo del cucarrón. Entonces la naturaleza se manifiesta a través de estos diversos ciclos o tiempos. “El tiempo nasa avanza en forma espiral, va circulando y avanza la vida, no es lineal porque nada está definido todo está acorde a la armonía de la naturaleza y gira hacia este mismo entorno” (Luis Ulcué, comunero nasa, en conversación con la autora, Putumayo, diciembre de 2017).

Entonces, según las palabras del comunero nasa, los ciclos de la luna inciden en la temporalidad de la vida cotidiana de este pueblo. Es por ello que esta metodología se aborda desde el concepto de ciclos, pues es una investigación que, así como lo enuncia mi

interlocutor, avanza de forma espiral o cíclica, partiendo del movimiento temporal de los ritmos del pueblo nasa y termina en un mismo punto de inicio, en el cual se ven materializadas desde la retórica y la producción audiovisual algunos acercamientos a la comprensión de la ontología de esta comunidad.

Dentro de la observación participante se acompañó a las comunidades y especialmente al médico tradicional nasa en las distintas actividades comunitarias y organizativas que se dieron durante el trabajo de campo. Tuve la posibilidad de participar en asambleas, posicionamiento de gobernadores y rituales de armonización. En esta fase se hicieron algunos registros audiovisuales con el fin de recolectar material documental para el video final.

Se llevó un diario de campo y algunas entrevistas en algunos casos, siendo necesario el acompañamiento y la guía del mayor, *kiwe the* o *the wala* (todos equivalen al mismo significado de médico tradicional) que desde el primer día de campo sugirió hacer un ritual de mambeo y armonización para que el trabajo llegara a buen término. Por otro lado, el *kiwe the* dio la posibilidad de acompañarlo en algunas de sus actividades cotidianas y en recorridos que hizo con sus nietos para la recolección de plantas medicinales. La idea de este ejercicio etnográfico fue acercarme a la práctica de la medicina un poco más en detalle, con el fin de comprender las prácticas espirituales alrededor de la coca, su uso y cómo opera al interior de la cosmología del pueblo nasa en la vida cotidiana y en la configuración de la defensa territorial.

El ejercicio etnográfico en los recorridos con el mayor me permitió adentrarme en la metodología experimental, que solo pude trabajar implícitamente a través del cuerpo. Ello me permitió comprender el mundo nasa a través del mambeo de coca, donde toman parte todos los seres no humanos habitantes de la naturaleza. En el ejercicio del ritual se evidencia de qué manera los mayores entran en comunicación con los cuerpos de los comuneros que participan del ritual: leen las señales de la naturaleza mientras mambean la coca, y entran en conexión con los *nej okexa* “w” (espíritus de la naturaleza), creando así todo un sistema de conocimiento.

## **Capítulo 1**

### **El pueblo nasa en el territorio amazónico**

#### **1.1. Investigaciones sobre el pueblo nasa**

Existen varias investigaciones sobre el pueblo nasa, realizadas por antropólogos extranjeros, algunos colombianos y por intelectuales nasa, cuyos focos de investigación se han centrado principalmente en el departamento del Cauca, considerado como una de las regiones de asentamiento originario de este pueblo. Sin embargo, en otros departamentos donde habitan familias nasa, existen muy pocas investigaciones sobre ellos. Por ejemplo, no hay estudios que traten el rumbo que tomaron estas comunidades desplazadas por los efectos de la naturaleza como la avalancha en Tierradentro, de la que hablaremos más adelante, pero también por las condiciones sociopolíticas de los años 40 al 60 del siglo pasado.

Dichas comunidades que se desplazaron desde ese entonces se han invisibilizado pues no existen investigaciones que den lugar o cuenta del futuro que tuvieron estos grupos de familias nasa que sufrieron las migraciones y que desde entonces habitan otros territorios del país. Una de las antropólogas que más estudios ha realizado sobre el pueblo nasa y que centra sus investigaciones en Tierradentro es Joanne Rappaport. Esta antropóloga lleva a cabo investigaciones de forma colaborativa, teniendo en cuenta los puntos de vista y la palabra de los intelectuales nasa con quienes escribe conjuntamente.

Entre los intelectuales nasa del Cauca, resalto la figura de Gustavo Ulcué, quien ha producido algunos escritos sobre su pueblo, especialmente en el tema de la comunicación. Existen algunas tesis de maestría, por ejemplo, la de Carlos Mauricio Calpa, titulada “Discursos y prácticas de desarrollo alternativo: el proyecto NASA frente al laboratorio de paz, municipio de Toribio, departamento del Cauca-Colombia”. En este trabajo el autor problematiza el concepto de desarrollo y cómo a través de esta noción se tejen alternativas propias locales y otras institucionales que buscan el buen vivir de las comunidades del pueblo nasa en el municipio de Toribio. El autor busca poner en diálogo dos experiencias de economía y encontrar sus puntos de divergencia y contradicciones frente a la concepción de desarrollo.

Por otro lado, está la Tesis de maestría de Juan Pablo Galeano: “El video y la lucha político-social del pueblo nasa: intervenir la realidad a través de la apropiación y el uso de tecnologías de la comunicación”, este es un trabajo que busca visibilizar cómo las comunidades del

pueblo nasa del Cauca, han utilizado los diferentes dispositivos y tecnologías de medios de comunicación de masas para poner en evidencia sus luchas sociales, políticas y ambientales.

Se encuentra la Tesis de maestría de María del Carmen Muñoz Millán, titulada “Mujeres nasa: tejedoras de vida y de resistencia”, esta es una investigación que propone un análisis a partir de la participación e incidencia política que las mujeres nasa han logrado al interior de la organización social indígena del Cauca.

Como anteriormente se mencionó, todos los trabajos existentes sobre el pueblo nasa, están focalizados en las poblaciones del departamento del Cauca, para los migrantes del pueblo nasa que están radicados en otros departamentos, hay algunas notas de prensa, crónicas periodísticas y algunos informes de organizaciones defensoras de derechos humanos visibilizando y denunciando el contexto sociopolítico, pero no existen estudios rigurosos, ni académicos sobre su historia, ni su ontología. Es por ello que se hace pertinente esta investigación, pues aporta a la construcción de memorias que recogen su historia y cómo se han ido adaptando a las transformaciones causadas por la violencia socio política colombiana, y la economía global del mercado, quizás asociada a la primera.

## **1.2. Llegada del pueblo nasa al territorio del Putumayo**

Según testimonios de los abuelos nasa la llegada de las primeras comunidades al departamento del Putumayo se dio entre las décadas de los 40 y los 70. La expansión del pueblo nasa hacia tierras amazónicas fue producto de los desplazamientos causados por la violencia política que se vivía en el país entre los partidos liberal y conservador.

Con el auge y la bonanza de las tierras fértiles existentes por estos tiempos en el Putumayo migrantes del interior del país llegaban desde diferentes departamentos con el fin de obtener tierras aptas para cultivar. Entre ellos se encontraban familias del pueblo nasa que estaban en búsqueda de tierras y quienes posteriormente establecieron comunidades con la intención de no perder sus usos y costumbres.

Pues en Cauca ya no había donde trabajar más. Entonces, como el cuñado que se llamaba Peregrino Yunda, él fue el que me trajo a trabajar aquí en el Putumayo, porque en el Cauca ya que no tenía sino 4 hectáreas, siembra yuca, siembra plátano, siembra café no había donde sembrar más, entonces el cuñado que llegaba de acá del Putumayo al Cauca dijo: “No cuñado

vamos allá tengo tierra pa' vender y trabajar", dijo, pero yo estaba aburrido porque en Cauca no se podía trabajar tranquilo. Me aburrí yo trabajando para otros no más y para uno nada (Marcos Acue, médico tradicional, en conversación con la autora, Putumayo, junio del 2018).

Según testimonio del Marcos Acue, uno de los primeros habitantes que llegó a tierras Putumayenses, esto sucedió en el año de 1967. Como lo indica en la conversación Marcos, llegó en búsqueda de tierra para la siembra, pues una de las razones por las que no tenía tierra en Cauca era porque estas le pertenecían a los hacendados y el pueblo nasa tenía que trabajar para ellos, aunque en tiempo atrás esas tierras fueron suyas. A esto de trabajar gratis para el hacendado para poder estar en su tierra se le llama terraje, fue esta una de las causas por la que muchas familias salieron en busca de nuevas tierras. En efecto esta situación fue la que dio vida a la necesidad de organizarse para defender, reclamar derechos, recuperar la tierra.

Así muchos migrantes del pueblo nasa fueron desplazándose desde del norte del Cauca, y se fueron expandiendo a lo largo del bajo Putumayo.

Primero viví en vergel 21 y como 30 años viviendo acá. Ya estoy viviendo cómo 51 años acá. Llegué como de 25 años acá y ahorita ya tengo 78. Cuando yo me vine todo era pura montaña virgen, acá abajo que yo compré al dueño de la finca tenía una rastrojera era una hectárea no más, esa rastrojera que tenía como 5 colinos de banano y platanito no más había tenido. Después limpiamos el cañero y después trajimos semillas de chiro, yuca y después sembrando y al año y medio la yuca ya estaba (Marcos Acue médico tradicional o *kiwe the*, en conversación con la autora, Putumayo, junio del 2018).

Para el pueblo nasa, estas tierras fueron fuente de riqueza, pues todo lo que se sembraba se daba, y la vocación del pueblo nasa en ese entonces se inclinaba por la agricultura. Más tarde y desde aquel entonces siguieron llegando familias enteras de migrantes, en búsqueda de mejores tierras para la pervivencia de su pueblo.

En el año 93 el 23 de agosto llegué aquí al departamento del Putumayo, yo llegué en visita de mi familia y pues [...] ya que por acá hablaban que el Putumayo era un territorio rico en muchas cosas, muy agradable muy amañador, entonces pues decidimos venir acá al Putumayo con mi familia y mi esposa a visitar a la familia y de ahí nos quedamos, desde ese tiempo acá en el resguardo. En el año 93 el cuando yo llegué el resguardo *kiwnas çxhab* se había fundado

el 19 de abril de 1993 se había conformado como cabildo (Sécue, comunero y gobernador, en conversación con la autora, Puerto Umbría, abril del 2018).

Según algunos habitantes de los resguardos nasa en el bajo Putumayo, las migraciones de comuneros nasa que llegaron a este territorio en el año de 1993 fueron producto del desastre natural provocado por la avalancha que se produjo en el nevado del Ruiz, que afectó gran parte de territorio nasa en Tierradentro Cauca. Esto produjo nuevos desplazamientos del pueblo nasa hacia el suroccidente del país. Al respecto Joanne Rappaport, antropóloga consagrada al estudio del pueblo nasa del Cauca en los años 80 y 90 menciona dicho desplazamiento:

El 6 de junio de 1994 un terremoto de 6.3 en la escala de Richter, seguido por una serie de avalanchas, destruyó a Tierradentro Cauca, matando a más de mil personas, desplazando al 20 % de la población del municipio de Páez, y destruyendo a 40 000 hectáreas de tierra habitada, en su mayor parte, por indígenas nasa (Rappaport y Gow 1997, 361).

Dicho desplazamiento también responde a las difíciles condiciones de vida que para entonces se agudizaba con la escasez de territorios aptos para los cultivos de pancoger que se sembraban en Tierradentro y que no se producían en cualquier territorio donde se reubicaran. Las tierras que escogieran deberían estar aptas para la productividad agrícola, para el surtimiento de aguas y tener el clima que les permitiría seguir su cotidianidad como lo hacían en Tierradentro. Aunque no todas las comunidades que buscaron reasentamientos contaron con la misma suerte.

Otras comunidades cuyas tierras fueron totalmente destruidas como, por ejemplo, Toez, con sus ciento cincuenta familias reasentadas en el municipio de Caloto, Cauca, están reasentadas en territorios elegidos por ellos mismos en climas radicalmente distintos a los de su tierra natal (Rappaport y Gow 1997, 365).

Es entonces cuando el pueblo nasa se expande a diversos departamentos del país, entre ellos Huila, Caquetá, Nariño y Putumayo, siendo este último uno de los que más habitantes nasa tiene, a lo largo de todo el medio y bajo Putumayo. El territorio amazónico, aunque difiere de manera exponencial del territorio caucano, provee a los nasa de suficiente terreno para

expandir su pueblo y brindarle lo necesario, pues sus tierras fértiles y de espesa vegetación les proveían de alimentos, agua y de buen material maderero para la construcción de sus casas.

Este breve acercamiento a la historia de la llegada del pueblo nasa al territorio del Putumayo da cuenta de un desplazamiento demográfico. Sin embargo, en las discusiones del pueblo nasa con otras etnias este es un tema de álgido debate, pues algunas autoridades nasa argumentan que, desde tiempos milenarios, mucho antes de que existan las fronteras el territorio del Putumayo les pertenecía y más aún en el inicio de la creación del Estado nación colombiano, esta parte del país hizo parte del territorio caucano.

### 1.3. Territorios habitados por el pueblo nasa

El pueblo nasa está ubicado en más de cinco departamentos del territorio colombiano, entre ellos Huila, Tolima, Cauca, Caquetá, Nariño y Putumayo. En la zona sur occidente del departamento del Putumayo se encuentran 38 comunidades nasa a lo largo del medio y bajo Putumayo en los municipios de Mocoa, Villagarzón, Puerto Guzmán, Puerto Caicedo, Orito, Puerto Asís; en la Baja Bota Caucana, en el municipio de Piamonte y en el corregimiento de Jardines de Sucumbíos en el municipio de Ipiales, departamento de Nariño.



Figura 1.1. Mapa del departamento del Putumayo  
Fuente: Agencia Nacional de Hidrocarburos (2014).

El departamento del Putumayo está ubicado al suroccidente de Colombia. Su población sobrepasa los 322 681 habitantes: 148 711 habitan en zonas urbanas y 173 970 en zonas rurales. Cuenta con una población indígena de 51 700 personas, distribuidas en 12 pueblos étnicos y su territorio es de 24885 km<sup>2</sup>. Limita al norte con Caquetá, por el oriente con el Amazonas, al sur con la República de Ecuador y Perú, al occidente con los departamentos del Cauca, Caquetá en el norte, y los ríos Putumayo y San Miguel en el sur. (Bello Albarracín y Cancimance López 2010, 19).

En la actualidad, las comunidades viven de la agricultura, la ganadería y los cultivos de pancoger, incluido el cultivo de la coca; algunos comuneros viven de la pequeña ganadería, otros aún son cazadores. Sus espacios de vivienda por lo general están contruidos de casas en madera, siempre ubicadas en grupos, donde se conforman los cabildos. Las familias del pueblo nasa son numerosas, compuesta por papá, mamá y por lo general no menos de dos hijos, en la mayoría de las familias los adultos mayores o abuelos viven en casas separadas de sus hijos. Su dieta alimentaria está constituida principalmente de maíz, chiro, yuca, pescado, carnes de cerdo y vaca. Existe una pequeña proporción de comuneros dedicados a la minería.

#### **1.4. Organización política del pueblo nasa**

Como parte del trabajo etnográfico y gracias a mi experiencia anterior a esta investigación, pude identificar que la estructura organizativa del pueblo nasa en el Putumayo está constituida en una organización madre llamada Asociación Consejo Regional del Pueblo Nasa del Putumayo *kwe sx ksxa "w"* ("nuestros sueños" en lengua nasa yuwe).

El principal objetivo de esta organización es el velar por el cumplimiento por parte del Estado en materia de derechos humanos, además es una organización horizontal desde donde se lucha por la reivindicación de los derechos sociales, políticos y colectivos. Una de las principales tareas que tiene es el registro de sus cabildos, la constitución, ampliación y saneamiento de resguardos en el marco de la Ley 160/1994 que avala la conformación de resguardos indígenas como figura territorial autónoma.

#### **1.4.1. La consejería**

Es la Asociación Consejo Regional del Pueblo Nasa del Putumayo (*kwe'sx ksxa'w*), es el ente especial que opera como centro de acciones organizativas del pueblo nasa. Desde aquí se operan las asambleas generales de gobernadores y consejos extraordinarios que pueden surgir en la cotidianidad. Como principal representante está el consejero mayor, quien encabeza y orienta la organización del pueblo nasa. Cabe señalar que las decisiones generales se toman en colectividad con voto representativo de los gobernadores de cada resguardo. Esta en su estructura tiene áreas de trabajo, habiendo un/a consejero/a por cada una de ellas, quienes son elegidos en asamblea general por periodo de tres años, donde debe haber por acuerdo interno un representante por cada municipio.

#### **1.4.2. Los médicos tradicionales, *the wala o kiwe the***

Su participación es determinante en la toma de decisiones políticas y organizativas. Ellos a través de la espiritualidad y la medicina de la coca entre otras plantas, pueden determinar los pasos a seguir en situaciones específicas. Entonces el papel del *kiwe the* en la interlocución con los seres espirituales *nej o kexa "w"* (espíritus de la naturaleza en lengua nasayuwe) es fundamental a la hora de construir propuestas para la defensa del territorio, como ya veremos más adelante. Entre otras tareas de los *kiwe the* está el cuidado de la salud de los comuneros, existen algunos médicos tradicionales que cumplen el papel de parteros.

Cabe señalar que, en la práctica de la medicina tradicional, las mujeres también son *the wala o kiwe the* y al igual que los hombres cumplen las mismas tareas de la medicina tradicional en sus comunidades, sin embargo, es menor el número de mujeres que hombres en el ejercicio de esta labor.



Figura 1.2. Marcos Acue, *the wala* de la comunidad Arizona  
Fuente: Trabajo de campo, comunidad Arizona, marzo de 2018.

### 1.4.3. Los gobernadores

Son la mayor autoridad dentro del cabildo. Entre sus funciones está participar en las asambleas de la consejería, estar pendientes de las actividades comunales como mingas, reuniones y demás actividades que se preparen en el cabildo, generar espacios de diálogo entre los integrantes del cabildo y propiciar espacios de fomento de las prácticas, usos y costumbres de su pueblo. Otras de las tareas del gobernador es gestionar los recursos en las administraciones locales y ante organizaciones no gubernamentales (ONG). En los últimos años la participación de mujeres en los espacios de gobernadoras ha ido creciendo. Sin embargo, en una de las asambleas<sup>2</sup> de gobernadores en la cual tuve oportunidad de hacer observación participante, un grupo de mujeres mencionaba que, si bien han logrado ganar cargos de gobernadores y de los demás roles dentro de los cabildos, su voz aún se ve relegada dentro de las asambleas generales y en los espacios de toma de decisiones.

### 1.4.4. El cabildo indígena

El cabildo es la estructura político organizativa de la comunidad indígena, cuyos integrantes son elegidos por la asamblea, siendo su representante el gobernador, seguido de secretario,

---

<sup>2</sup> Asamblea General de Gobernadores realizada en el resguardo de San Luis Alto Picudito en el mes de marzo de 2018.

tesorero y vocal. El tesorero es encargado de llevar las cuentas y administrar los recursos del cabildo; mientras que el vocal es encargado de participar en asambleas cuando el gobernador no puede participar. El secretario es quien lleva notas, apuntes y actas de las asambleas, junta de gobernadores y de todos los eventos que se den en el cabildo.

#### **1.4.5. Guardia Indígena o *Kiwe Thegnsa***

“Gracias al proceso que lleva el consejo regional indígena del Putumayo *Kwes 'x Ksxa 'w* se ha logrado motivar a la comunidad para conformar la guardia indígena quien tiene la tarea de brindar control territorial” (Equipo Nacional Plan de Salvaguarda 2009, 107). La Guardia Indígena está conformada por un grupo de hombres y mujeres responsables del cuidado del territorio, a quienes se les asigna también la seguridad en los eventos, marchas, asambleas.

Dentro de mi trabajo de campo pude observar que este grupo de personas tiene como responsabilidad hacer turnos de vigilancia, para resguardar y mantener la protección de los demás cabildantes. Los turnos que deben cumplir la guardia incluidas horas de la noche y madrugada. Por lo general, están muy atentos a quienes se embriaguen y no cumplan con sus responsabilidades incluidos los consejeros y gobernadores quienes tienen el deber de dar el ejemplo como autoridades mayores.



Figura 1.3. Guardia Indígena de la comunidad Selva Hermosa  
Fuente: Trabajo de campo, comunidad Selva Hermosa, marzo de 2018.

Por otro lado, la Guardia Indígena se encarga de mantener el cuidado y control territorial, sobre todo frente a la presencia de grupos armados en la zona. Años atrás, cuando grupos armados iniciaron a sembrar las minas antipersona en los territorios, la guardia se encargó de velar por la seguridad de los cabildantes donde se encontraron estos artefactos explosivos. En muchos resguardos de la zona estas minas antipersona cobraron vidas de varios comuneros.

Antes bien, los esquemas de resistencia a la guerra relativamente eficaces han sido los que las propias comunidades han implementado. Los *Kiwe Thegnsa* (cuidadores del territorio, conocidos como Guardia Indígena), los esquemas colectivos en eventos de desplazamiento para mitigar impactos, el traslado de todo el sistema de gobierno en situaciones de crisis humanitaria a las zonas de refugio, los sistemas de alertas tempranas, el refuerzo espiritual-simbólico por parte de los *the wala* (médicos tradicionales), la movilización para neutralizar acciones de guerra, el diálogo directo con los actores armados, han permitido que el pueblo nasa, no sucumba en un contexto de guerra de elevada intensidad (Equipo Nacional Plan de Salvaguarda 2009, 273).

Este sistema autónomo de cuidado y protección otorga al grupo de guardias la responsabilidad de vigilar muy bien qué personas ingresan a los eventos o asambleas, teniendo en cuenta que en muchos casos militares u otro tipo de actores armados suelen hacer inteligencia al interior de las marchas o asambleas.

### **1.5. Espiritualidad del pueblo nasa *Kwe”sx Ksa”we”sx***

La espiritualidad del pueblo nasa se fundamenta en la ley de origen que para ellos representa el nacimiento sus ancestros. El siguiente mito da cuenta de esta ley:

El pueblo *Jung’wesx* (nasa), como otros pueblos indígenas tienen sus orígenes en la madre tierra, espacio cósmico y cosmogónico. En los primeros tiempos no había tierra, ni gente, solo *Ks’a’w Wala* (gran espíritu). Este espíritu era a la vez masculino y femenino, así se reproducía a sí mismo y, de ahí otros espíritus como *Ekthê’*, (sabio del espacio) el trueno; *T’iwe yase* (nombrador de la tierra); *Weet’ahn* (el que deja las enfermedades en el tiempo); el *Kl’um* (duende que controla el ambiente); el *Daat’i* (espíritu de control social); *Weh’a* (viento dueño de la atmósfera). Estos son los hijos mayores de *Ks’a’wWala* (gran espíritu). Los hijos mayores se reprodujeron y originaron las plantas, los animales, los minerales y crearon a un hijo especial llamado nasa (el hombre). Todos estos espíritus mayores y menores vivían unidos, tenían un solo idioma, el nasa (yuwe) y sabían muchas cosas: cantores, artesanos,

músicos, agricultores, chamanes, consejeros. Antes el *Ks'a'w Wala* vivía con los demás espíritus mayores en una casa grande, los hijos mayores deambulaban por todas partes. Cuando *Ks'a'w Wala* les dijo que tenían que construir su propio hogar, se transformaron en personas e hicieron sus casas en diferentes lugares (ACIN 2019, párr. 4).

En el mito tomado de la página web de educación del pueblo nasa en el Cauca, narra un claro sincretismo con la religión católica, así mismo el pueblo nasa del Putumayo, ve en el fuego a uno de los espíritus principales de su mitología. Según el académico Gustavo Ulcué en el libro *Poéticas de la resistencia* (2015) que agrupa diferentes experiencias en Colombia sobre producciones audiovisuales elaboradas por comunidades indígenas. Al respecto de los espíritus Ulcué menciona lo siguiente

Por eso ofrendamos a los *nej* (espíritus) de *uma kiwe*, a *Tay Sek*, a *Uma A'te*, *al nej nuss men* (espíritu de la lluvia), *al nej wejxa* (espíritu del viento), al fuego, al cóndor, al colibrí, a las semillas de las plantas, a los animales y personas, para se produzca en abundancia, evitando hambrunas y el desequilibrio de la *yat wala*. (Ulcué 2015, 118).

Como resultado de las observaciones de campo puede afirmarse que en el sistema de creencias del pueblo nasa, los espíritus mayores, el espíritu fuego, el trueno y el rayo, orientan la vida de sus comunidades.

El trueno es el papá de nosotros, por eso nosotros le decimos abuelo, el abuelo cuando nos quiera castigar nos castiga, nos da juete, el trueno durísimo, traquea durísimo Camayo, *the wala*, en entrevista con la autora, Puerto Caicedo, marzo de 2018).

Según el hombre y mujer nasa estos espíritus se manifiestan en el ritual y en las asambleas, para los *the wala* como Camayo, cuando el espíritu del trueno se hace presente es el espíritu del sabio que está anunciando problemas y posibles enfrentamientos con actores armados. Esto según el *the wala*, puede ocurrir en medio del ritual cuando en el cielo se ve un relámpago o se ve caer un rayo. El significado de esto según la cosmología del médico tradicional nasa es que existe riesgo de conflictos o de violencia en la comunidad. Esta interpretación depende de la dirección en que se observen caer los rayos o truenos.

Dentro de las dinámicas organizativas del pueblo nasa es costumbre organizar la tulpa o el *sxlapun*<sup>3</sup> en el centro del recinto donde se llevará a cabo el encuentro. Para ello se ubican tres piedras en el centro del espacio y se enciende el fuego, invocando a los espíritus del fuego, del agua, del aire y la tierra. Luego de organizado el *Isxkwe* (fuego) cada cabildante, antes de participar del encuentro, realiza una ofrenda de licor, coca o tabaco.

Estas ofrendas se lanzan sobre las tres piedras donde se enciende el fuego, se vierte sobre ellas licor, chicha y se lanza un puñado de coca. Las piedras significan la familia, el abuelo, la abuela y la descendencia. Esta práctica cada día es menos recurrente en las asambleas; sin embargo, existe un esfuerzo desde la consejería por fortalecer su recuperación.

Los espíritus de los sueños *ksxa w* son oráculos que, también, guían a los integrantes del pueblo nasa, pues para ellos el sueño después del mambeo sea hace más claro. Según los *kiwe the* por ejemplo, cuando no se logra recordar los sueños es porque se está desarmonizado, esto puede obedecer a enfermedades o malos espíritus que molestan a los comuneros.

Vivimos realmente en el espacio que nos ha dejado nuestro *eka the wala* que decimos nuestro más sabio que está en lo más alto, aquí donde estamos y en debajo de la tierra nos enseña tantas cosas, nuestra coca que con ellos, también nos da la salud, si, nos alimentamos de ella, nos enseña también cantidad de cosas que siempre hemos convivido con ellos y nos da la enseñanza que cuando nosotros mambeamos la coca o la mascamos y nos sentamos a meditar... nos orienta y nos vibra nos indica por el camino que debemos andar como un pueblo (Coicue, comunero y gobernador, en conversación con la autora, Puerto Guzmán, febrero de 2018).

## **1.6. Las fuerzas naturales**

Para la espiritualidad del pueblo nasa la guía de los seres no humanos que habitan en el entorno o la naturaleza es vital, el espíritu del agua, del aire, del fuego, del trueno y del rayo son los guías y protectores.

*El Tukanximesa* o sea lo sagrado fue intervenido de una manera muy agresiva por ejemplo todo lo que es sagrado es el territorio, en eso la relacionalidad que tienen las lagunas, los humedales, los animales, las plantas como la canangucha, los cerros, las montañas son

---

<sup>3</sup> Piedra que produce fuego, también se denomina así al fuego u hogueras que se encienden en las asambleas.

sagrados porque allí habitan los diferentes espíritus como el duende que es el que nos armoniza y nos da equilibrio, porque el duende en ese entorno no intervenido sagrado allí encuentra su alimento, en nasa le llamamos *Ū'jneh este Ū'jneh* hace referencia al hongo a la cayamba, si él encuentra el alimento él está contento feliz, por lo tanto los nasa la naturaleza hay alegría armonía por tanto hay equilibrio, pero el desequilibrio llega cuando intervenido por la civilización por las diferentes multinacionales. Lastimosamente el Estado en vez de protegernos como dice el artículo 7 de la Constitución política, está entregando mediante concesiones esos territorios sagrados de los pueblos originarios entre ellos el pueblo nasa y eso nos está llevando al exterminio porque no hay ese respeto, el *kisne* que es ese respeto el guardar esos mandatos hoy en día ya no se aplica por que como hemos sido intervenidos no hay esa fuerza espiritual, esa fortaleza espiritual dentro de la relacionalidad, complementariedad y correspondencia y reciprocidad, se debe desde el territorio (Latín comunero y gobernador, en conversación con la autora, Puerto Guzmán, abril de 2018).

Los diferentes seres de la naturaleza que habitan el entorno se sienten en total armonía cuando el territorio no es intervenido, sin embargo, en la actualidad el territorio del Putumayo está amenazado por diferentes proyectos petroleros y mineros que están en proceso de licencia para explotación. Entonces la relacionalidad, la reciprocidad y la complementariedad que son los principios de la espiritualidad nasa se ven afectados por las economías extractivas; es decir, el sistema de conocimiento basado en la espiritualidad nasa estaría en riesgo de transformarse como ya veremos más adelante.

Los principios culturales el pueblo nasa los traduce de la siguiente manera:

**Relacionalidad:** es el principio fundamental e indica que todo lo que existe en el universo está relacionado. Basados en esta comprensión del mundo los mayores indígenas aconsejan a todos los nasa mantenerse unidos, relacionarse permanentemente como forma de subsistencia.

**Reciprocidad:** principio según el cual cada comunero indígena recibe lo que necesita, pero a la vez debe estar dispuesto a restituir lo obtenido en una próxima oportunidad a cualquier otro miembro de la comunidad.

**Correspondencia:** se puede entender a través del símil con un espejo, donde en correspondencia con el mundo real, es decir, el mundo de abajo, el de los hermanos menores, se refleja el mundo de arriba, donde están los hermanos mayores. Las idealizaciones de los

nasa se inspiran en la creencia de que existe, además de un plano real, otro de las fuerzas espirituales.

**Complementariedad:** a partir de este principio a cada elemento negativo en la naturaleza corresponde uno positivo; a la luna corresponde el sol, al macho corresponde la hembra (Equipo Nacional Plan de Salvaguarda 2009, 275).



Figura 1.4. *Û'jneh* (hongo de monte o cayamba)  
Fuente: Trabajo de campo, Putumayo, abril de 2018.

En los debates antropológicos, encontramos múltiples argumentos y teorías acerca de la relación dicotómica entre hombre naturaleza, entre ellos está el estructuralismo de Levi Strauss, el materialismo cultural de Marvin Harris, la ecología cultural de Julian Steward y de Roy Rappaport. Y las propuestas que rompen con esta dicotomía y que se acercan más a posturas ontológicas, como la antropología ambiental de Descola, el perspectivismo de Eduardo Viveiros de Castro y Eduardo Kohn, las críticas al dualismo platónico que hace Arturo Escobar. Sin embargo, las propuestas que más se acercan a los conceptos de la relación entre el hombre nasa y la naturaleza, podrían analizarse desde este último.

Arturo Escobar analiza la relación entre el ser humano y la naturaleza en el caso de los mamos (médicos tradicionales) de la Sierra Nevada de Santa Marta, y refiere una anécdota para explicarlo.

No sé si recuerdan algo que mencionó al final de su conferencia sobre una conversación que tuvo con un Mamo de la Sierra Nevada de Santa Martha, acerca del concepto de ordenamiento territorial, al preguntarle por este concepto el mamo respondió: “primero ordene el pensamiento y luego ordene el territorio”. Es decir, del pensamiento se pasa al territorio, el pensamiento construye el mundo, conocimiento construye la realidad (Escobar 2005, 145).

Escobar en su aporte refiere a la alocución de un mamo en el marco de una conferencia realizada en Santa Martha y argumenta que para los mamos de la Sierra, “antes de ordenar el territorio es necesario ordenar el pensamiento” (Escobar 2005, 145), entonces la lógica de los pueblos indígenas en relación con la naturaleza difiere a la de occidente, pues para los nasa el territorio es la gran *yat wala* (la gran casa) y esta se ordena en armonía con el pensamiento. Es esta una clara afirmación de la relación interdependiente que se propone desde el pensamiento de los mamos de la Sierra Nevada, que al igual que en la ontología del pueblo nasa, conciben que el pensamiento del hombre no está separado del territorio, y para que exista armonía en el territorio, es necesario tener armonía en el pensamiento de los comuneros. Para ellos esta armonía solo se consigue a través de la conexión con las plantas. En el caso del pueblo nasa solo a través de la coca se logra ordenar el pensamiento y el corazón como ellos lo dicen desde de la ley de origen.

El hombre nasa dentro de su ontología entiende la tierra como ese espacio donde confluyen otros mundos, mundos de seres no humanos que entregan al hombre nasa sabiduría a través de las plantas, por ello no la consideran como un conjunto de recursos territoriales a ordenar, sino más bien ese espacio donde habitan otros seres de los que el hombre nasa hace parte.

La gestión y la administración del territorio desde la concepción nasa, busca preservar el corazón de lo que existe en la *yat wala* (la gran casa), esto significa proteger a los seres que convivimos en familias, en comunidad, organizados mediante el plan de vida (Ulcué 2015, 106).

La administración del territorio como menciona el autor, es una administración en relación al plan de vida que a su vez está guiado por la ley de origen. Es entonces un tejido donde fluctúan los elementos ontológicos del pueblo nasa, que se van adaptando a estructuras más occidentales como el plan de vida con el fin de no perder de vista sus principios identitarios.

En ese sentido, en *yat wala* también habitan esos otros seres que son los espíritus y hacen parte de la construcción de mundo del pueblo nasa. Por tanto, tienen agencia y es desde el conocimiento que transmiten los espíritus en el ritual, desde donde se construye la realidad y las fuerzas contrarias al desarrollismo estatal que los despoja de sus territorios.

Nuestra medicina gira en torno a la coca, esa planta es la que nos permite nosotros comunicarnos con nuestros espíritus, nosotros nos guiamos gracias a los espíritus nosotros a través de la coca, cogemos la coca la mambeamos y cuando estamos mambeando pues sentimos una seña que solo la siente el nasa a través de esa seña es que nosotros nos comunicamos con esos espíritus, con esos seres metafísicos entonces dependiendo de las señas nosotros sabemos si las cosas marchan bien, si marchan mal, si tienen solución por donde hay que buscar solución además esa seña nos va a decir que otras plantas utilizar para subsanar el problema que sea, por ejemplo si yo discuto con un comunero y esa discusión es muy álgida entonces una forma de aplacar es a través de eso, entonces ya el médico me cogerá o nos cogerá por separado o a los dos y nos sienta y nos hace un ritual a través de la coca entonces nos sienta a mascar y eso hace que los ánimos se calmen (Baltasar, comunero nasa, en conversación con la autora, Orito, marzo de 2018).

### **1.7. Plan de Salvaguarda: un acercamiento hacia el sueño del pueblo nasa**

El Plan de Salvaguarda es una medida de protección en favor de los pueblos indígenas de Colombia que ordenó la Corte Constitucional en el año 2009 al expresidente Álvaro Uribe Vélez y que le exigió elaborar una estrategia de amparo para las comunidades indígenas, puesto que existía abandono estatal en los territorios étnicos. Este plan busca resarcir los derechos vulnerados en los últimos 60 años de conflicto armado que había sufrido el pueblo nasa y los diferentes pueblos indígenas del territorio colombiano.



Figura 1.5. Niña nasa en la Asamblea de Gobernadores en el resguardo El Descanso  
Fuente: Trabajo de campo, Puerto Guzmán, marzo de 2018.

Esta estrategia de defensa se da gracias a que la Corte Suprema de Justicia aceptó la pertinencia de los reclamos de los comuneros realizados a través de tutelas y acciones populares. Estos reclamos denunciaban la inoperancia de la institucionalidad y la falta de respuestas concretas a las necesidades de las comunidades en materia de condiciones de vida digna, vías terrestres, deficiencias en la salud, en la educación y en general en el acceso a derechos básicos.

Al principio le daba plazos al gobierno, le solicitaba más información, lo llamaba. Pero fue inútil. El gobierno de Uribe Vélez estaba dispuesto a irrespetar a la justicia. Después de varios regaños y advertencias, la corte constitucional sacó una orden más explícita: el Auto 004 del 2009 donde le dijo al gobierno cumpla con lo ordenado en la SCC T-025/2004 (Equipo Nacional Plan de Salvaguarda 2009, 9).

La SCC T-025/2004 busca establecer garantías para el goce de derechos de las víctimas del conflicto y especialmente a la población desplazada que en su mayoría eran minorías étnicas y población vulnerable, niños, mujeres madres cabeza de familia, etc. Además de velar porque los gobiernos de turno asignen valores presupuestales para la reparación y protección de las

víctimas. Sin embargo, esto no se cumplió a cabalidad ni tuvo la trascendencia que merecía, así pues, la corte ordenó hacer cumplir el desacato de la sentencia y ordenó lo siguiente:

Diseñar e implementar planes de salvaguarda e implementar un programa de garantía de los derechos de los pueblos indígenas afectados por el desplazamiento forzado. Formular e implementar planes de salvaguarda étnica ante el conflicto armado y desplazamiento forzados para los 34 pueblos indígenas en riesgo. Uno de esos planes, es el plan del pueblo nasa (Equipo Nacional Plan de Salvaguarda 2009, 9).

En ese momento se diseña el Plan de Salvaguarda de la nación nasa, donde se encuentran los mínimos de garantías para evitar nuevos desplazamientos, protección de la población ya desplazada, prevención de la desaparición de los pueblos indígenas, protección de los territorios estén o no conformados como resguardos, en este caso el pueblo nasa.

En el desarrollo de este plan el pueblo nasa hace una breve reseña histórica de cómo cada uno de los territorios se fueron poblando a lo largo del territorio nacional, cuáles han sido las afectaciones del conflicto armado y cómo desde la época de la colonia han tenido que resistir para mantener vivas sus costumbres.

Respecto al Plan de Salvaguarda un comunero de aproximadamente 52 años que en la investigación lo llamaré Latín, en una asamblea desarrollada en el resguardo de Aguaditas municipio de Puerto Guzmán donde se discutía sobre los planes de desarrollo con enfoque territorial, comentó lo siguiente:

Después de la SCC T-025/2004 salió el auto 004, ¿qué se ha avanzado con el Plan de Salvaguarda?, ¿qué han cumplido de eso?, ahora sale el nuevo decreto será que van a cumplir? eso es lo que nos tiene en duda. ¿Tiene más peso el Decreto Ley 893 a la sentencia o cómo es? Será que ahora sí va a ver voluntad, eso es lo que nos tiene masticando. La SCC T-025/2004 y el auto 004 es claro, eso como pueblo nos tiene masticando. (Latín, comunero y gobernador, en asamblea de gobernadores, Puerto Guzmán, febrero de 2018).

Para el pueblo nasa este plan significaría la adopción de medidas de protección y garantías de seguridad que eviten daños irreparables como los ya ocurridos en el marco del conflicto armado. Pero el Estado colombiano ha sido negligente en la puesta en marcha del proceso de ejecución del Plan de Salvaguarda. A la fecha de esta investigación el Plan de Salvaguarda

aún no está formalizado por la institucionalidad, ni se ha convertido en planes, programas y proyectos concretos como debería ser para minimizar los riesgos, amenazas y vulnerabilidades. El Plan de Salvaguarda de la nación nasa fue de los últimos en formularse, si bien ya está proyectado a largo plazo aún no se han asignado los recursos presupuestales que permita el desarrollo efectivo del mismo.

Luego de esta breve revisión histórica sobre la llegada del pueblo nasa al Putumayo y sus estructuras organizativas, es necesario hacer un contexto socio económico para entender históricamente cuales han sido los conflictos geopolíticos a los que se ha visto expuesto en los últimos 40 años y cuales han sido sus implicaciones en la transformación de sus prácticas, usos y costumbres y medios de vida.

## Capítulo 2

### Economías extractivas en el Putumayo

#### 2.1. Breve reseña histórica del contexto extractivista en el Putumayo, puerta de la Amazonía colombiana

Para comprender un poco la problemática socioambiental en la que se encuentra el territorio nasa es preciso hacer una breve revisión del extractivismo en la Amazonía colombiana, más específicamente en la región del Putumayo, con el fin de entender con profundidad el grado de afectación y riesgo en el que se encuentra actualmente este territorio, y con él la identidad y la cosmología de los pueblos que han logrado resistir a la historia de colonización y al saqueo sufrido en los últimos siglos. Para explicitar esto podríamos empezar por la historia de la explotación de la quina,<sup>4</sup> pasando por la industria de explotación cauchera, la explotación de madera, pieles animales, la explotación de petróleo y minerales, como también la siembra de cultivos de coca con fines de uso ilícito que en la actualidad aún se encuentran en auge.

Históricamente en el Putumayo, puerta de entrada a la Amazonía colombiana, diferentes grupos indígenas, mestizos y colonos han vivido entre disputas por el territorio en relación con las economías extractivas implementadas arbitrariamente desde las políticas desarrollistas. Estas actividades han propiciado apogeos económicos de diversa índole como, por ejemplo, hacia finales del siglo XIX (1874) en territorio selvático y en fronteras con Putumayo se dio, el apogeo de la quina.

La relativa “tranquilidad” de la región se vio afectada por la “fiebre de la quina”, que desde 1850 a 1882 se apoderó de diversas regiones de Colombia. En 1878, la Casa Elías Reyes y Hermanos iniciaron operaciones en el piedemonte colombiano, en una vasta región que abarcaba parte de la bota caucana y los ríos Caquetá y Putumayo. Con la ayuda de indígenas de la región y de trabajadores migrantes del Tolima, Nariño y Boyacá, derribaban los árboles de quina y extraían su corteza. Mocoa era el epicentro de su actividad; allí se concentraba la quina, antes de transportarla a “lomo de indio” hasta Puerto Sofía, con el fin de enviarla en barcos de vapor con destino al Amazonas (Pineda 2003, 7).

---

<sup>4</sup> Planta de la Amazonía cuya corteza contiene el alcaloide medicinal quinina que se usaba en el fármaco *kallawaya* o *chujchu* para combatir la terciana y la malaria. Este fue un medicamento utilizado durante décadas para curar estas enfermedades (Rivera Cusicanqui 2007, 4).

Las primeras extracciones de gomas obtenidas de variadas especies de árboles silvestres productores de látex comenzaron en la Amazonía brasileña a mediados del siglo XIX. Este hecho incrementó la demanda internacional de esta materia prima, lo que permitió que a finales de este mismo siglo empresarios y extractores se adentraran en las selvas de Bolivia, Perú, Ecuador, Colombia y Venezuela (Gómez López 2005, 164). En Colombia se despertó el auge extractivo cuando el Perú inicia la explotación cauchera con la Casa Arana, que fue la primera empresa cauchera en Colombia dedicada a esta actividad extractiva. Se trataba de una compañía propiedad del peruano Julio Cesar Arana y que se encontraba en los afluentes del río Putumayo, al oriente del caserío de Caucajá (hoy municipio Puerto Leguízamo).

Pedro Nel Ospina Vásquez, presidente del país durante el primer cuarto de siglo XX, vio afectada la soberanía de su gobierno y es cuando centró su atención en la Amazonía colombiana, pues la explotación de terceros significaba una amenaza al poderío territorial. Los pueblos más afectados por esa extracción fueron los muruy, siona y coreguaje, siendo colonizados, esclavizados, diezmados y condenados al exterminio por la Casa Arana. Algunos pueblos quedaron reducidos por el exceso de trabajo y otros fueron desapareciendo (Ramírez 2016, 11).

Esta importancia geopolítica que dio al territorio el gobierno mencionado, no muy diferente a los actuales, estuvo ligada a la idea de que los “indios” estaban generando un “atraso” para el país, por tanto, era necesario colonizar esta parte del territorio para empezar a consolidar ese Estado-nación idealizado desde occidente (Gómez López 2005). Para ello era primordial y de suma urgencia en palabras de Gómez López “enseñar al indio a trabajar” (2005, 165). Esto significó el inicio de transformaciones en las prácticas, usos y costumbres de muchos pueblos de la Amazonía y más aún con la reconfiguración territorial que se dio con la llegada de nuevos grupos humanos desde el interior del país.

Este primer movimiento migratorio surgió en la década de los 50 y fue causado por la crisis del minifundio en el departamento de Nariño. Familias de colonos se fueron asentando en los terrenos aledaños a la carretera que se estaba construyendo entre Mocoa y Puerto Asís, finalizada en 1957. Dicha construcción de la vía fue promovida por los misioneros capuchinos, mientras que la colonización de este territorio se realizó por encargo del Estado. (Ramírez 2016, 12). La invasión de terceros en este proceso de colonización de la Amazonía colombiana generaría el inicio de un holocausto y el despojo de los pueblos originarios.

Acarreando diferentes enfermedades para las comunidades indígenas, desplazamiento a lugares recónditos de la selva, distantes de los asentamientos indígenas, expuestos a la esclavitud laboral en la que quedaban atrapados por las empresas caucheras y la presencia misionera.

Dentro del contexto de la historia regional reciente, particularmente desde la segunda mitad del siglo XIX, la Amazonía colombiana ha sido el destino de importantes corrientes de inmigrantes, tanto por la atracción generada por las bonanzas económicas de ciertos productos –oro, quina, caucho, maderas pieles, fauna viva, petróleo, coca, coltán–, como por el extrañamiento de individuos y familias desde el claustro andino (Gómez López 2015, 105).

Augusto Gómez, historiador colombiano actualmente catedrático de la Universidad Nacional de Colombia, dedicado al estudio de las minorías étnicas y su historia, en su obra *Indios Misión y Colonos* (2015) realiza una rigurosa investigación histórica sobre la Amazonía colombiana y especialmente sobre el territorio del Putumayo. En el texto analiza los procesos de colonización como producto de un imaginario colectivo que se tenía acerca la Amazonía como un territorio de tierras inhóspitas y ricas, “tierras sin dueños”, y a las que solo los más osados se aventuraban a explorar; “las que en el pasado colonial figuraban como “tierras incógnitas” “realengas”, “baldías y salvajes” (Gómez López 2005, 18). La concepción de la Amazonía para los habitantes criollos del centro del país era la de una zona habitada por gentes “salvajes” que debían evangelizarse, llamaban a los indios “vagos” a los que se debía enseñar a trabajar así sea a la fuerza.

En este proceso de la creación del Estado-nación muchos de los migrantes que descendieron a tierras amazónicas fueron enviados por el mismo Estado a través de la mano evangelizadora de capuchinos, que movidos por el profundo convencimiento de que el Putumayo y en general la Amazonía tendría que ser poblada por “gentes de tierras altas para llevar a la Amazonía costumbres de trabajo” (Gómez López 2015, 110).

La ocupación de la Amazonía colombiana, en el transcurso de los últimos siglos, ha estado ligada a dos procesos estructuralmente diferenciados: de un lado, a procesos económicos y sociales extractivos que han dado lugar históricamente a estructuras de asentamientos humanos “tipo campamento” y, de otro lado, a procesos de colonización, es decir, a la construcción de espacios rurales y urbanos de carácter permanente (Gómez López 2015, 15).

Cuando termina la bonanza del caucho ya para la mitad del siglo XX luego de haber dejado muchos pueblos al borde del exterminio, llegan las primeras petroleras a la Amazonía. Esta sería una nueva forma de población y colonización de los pueblos que quedaron en la oleada cauchera. Aunque el auge económico extractivo era esta vez con petróleo, el modo de operar de las empresas seguía patrones similares como el endeudamiento, el trabajo por largas horas y la inmigración de colonos y campesinos a la Amazonía (Gómez López 2015, 16). Esta vez con el agravante de la contaminación ambiental que afectaría de forma irreversible gran parte del territorio amazónico.

Desde finales de la década de los 60 Texas Petroleum Company comenzó a exportar a través del oleoducto trasandino, entre Orito y Tumaco, el petróleo sacado del Putumayo. La apertura de carreteras, pozos, plataformas, campamentos, tanques de almacenamiento, piscinas de desechos, aeropuerto, helipuerto y el tendido de 282 de kilómetros del oleoducto principal y más de 400 kilómetros de oleoducto de colecta (entre los pozos y los tanques de almacenamiento) exigió un verdadero ejército de trabajadores, tanto de técnicos como braceros, llamados en el área “veintiocheros” (Gómez López 2015, 17).

Esta avanzada petrolera comprometió no solo el paisaje amazónico, sino también disponía de repoblamiento humano que se traducía en cambios socioculturales que terminarían por transformar la vida de los pueblos originarios. Estas transformaciones se vieron implícitas en sus modos de vida, pues estos territorios ahora contarían con migrantes del suroccidente colombiano. Entre ellos campesinos del Cauca, Tolima, Huila y Nariño.

## **2.2. Actualidad de la actividad petrolera en territorio nasa en el Putumayo**

En la actualidad la explotación petrolera se agudiza con las más de diez empresas que diariamente extraen el crudo del Putumayo –38.000 barriles diarios en promedio–, transportados en alrededor de 400 carro tanques, como pude constatar en un ejercicio de observación. Además del transportado por el oleoducto Transandino que cruza 3056 kilómetros de selva amazónica, desde Putumayo hasta Tumaco en Nariño y que transporta 25 000 barriles de petróleo diarios provenientes de los 115 pozos de Putumayo (*El Tiempo* 2009).

“El panorama del sector en estos territorios se presenta así: los departamentos de Caquetá y Putumayo representan más del 90% del total de proyectos exploratorios o de producción de

hidrocarburos en la Amazonía” (CEPAL 2013). Entre las empresas petroleras más nombradas en el Putumayo están Vetra, Ecopetrol y Gran Tierra Energy, esta última sobre la cual profundizaremos un poco más adelante, labora en el Putumayo hace más de 10 años. Es una empresa canadiense centrada en la exploración y explotación de petróleo y gas en Colombia. Las acciones ordinarias de la empresa cotizan en la bolsa de Nueva York (NYSE American) y de Toronto bajo el símbolo bursátil GTE.

Para las poblaciones indígenas y campesinas la llegada de las petroleras implicó nuevos medios de vida, pero en malas condiciones laborales, esto se evidencia en el maltrato que reciben los obreros de las empresas petroleras. Uno de estos casos lo manifestó un trabajador de una empresa, con quien tuve una ligera conversación en uno de mis descansos de campo en el municipio de Puerto Asís. Dicho trabajador me comentó que en muchas ocasiones sus loncheras de almuerzo eran olfateados por perros a la entrada de la empresa, sin importar que después estos alimentos tendrían que ser consumidos.

Este tipo de maltratos se dan con el fin de “garantizar” la seguridad de la empresa, pues temían que los trabajadores ingresaran armamentos, bombas u otro tipo de explosivos, por parte de infiltrados insurgentes. Para las empresas petroleras la presencia de grupos armados en la zona significa un gran riesgo, pues todo el tiempo están expuestos a explosiones en los oleoductos, quema de carros tanques y paros armados.

Según el análisis del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) sobre conflictividades y construcción de paz en el Putumayo la presencia de petroleras en el Amazonía ha causado afectaciones sociales y ambientales. Sociales porque con el ofrecimiento de mínimos beneficios a las comunidades han generado ruptura del tejido social, muchas comunidades de sus áreas de influencia han terminado en serias disputas, cuando no en amenazas y hostilidades entre estas. El despojo de territorios indígenas ancestrales y el desplazamiento de comunidades indígenas en el Putumayo se dieron como consecuencia de la presencia de nuevas compañías petroleras que recibieron concesiones para explotación (Ramírez 2016, 52)

La presencia de petroleras agudizó el conflicto armado puesto que en cada campo petrolero hay una base militar para su protección, lo que se tradujo en constantes ataques, hostigamientos, enfrentamientos, aumento de áreas minadas en los alrededores de estos,

provocando muertes y lesionados. Además, hay que destacar el daño ambiental causado por la contaminación constante en diversas zonas, así como por la destrucción de ecosistemas y otras áreas que son intervenidas para la ampliación de campos petroleros.

Hacia arriba en el municipio de Villagarzón hay unas petroleras que los residuos están llegando a las fuentes de agua que nacen allá y todas estas fuentes desembocan en este río y en estas quebradas. Siempre han venido aquí las empresas como Gran Tierra han querido negociar, han querido trabajar, porque ya tienen los mapas, todo está allá prácticamente entregado por el estado, pero nosotros por medio de la resistencia, la medicina que también nos orienta, nos armoniza, ahí estamos y hasta ahora pues no han podido ingresar (Becoche, profesora, en entrevista con la autora, Puerto Caicedo, marzo de 2018).

La empresa Gran Tierra Energy Colombia LTD-GTEC adelanta un programa sísmico en jurisdicción de los municipios de Orito (Veredas Bellavista, La Sardina, Las Rosas y El Caldero) y Villagarzón (Vereda Alto Corazón), donde habitan comunidades nasa y se traslapan con territorios de sus resguardos y de otras comunidades indígenas como los awá. Dicha empresa cuenta con los correspondientes permisos de la Dirección Territorial Putumayo de la Corporación para el Desarrollo Sostenible del Sur de la Amazonía (Corpoamazonía). Según la primera solicitud realizada por la empresa, el proyecto se desarrollaría mediante la instalación de seis líneas sísmicas con una extensión total de 74,4 km y de seis campamentos volantes con una extensión aproximada de 0,5 hectáreas, con un área de influencia directa de 15 km<sup>2</sup>.

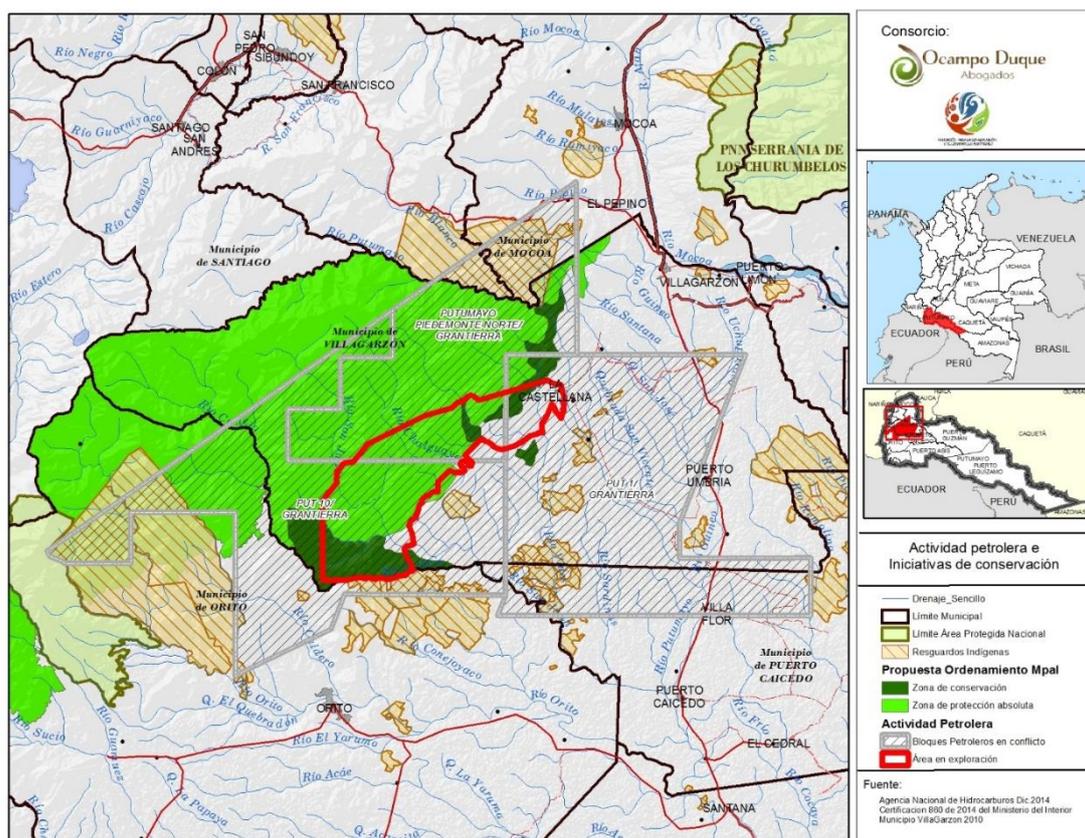


Figura 2.1. Bloques petroleros en territorios nasa del Putumayo  
 Fuente: Agencia Nacional de Hidrocarburos (2014).

Los actos administrativos emitidos por Corpoamazonía para el otorgamiento de los correspondientes permisos de ejecución del programa sísmico, reconocieron que en la zona de influencia del proyecto se ubican resguardos indígenas del pueblo awá. Por esta razón la empresa adelantó procesos de consulta previa para poder ejecutar el proyecto.

Según testimonios de los comuneros habitantes de este resguardo nasa *tkuymatewe'sx*, en el caso del pueblo nasa que habita en territorios ubicados en la zona de influencia del proyecto, el Ministerio del Interior emitió dos certificaciones que los desconocen, pues concluyen que en estos territorios no hay presencia regular y permanente de grupos étnicos y que en ellos no se identifica presencia de resguardos constituidos, comunidades por fuera de resguardo, ni de otros grupos étnicos en el área.

En su primer momento el Ministerio del interior que tiene que ver con el reconocimiento de los pueblos indígenas desconoció la presencia nuestra en el territorio y por eso es que Gran Tierra ingresa, mirando, desconociendo la pervivencia de nosotros allí, entonces en este momento la corte nos da la razón y nos dice que nosotros si existimos y que hemos vivido y

que tenemos unos arraigos culturales territoriales y es como lo que está pasando en este momento con la empresa Gran Tierra (Muchicon, guardia indígena, en conversación con la autora, Puerto Guzmán febrero de 2018).

En consecuencia, la empresa nunca adelantó procesos de consulta previa con indígenas del pueblo nasa para el desarrollo del programa sísmico. Sin embargo, el bloque petrolero PUT 10 2D ubicado en la Vereda La Ruidosa en el municipio Orito es uno de los proyectos que mayor área de influencia y afectación causaría en el momento en que reinicie actividades, pues solo hasta el momento en su fase de exploración ha dejado conflictos de tipo social.

El río Conejo es uno de los ríos considerados importantes para nosotros como pueblo Nasa, porque en este río se hacen los rituales para armonizar la relación hombre naturaleza y para pues también la salud. En el evento de que se desarrolle el proyecto sísmico pues van a ver unas afectaciones de tipo cultural en el sentido de que este río perdería su esencia de ser sagrado. Otra forma que va afectar al río es porque al desarrollar el proyecto sísmico, las detonaciones de toda esa pólvora que está inmersa en el subsuelo, pues va a generar unas averiaciones al suelo los arroyos, se secarían por encima porque las aguas se irían subterráneamente. Muchos seres vivos se van a afectar, nosotros también nos vamos a ver afectados por que va a ver escases de agua. Que eso no va hacer de hoy para mañana eso va a tardar 5 años 10 años, entonces a quienes son los afectados, pues las nuevas generaciones. Pero también hay otros impactos de tipo social porque ese proyecto generó unos conflictos con otros los pueblos, con el pueblo Awá, con el pueblo Inga y con el mismo pueblo campesino (Baltasar, gobernador, en conversación con la autora, río Conejo, marzo de 2018).



Figura 2.2. Familia nasa sobre puente de río Conejo, Orito  
Fuente: Trabajo de campo, Putumayo, abril de 2018.

Desde noviembre de 2014 cuando el pueblo nasa tuvo conocimiento de sismica en el área del bloque se movilizó para oponerse. En medio de la movilización hubo tensiones y divisiones, uno de los cabildos *Kwe'sx Kiwe* quedó a favor de la empresa, mientras que otras familias de este cabildo rechazaron el proyecto petrolero y se separaron del cabildo, conformando el asentamiento nasa *Çxa Çxa*. Este asentamiento pasó a ser parte de otro cabildo nasa en Orito llamado nasa *tkuymatewe'sx*. Desde ese momento el cabildo exigía además a la Corpoamazonía que se pronunciara al respecto.

En la actualidad la empresa Gran Tierra Energy tiene un proceso jurídico en contra, las comunidades organizadas decidieron interponer una acción de tutela reclamando el derecho a la consulta previa.

Hay un problema en mi comunidad que es una sentencia que la corte falló a nuestro favor, frente a un hecho de incursión que hizo la empresa Gran Tierra en el municipio de Orito, en el resguardo, entonces nosotros aplicando nuestra ley de origen nuestra cosmovisión mirando que la tierra es sagrada dijimos a esta empresa que no permitíamos el ingreso de trabajadores de la empresa ni mucho menos exploración en este territorio, se dieron hechos de denuncia de demandas hasta que este caso lo toma la corte suprema de justicia y el año pasado falla a

nuestro favor (Muchicon, guardia indígena en conversación con la autora, Puerto Guzmán, febrero de 2018).

A esta empresa, el Estado colombiano desde la Agencia Nacional de Licencias Ambientales (ANLA), le otorgó licencia ambiental para la exploración y explotación de hidrocarburos. Se trata de un área ubicada entre los municipios de Villagarzón, Puerto Caicedo y Orito y que forma parte del proyecto denominado proyecto PUT 10 2D, el cual estaría afectando resguardos y asentamientos de comunidades indígenas en los municipios mencionados.

Para los comuneros de este resguardo ni el ministerio ni la empresa reconocieron su presencia en el territorio y este hecho les motivó a interponer una acción de tutela con el apoyo de la ONG de derechos humanos Comisión Intereclesial de Justicia y Paz, quienes hace algunos años acompañan en procesos jurídicos para la reivindicación de los derechos de la organización del pueblo nasa.

Por auto del 27 de mayo de 2015, la Sala Penal del Tribunal Superior del Distrito Judicial de Bogotá admitió la acción de tutela y con el fin de conformar debidamente el contradictorio, ordenó ponerla en conocimiento de la Dirección de Consulta Previa del Ministerio del Interior, así como de Gran Tierra Energy Colombia LTD, de Energy Geophysical Services SAS, del Instituto Geográfico Agustín Codazzi (IGAC) y de Corpoamazonía, para efectos de que ejercieran su derecho de defensa (SCC T- 630/2016).

La tutela interpuesta favoreció las demandas de los indígenas, amparando el derecho a la consulta previa. Por su parte, la Autoridad Ambiental Regional Corpoamazonía solo después de la movilización indígena se pronunció y rechazó el proyecto petrolero a finales de 2014, a su vez emitió dos resoluciones en el primer trimestre de 2015 donde ordena la suspensión del permiso para el aprovechamiento de aguas a la empresa y los declaró como usos prohibidos las actividades mineras y petroleras.

El 26 de enero de 2015 mediante Resolución DTP 0052, Corpoamazonía resolvió suspender por un término de 180 días la Resolución 1485 de 2014 por lo cual se otorga Concesión de aguas superficiales domésticas e industriales y permiso de vertimientos líquidos a Gran Tierra Energy Colombia, para la ejecución del proyecto de sísmica PUT 10 2D, en los municipios de Villagarzón, Orito y Puerto Caicedo, en donde por parte de la Corporación se indicó que el levantamiento de la suspensión estaba supeditado a la evaluación y seguimiento que se hiciera

sobre el área de influencia del proyecto, con miras a evitar y mitigar los posibles impactos ambientales” (Corpoamazonía 2016).

Esta decisión fue tomada después de reconocer la riqueza hídrica, en flora y fauna que esta zona alberga, pues es un corredor biológico de especies en vía de extinción como el jaguar y la danta, además es nicho de gran variedad de especies endémicas.

Declarar los suelos de protección en suelo rural de los municipios de Orito y Villagarzón, relacionados con la Reserva Forestal Alto Orito y las tierras Forestales para la protección, como determinantes ambientales para el ordenamiento territorial en sus respectivas jurisdicciones. Concepto técnico (Corpoamazonía 2015).

Este conflicto ambiental podría ser analizado desde los conceptos que han propuesto Rosa Luxemburgo y más tarde analiza Harvey sobre la “crisis del capitalismo” (Harvey 2005) y cómo este genera todo un aparato de estructuras gubernamentales, diseñadas para ejecutar el despojo de territorios de las formas más diplomáticas y sutiles. En el caso del pueblo nasa podemos ver una clara evidencia de intención de “desposesión” territorial con fines petroleros en palabras de Harvey podríamos decir que

La acumulación por desposesión solo puede funcionar en la medida que el mundo está interconectado y enganchado a un marco estructural de instituciones financieras y gubernamentales. Dicho proceso se instrumentaliza a través del control de las instituciones globales y del dominio del capital financiero en todo el orbe (Harvey 2005 citado en Duarte 2006, 95).

En relación con el argumento de Harvey se puede argumentar que instituciones como ANLA<sup>5</sup> que es una estructura estatal creada estratégicamente para el licenciamiento de empresas, beneficia a las petroleras al conceder permisos para la exploración o explotación petrolera sin tener en cuenta las posibles afectaciones al paisaje y a las comunidades que habitan estos territorios. Un ejemplo de esto es el caso mencionado ocurrido en el municipio Orito en resguardo nasa *tkuymatewe'sx*, con el proyecto PUT102D, donde la agencia otorgó permiso de exploración, favoreciendo así el incremento del capital empresarial en detrimento del empobrecimiento de las regiones donde se extrae el crudo.

---

<sup>5</sup> Es la entidad encargada de que los proyectos, obras o actividades sujetos de licenciamiento, permiso o trámite ambiental cumplan con la normativa, de tal manera que contribuyan al desarrollo sostenible del país.

Este es un claro ejemplo de estas “instituciones financieras” de las que habla el autor pues están diseñados para generar el despojo y promover la acumulación del capital, en este caso para las empresas petroleras. A esta se le podría sumar también la Corporación Autónoma Regional (CAR), que en la última década ha sido responsable de ceder las licencias ambientales entregadas a las empresas transnacionales, que, por encima de la presencia de comunidades en los territorios, traslapan concesiones y licencias ambientales sin reconocer los derechos fundamentales de las comunidades que allí habitan.

Como parte del trabajo de campo, evidenciado en los diálogos con los comuneros y que no fueron posibles de registrar por seguridad, pude constatar que la falta de reconocimiento de los territorios indígenas y la irrupción de la petrolera en esta región generó conflictos entre comunidades indígenas y campesinas, donde las primeras haciendo alusión a sus usos y costumbres demandaban la necesidad de cuidar o proteger este territorio; mientras que las segundas ante sus condiciones socioeconómicas vieron en la empresa una oportunidad laboral que ayudaría a compensar los gastos familiares. Esto generó disputas entre las mismas comunidades, como es el caso de las familias de asentamiento nasa *chaxchax* que antes pertenecía al resguardo nasa *tkuymatewe'sx*.

Pese a la sentencia de la Corte Constitucional y a la resistencia opuesta por las comunidades hacia a la empresa, según comuneros nasa de este resguardo, los empresarios utilizaron estrategias para debilitar la estructura organizativa en los resguardos nasa *tkuymatewe'sx* del municipio Orito donde los comuneros se oponían a la exploración de sus territorios. Después de muchos intentos de entrar la empresa finalmente logró negociar con algunos comuneros y establecerse en ese territorio.

En el recorrido que hace la petrolera al interior del resguardo deja plantando algunas señales y georreferenciando el espacio. En 2015 los comuneros del resguardo deciden dismantelar dicha señalización y hacen un recorrido levantando campamentos que la empresa había empezado a instalar. Fue esta una de las razones por las cuales los comuneros de este resguardo junto a organizaciones de derechos humanos logran interponer y ganar la acción de tutela en mención contra la empresa, exigiendo que se realice la consulta previa. Dicha tutela se ganó ante la Corte Suprema de Justicia y hasta el momento de redacción de este trabajo la sísmica y exploración de pozos en esa zona se encuentra detenida.

Otro de los casos donde esta misma empresa petrolera adelantó labores de exploración fue en los resguardos de Selva Hermosa, Alpes, Pildoro y La Floresta, cabildos ubicados en el municipio Puerto Caicedo. Estas son comunidades que comparten territorio con población campesina, y según testimonios de los comuneros que habitan esta zona y con quienes tuve algunas conversaciones en el transcurso del trabajo de campo en el mes de abril del 2018, mencionan que la unidad entre los pueblos se ha logrado consolidar en una sola voz en contra de la petrolera Gran Tierra. Sin embargo, existen algunas comunidades campesinas que están a favor de la explotación petrolera, es el caso de Guasimales a quienes funcionarios de la empresa están utilizando como aliados para penetrar en territorio indígena.

Durante el trabajo de campo, en el mes de junio del 2018, pude atestiguar un primer encuentro que la empresa tuvo con las comunidades nasa de esta zona. En la reunión según testimonio de los comuneros tomaron nombres de gobernadores del pueblo nasa, y luego socializaron con las comunidades campesinas como si estos gobernadores estuvieran aceptando el permiso para la entrada de la empresa. En el siguiente espacio de interlocución entre la empresa y comunidades campesinas los operadores afirmaron que dichos gobernadores ya habían aceptado la entrada de la empresa.

Por lo anterior algunas autoridades indígenas que participaron de ese espacio dieron su voz de rechazo frente a las afirmaciones de la empresa, pues Gran Tierra, con el fin de dividir a comunidades indígenas y campesinas convencen a cada una por separado de que ya están obteniendo lo permisos para entrar al territorio. Esto compromete sin estarlo al pueblo nasa como receptor de permisos para la exploración petrolera. Esta reunión tuvo lugar en la vereda Villa Flor-Puerto Caicedo en marzo de 2018.

### **2.3. Minería en el Putumayo**

Entre tanto y paralelamente a la exploración y explotación petrolera la reactivación de la minería no se hizo esperar y con ello la organización de grupos armados y la llegada de empresas transnacionales. En el territorio colombiano una de las principales fuentes de contaminación de las aguas es el mercurio utilizado para la explotación de oro y aluvión, que se explota de manera ilegal con motobombas y dragas que succionan el lecho de los ríos. Esta práctica es totalmente legal para grandes empresas con licencia minera, sin embargo, es una práctica que legal o ilegalmente está provocando severos daños en la riqueza íctica del país, tal y como consta en el Catastro Minero Colombiano.

La producción del departamento de Putumayo proviene principalmente de los municipios de Puerto Guzmán, Villa garzón y Sibundoy en oro y plata, y de los municipios de Mocoa, Puerto Caicedo y Puerto Guzmán en materiales de construcción. Entre 2012 y primer trimestre de 2017, la participación en la producción de oro ha sido del 0,059 %, en la de plata 0,01 %, en Arcillas 0,03 % y materiales de construcción 1,65 % (Agencia Nacional de Minería 2017).

Aunque la Agencia Nacional de Minería (ANM) en su Catastro Minero Colombiano ratificó la presencia de estos proyectos en territorios no indígenas, según testimonios de algunos comuneros habitantes de estas zonas a quienes tuve la oportunidad de entrevistar. Las vertientes de agua que surten a los acuíferos que utiliza el pueblo nasa para sus necesidades básicas son tomadas desde estos territorios y se han visto gravemente afectadas. Sin embargo, estas afectaciones no se toman en cuenta por las empresas, ni por la ANM.

Antes aquí era un paraíso, había mucha diversidad, de especies, tanto de flora como de fauna, era hermoso, pero a medida que ha transcurrido el tiempo con el surgimiento de las petroleras, las fumigaciones, la minería, todo eso ya se va extinguiendo, principalmente se han acabado las plantas medicinales, los animales salvajes, tenemos los ríos envenenados por la minería, el ambiente por las fumigaciones que anteriormente se realizaron para la sustitución de los cultivos ilícitos, y por eso las plantas ya no producen como antes, los ríos cada vez son más pequeños por motivos de las petroleras y también por la contaminación de los residuos de petróleo que surgen hacia arriba en los municipios de Villagarzón. En este río nosotros nos bañábamos pescábamos y también surtía el agua para el restaurante escolar para el caserío, pero lamentablemente ya no lo podemos hacer (Becoche, profesora, en entrevista con la autora, Puerto Caicedo, marzo de 2018).

Por otro lado, la minería ilegal es evidente puesto que se desarrolla en predios de campesinos que limitan con territorios de resguardos nasa, hecho que afecta los caudales que transitan por el resguardo. Esto en el caso de los Alpes, resguardo indígena nasa del municipio Puerto Caicedo. Esta situación ha generado tensiones con otras etnias, pero su mayor confrontación ha sido con diferentes empresas mineras y petroleras que en los últimos 20 años han intensificado sus estrategias de dominio y convencimiento hacia las comunidades indígenas y campesinas, para facilitar su entrada en los territorios.

La Amazonía colombiana presenta la mayor área de conservación ecológica del país. Es una zona donde interactúan factores bióticos especies humanas y no humanas y elementos

abióticos agua, minerales, hidrocarburos. Teniendo en cuenta que la industria petrolera tiene un interés especial sobre este territorio, con cerca de 23,7 millones de hectáreas (Trujillo, Cubillos y Zambrano 2017, 210).

Entre tanto, para los gobernantes, la Amazonía colombiana se convierte en un foco mercantil donde es posible subastar ante el capital extranjero los ricos ecosistemas con los que contamos. Prueba de ello son las cifras de concesiones mineras y petroleras que se encuentran no solo en la Amazonía, sino también a lo largo del territorio colombiano, por ejemplo, solo “en el departamento de Putumayo existen 48 títulos mineros vigentes que representan un área de 15459,3297 ha, correspondiente al 0,6 % de superposición en el departamento” (Agencia Nacional de Minería 2017).

Estas cifras corresponden a la estrategia de convertir la puerta de la Amazonía en distrito minero, legalizando estos focos de materias primas para la economía extractiva. A la fecha de esta investigación estas economías se agudizan y se convierte en un riesgo inminente para el exterminio de los ecosistemas amazónicos y de los pueblos que aún habitan estos territorios.

#### **2.4. La planta de coca con fines mercantiles**

“Con la llegada de los grupos insurgentes EPL, M19, ELN Y FARC y los primeros paramilitares asociados al narcotráfico entre los años 70 y 80” (Bello Albarracín y Cancimance López 2010, 22) a los diferentes municipios del Putumayo, el control social y político de cierta parte del sector rural se toma por parte de estos grupos. “El Estado ha contribuido también con sus políticas carcelarias y de confinamiento, a la construcción de una región caracterizada hoy por la existencia de grupos insurgentes y cultivos de ilícitos, a los que se suman otras problemáticas” (Gómez López 2015, 105).

Es así como la historia de saqueo persiste y se hace más compleja con la apropiación de grupos armados sobre la economía cocalera. Los narcotraficantes con el fin de expandir la producción de coca y poder garantizar el procesamiento de la hoja para convertirla en pasta trajeron consigo estructuras armadas a su servicio, desencadenando una espiral de violencia que se mantiene a la fecha.

El abandono estatal en el Putumayo, la falta de garantías para la producción y comercialización de los productos propios, permitió que muchas comunidades fueran

afectadas, provocando así conflictos por el uso del suelo y conflictos socioculturales con los diversos pueblos indígenas. Dichos conflictos marcaron una nueva reconfiguración del territorio que terminó siendo destino para la búsqueda de oportunidades económicas de pueblos indígenas, pero también de colonos, campesinos, afrodescendientes y grupos armados.

Las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) llegaron al departamento del Putumayo en los años 80, antes del auge de la coca. El papel de estas fuerzas insurgentes fue regular el mercado de coca iniciado por el narcotraficante Rodríguez Gacha (alias el mexicano) a partir de 1987, este facilitaría la consolidación del grupo guerrillero como autoridad en el Putumayo (Bello Albarracín y Cancimance López 2010, 25). En el Putumayo muchos de los campesinos, al igual que en la costa pacífica, se vieron obligados más que a sembrar a vender, pues entre mafiosos, guerrilla y paramilitares se disputaba la compra de la hoja de coca, por tanto, se obligaba a campesinos e indígenas a vender la coca a un solo actor.

Lo de cultivos de coca pues, hablemoslo así también es una problemática social en la que, pues uno muchas veces acude a este tipo de cultivos por la misma situación que te contaba, porque el gobierno pues. Uno tiene tierra y tiene suficiente tierra como para trabajar, pero de qué sirve uno trabajarla tanto, que finalmente si el producto no se puede sacar; entonces uno opta por lo más fácil, de pronto de sembrar cultivos de uso ilícito uno sabe y uno es consciente que eso no se debe hacer, pero en la medida de que no hay más alternativas pues uno opta por [...] ya por no dejarse morir de hambre. Toca como meterse por ese lado, uno es consciente claro, pero pues ves ese es uno de los factores que nos ha llevado a sembrar coca (García, comunero nasa, en conversación con la autora, Puerto Umbría marzo de 2018).

García, uno de los comuneros líderes nasa, habitante del cabildo indígena de San Luis, en la actualidad está dedicado al cultivo de sacha inchi (planta medicinal), y aunque en el momento la actividad económica cocalera no está dentro de su cotidianidad, se refiere a la situación de una manera autocrítica. Manifiesta cómo la planta de coca con fines mercantiles ha causado fuertes problemáticas no solo sociales, ambientales o culturales, sino que también ha afectado la salud de los comuneros.

En lo cultural el impacto ha sido duro también, porque como yo le decía por ejemplo la misma coca hizo que nuestros hijos ya no les interesara que éramos nosotros si éramos indígenas si éramos nasa ya nadie le interesaba porque se suponía que la coca generaba ingresos entonces ya

el joven o los mismos adultos ya no les interesaba como reunirse comunitariamente o hacer mingas comunitarias para hablar de lo nuestro porque ya todo el mundo tenía plata entonces preferían ya estar en el pueblo, preferían irse a beber (Sécue, comunero nasa, en conversaciones con la autora, Puerto Umbría febrero de 2018).

Las condiciones socioeconómicas y el abandono estatal que se traduce en la ausencia de inversión social en el área rural dificultan la producción de productos de pancoger debido a que no existen vías de penetración. Es esta una de las causas por las que las comunidades indígenas nasa se ven obligadas a tomar la mercantilización de la hoja de coca como medio de subsistencia.

La coca, así como el petróleo, se implantó como cultivo, pero también como cultura ya que los cultivos de coca transforman la cotidianidad, empezando por las formas de trabajo, la dieta alimenticia, las formas de relacionarse con el otro, la vida comunitaria, la música que escuchan, etcétera. Podría hacerse una larga lista de las características que cambian al incorporarse el pensamiento cocalero en la vida de las comunidades indígenas.

La implantación de este cultivo, la producción de coca con fines ilícitos, entra en choque con el uso tradicional y el valor cultural dado a la coca. De igual forma la implementación de cada una de las anteriores economías extractivas impuestas marcan un hito en la historia del Putumayo, pues se convierten en modos de sobrevivencia que generan dependencias económicas que son insostenibles a largo plazo y por consiguiente difíciles de sustituir por economías menos agresivas con el ambiente y los territorios.

La continuidad de las prácticas mercantiles que giran en torno a la producción, circulación y consumo de la hoja de coca se ha expresado también en una articulación minero-mercantil-cocalera de larga data, que ha mantenido una notable continuidad hasta nuestros días en la red urbano-minera de Potosí-Oruro (Rivera Cusicanqui 2007, 3).

Silvia Rivera Cusicanqui, nos habla de la articulación mercantil que tuvo la coca en Bolivia con otras economías extractivas como la minería, que al igual que en Colombia, y específicamente en el Putumayo, tanto la actividad cocalera como la minería se han sostenido como economías continuas que reactivan las dinámicas económicas tanto de los pueblos indígenas como de los campesinos. Este fenómeno social además genera constantes disputas

con los diferentes actores circulantes en el territorio y con otras economías en auge como la del petróleo.

El primer enfrentamiento que tuvieron nuestros mayores es la extracción de la madera, nos ganaron porque se nos llevaron toda la madera hoy en día prácticamente hoy esto es puro cañero que decimos por acá, después viene la bonanza de la coca, la coca también casi que nos tumba culturalmente, el orden social, organizativo, el pensamiento mismo. Después llegan las petroleras nos enfrentamos a las petroleras. La petrolera nos ha ido desviando también pero también le hemos frente a eso. La guerrilla y los paramilitares que se enfrentan entre ellos para defender sus territorios sus posesiones nos han tocado a enfrentar a eso (Sécue, comunero nasa, en conversaciones con la autora, Puerto Umbría febrero de 2018).

Estas disputas territoriales se configuran paradójicamente en nuevas formas de lucha por el territorio que han forjado históricamente la resistencia del movimiento organizativo del pueblo nasa en la permanencia territorial. En definitiva, la coca se convierte en una economía que genera resistencias, por un lado, en la defensa de su uso como medio económico de sobrevivencia y por el otro como defensa de su patrimonio identitario.

En el otro extremo del espectro, los productores de coca resisten de múltiples formas esta guerra desigual y fracasada. Los cocaleros, junto con los distribuidores y consumidores, son actores y protagonistas de la modernidad indígena boliviana, asentada en un mercado interno de larga duración como escenario de procesos de empoderamiento, iniciativa histórico-cultural (agency) y descolonización (Rivera Cusicanqui 2007, 4).

Cusicanqui lo menciona como sucede en Bolivia, la lucha por la defensa del mercado como de la identidad se convierte en un escenario de procesos de empoderamiento, y en iniciativas de descolonización. Sin embargo, si analizamos el contexto cocalero en Colombia y más desde la lucha antinarcótico llevada a cabo por el Estado, las resistencias enmarcadas en el mercado y siembras de coca para la mercantilización se convierten en un arma de doble filo, pues genera grandes riesgos para el despojo de sus territorios.

Las políticas públicas antinarcóticos están pensadas para generar desplazamientos y abandono de tierras a causa de las fumigaciones, como las realizadas en anteriores años con glifosato, que como es sabido envenena la tierra, contamina las aguas y genera graves consecuencias sobre la salud humana. Esto crea un panorama propicio para que campesinos e indígenas emigren hacia

las ciudades y liberar así territorios para la inversión extranjera de parte de las corporaciones y empresas extractivistas.

## **2.5. Disputas territoriales, conflicto armado y la coca**

Por otro lado, el conflicto colombiano vuelve agudizarse, como lo indicaron integrantes de las comunidades con quienes se está trabajando esta propuesta, los cuales comentan la presencia en estos territorios de estructuras sucesoras del paramilitarismo y reagrupamientos de excombatientes de las FARC. A la fecha de esta investigación para el mes de junio ya circulaban panfletos con información de la existencia de 300 hombres armados de las Autodefensas Gaitanistas de Colombia en la zona del bajo Putumayo.

En el panfleto amenazaban con hacer “limpieza social” y les advertían a los comerciantes que se preparen para las vacunas que tendrían que pagar para mantener a la organización. Dichas vacunas son pagos obligados que algunos comerciantes y propietarios de negocios deben pagar a los grupos armados para tener una relativa “tranquilidad”.

Este panfleto puso en alerta a las comunidades nasa, pues en los años donde gobernó el expresidente Uribe tuvieron que vivir episodios de fuerte violencia que acabaron desintegrando y desplazando a muchas familias del pueblo nasa. Con respecto a estos momentos violentos, los comuneros recuerdan lo siguiente:

Si no que, pues en unos años esto fue prácticamente dominado por los grupos armados, en primer momento el grupo armado como lo conocíamos las FARC, después dos paramilitares, también el ejército, pues de todas maneras pues el conflicto armado afectó mucho el departamento del Putumayo, el municipio de Caicedo y aquí también en los Alpes y las comunidades aledañas. De todas maneras, hubo asesinatos, desplazados, mucha cosa fea, de todas maneras, pues aquí en una reunión que hacían cuando se anunciaba ese conflicto decían que de pronto van a haber muertos van a haber desplazamientos y de pronto los que van aguantar son los nasa, son los únicos que van a aguantar los demás todos se van a ir, decían [...] y eso fue casi realidad cierto, porque se fue la gente, bueno aunque algunos nasa se fueron pero quedamos unos y los que quedamos tuvimos que enfrentar ese conflicto duro, a pura política a puro diálogo, que ahí no había más de otra, dialogar, hacerles conocer cómo era la organización que nosotros no nos metemos con nadie, ni para el uno ni para el otro, que nos dejaran que no queríamos dejar el territorio, que queríamos vivir acá, que los niños niñas habían nacido acá, de todas maneras pues he también utilizamos siempre la medicina que nos

protege la utilizamos harto, de todas maneras hay que agradecer también. La medicina uno hace lo que el médico dice refrescamiento, se hace mambeo, se hace rituales, entonces se refresca las familias o en veces toda la comunidad, el refrescamiento es como cuando se reúne la gente, se mambea la coca, con aguardiente tabaco cigarrillo , pero también se echan remedios en una agua y el médico los va bañando, pues ya queda como nuevo, también se hace pidiendo todo lo bien, que lo malo se lo lleve entonces se va haciendo el refrescamiento eso es lo que ha servido, porque aquí los Alpes nos tenían fichados porque los grupos armados quieren que en cada comunidad halla milicias de ellos y aquí nos negamos, no quisimos colaborar en ese sentido; a nosotros nos decían que éramos informantes del ejército y cada nada nos decían, después cuando llegaron los paramilitares a Caicedo, íbamos a mercar al pueblo que éramos sapos de los paramilitares, en el pueblo nos decías que éramos sapos de la guerrilla , de todas formas eso era una cosa muy horrible, pero pues a pesar de todo aquí en los Alpes no hubo asesinatos de la guerrilla , desplazamiento si pero pues porque la gente que le da miedo, pero después dijimos de las 20 familias no nos vamos a ir mas nadie si ya nos toca que ir nos vamos todos y una vez me encontré con un grupo armado, y les dije si algo le pasa a algún comunero de los Alpes, aquí no queda nadie nos vamos todos, no queda nadie. Yo no sé cómo que a ellos no les conviene que la gente se vaya toda, y nos dejaron de molestar un poco. Entonces eso siempre fue duro [...] Y el paramilitarismo fue en el pueblo y llegaron hasta aquí cerca, la gente joven en ese tiempo no podía moverse para el pueblo, tuvo que quedarse encerrada en la casa, únicamente los que siempre habíamos salido, siempre salíamos y ya quedamos nosotros no más salíamos, aquí salíamos caminando, porque en ese tiempo era difícil era el transporte, carros motos no se podía salir porque era un peligro, se lo quitaban o lo mataban por allá, o sea que en ese tiempo no podía moverse mucho si salía dos veces al a semana era problemas, si compraba harta remesa era problemas, poquito no más, todo era problema, en el pueblo no se podía andar con bota, ni con poncho ni con camisa larga por eso no más lo podrían estar matando, eso era duro si la camisa tenía que ser por dentro del pantalón, no así por fuera, el poncho nada no les gustaba, botas peor, le tocaba era zapatos eso era la ley que ponían eso allá. Pues de pronto pensaban que era enemigo, de pronto guerrillero pensarían, y eso dicen que han matado únicamente la gente por eso por andar con botas, con camisa grande, a mucha gente le tocó sacarse la camisa, y otros llegar al pueblo a pata limpia dejar las botas escondidas pero que no sabían y les decían con botas no se metan porque le figura la muerte (Becoche, comunero nasa, en conversación con la autora, Puerto Caicedo junio de 2018).

Tal y como lo menciona en la entrevista el comunero, las disputas territoriales que tuvo que enfrentar el pueblo nasa, entre grupos armados causaron grandes impactos en la vida de esta

comunidad. Las muertes, los desplazamientos, los hostigamientos, la intimidación y la prohibición del libre movimiento para los comuneros provocaron transformaciones en los modos de vida, empezando por la forma de vestirse, los tiempos y espacios en los que transitaban, la dieta alimenticia, las restricciones en los medios de transporte, actividades culturales como caza y pesca. Todos estos cambios se configuran en una hegemonía territorial causada por el mismo Estado a través de su aparato paramilitar que se traduce en la movilidad restringida sobre los territorios. La Constitución Política de Colombia los anuncia como espacios autónomos para la pervivencia de los pueblos indígenas sin embargo “la suposición de que los espacios son autónomos ha permitido que el poder de la topografía oculte exitosamente la topografía del poder (Gupta 2008, 237).

Es entonces esta autonomía una paradoja a la hora de habitar estos espacios pues en ellos no solo convergen los pueblos indígenas, sino en este caso actores armados que se disputan el territorio, la topografía del poder de la que habla Gupta para el caso que menciona el comunero, y que habla del año 2000 donde el fenómeno del narcotráfico está en boga. Es la supuesta autonomía sobre los territorios que tienen los indígenas la que ha permitido esa “topografía del poder” de la que habla el autor, pues son espacios donde las fronteras se marcan invisiblemente, pero por la hegemonía del propio Estado, camuflado en fuerzas armadas tanto legales como ilegales.

Este control sobre el territorio permite escalar aún más el conflicto debido a la disputa de actores armados sobre el control de rutas o el “impuesto” que cobraban por la producción comercial de la planta de coca. Es sabido que gran parte de la Amazonía colombiana es foco de los grupos armados y de las mafias del narcotráfico para la producción y transformación de la hoja de coca. Sin embargo, en los últimos años luego de la firma de los acuerdos de paz y la dejación de armas por parte de las FARC, el fenómeno del narcotráfico no cambia, por el contrario, toma más fuerza.

El paisaje rural ha cambiado notoriamente, el ordenamiento territorial del municipio se ha transformado y existen muchos barrios nuevos que se organizaron en gran parte del territorio donde antes solo había monte y selva. Ahora proliferaron los bares, prostíbulos y moteles, los cuales se pueden encontrar en las calles de este nuevo territorio urbano. Así como los corridos prohibidos, los grupos de música mexicana también toman gran importancia en la cultura de este municipio. En general, las transformaciones en los referentes identitarios del municipio

Puerto Asís es un claro ejemplo de la influencia que ejerce el narcotráfico sobre los cambios socioculturales, económicas y ambientales que generan en el territorio.

Hago referencia a este caso porque el pueblo nasa no escapa a esta realidad, y necesariamente interactúan en estas dinámicas con estas identidades fluctuantes que van adquiriendo las comunidades que habitan este territorio y aunque en menor medida transforma su cotidianidad y sus modos de vida.

Esto de la coca es un modelo económico y afecta en la medida que las familias no tengan en cuenta el plan de vida del pueblo nasa, sencillamente es una rueda suelta, esto impacta directamente en el deterioro cultural, si la persona mambeaba dejará de mambear, tejía ya va a dejar de tejer, si la persona asistía a mingas ya van a dejar de asistir, si participaba en diferentes actividades comunitarias ya no va a poder asistir porque el trabajo de la coca es un tipo de cultivos que demanda mucho cuidado y eso absorbe a la familia, y lo que más va afectar es la alteración del territorio por que las familias una vez que estén bajo el direccionamiento de la ley de origen y el plan de vida, se caracterizan por ser conservadoras del territorio, pero después que se apartan de esta visión nasa, pues entran a un modelo económico donde todo es dinero, y lo que está enfrente va ser es estorbo, entonces van a empezar a talar van a empezar a contaminar, no solo la coca, si no la minería también, porque tengo entendido que hay comunidades donde algunas familias nasa están haciendo minería, y eso la gente que esté acorde al plan de vida no debe estar haciendo estas actividades, desgraciadamente este modelo económico de país que estamos viviendo ha abocado a que las familias busquen alternativas de sobrevivir bajo un modelo de captación de recursos y eso entre a fraccionar el proceso, a fraccionar no si no a debilitarlo porque las familias se salen del proceso (Ulcué, comunero nasa, en entrevista con la autora, Mocoa, febrero de 2018).

## **2.6. Herramientas para la defensa del territorio**

Son múltiples las problemáticas socioambientales y culturales que generan la presencia de campamentos y bases petroleras muy cercanos a los territorios del pueblo nasa. En esta medida los pueblos indígenas han tenido que desarrollar múltiples herramientas para la protección de sus territorios, entre estas la ley de origen propio, la Ley 160/1994, la organización de cabildos y la conformación de resguardos. La ley de origen hace alusión al “origen” fundamentado en el mito de creación del pueblo nasa, como ya se mencionó anteriormente.

Cuenta la tradición oral nasa que desde los tiempos pasados existieron los *Nej* (espíritus del espacio). Uno de ellos, cuyo nombre es *isxkwe sxlapun* (piedra que produce fuego), tenía un único trabajo: dormir. Una vez soñó que le dieron tres piedras para moler, juntar y amasarlas para dejar de dormir, puesto que la amalgama de piedra lo llevaría a conocer muchas cosas que no había visto mientras dormía (ACIN 2019).

Al respecto puedo deducir que los espíritus de la naturaleza tienen su propia agencia, en el caso de la ley de origen son los espíritus del fuego y de la piedra los que dan nacimiento al hombre y mujer nasa. Vemos que la cosmovisión del pueblo nasa está ligada estrechamente con la organización política pues el mito de fundación orienta también “la ley del pueblo nasa”, que a su vez es la matriz de defensa. Al entenderse como hijos de los espíritus de madre la naturaleza *Uma Kiwe*, se refiere a que se está defendiendo la propia madre. Es por ello que desde la organización del pueblo nasa se concibe que más que el territorio se está defendiendo a la madre que les dio origen.

En ese sentido, para los nasa la ley de origen es la norma o principio rector desde donde se desarrollan los procedimientos, usos y costumbres, la cual plantea cómo en su origen el nasa es hijo de la tierra por ello establece con ella una relación filial de respeto, cuidado y protección. De allí que cualquier acción en su contra, además del daño ambiental, es una ofensa a su sistema de creencias, lo que permite comprender las diferentes acciones que emprenden no solo para reclamar sus derechos, sino también en clave de exigencia de respeto a su madre tierra.

En un estudio realizado por la Universidad Nacional de Colombia en la *Revista Científica General José María Córdova*, se mencionan los conflictos socioambientales causados por la extracción petrolera en la Amazonía colombiana. Además, da cuenta de cómo se generan mecanismos de resistencia por parte de las comunidades

Los impactos asociados a las fases petroleras generan resistencias dentro de las comunidades locales receptoras, las cuales son cada vez más conscientes de los frágiles equilibrios que sostienen la vida (humana y no humana) en sus territorios y no encuentran un beneficio palpable en las actividades que modifican su entorno y, en consecuencia, afectan su bienestar” (Quintero, Losada y Rodríguez 2017, 210).

Como señalan los autores, la conciencia que se genera en cuanto a los desequilibrios que están creando las empresas petroleras, y que afectan el entorno de humanos y no humanos. En este caso no necesariamente están orientados por los “beneficios palpables”, sino más bien por la ley de origen que entraña su mandato cosmoambiental. Esta, en resumen, se convierte también en una estrategia para la defensa de los seres no humanos quienes en su sistema de creencias les dieron su origen.

Por otro lado, en el marco de las normas de protección decretadas para los pueblos originarios, existe la Ley 160/1994, en la que se insta la protección de tierras habitadas por pueblos indígenas que les permite a dichas comunidades ejercer soberanía sobre su territorio. Esta ley garantiza que las comunidades puedan legislar y gobernar sobre su territorio, es por ello que cada resguardo tiene un gobernador, quien es considerado como autoridad competente quien se encarga de administrar las tierras y recursos de cada resguardo.

Se estudiará las necesidades, de las comunidades indígenas, para el efecto de dotarlas de las superficies indispensables que faciliten su adecuado asentamiento y desarrollo, y además llevará a cabo el estudio de los títulos que aquéllos presenten con el fin de establecer la existencia de los resguardos. Con tal objetivo constituirá o ampliará resguardos de tierra y procederá al saneamiento de aquellos que estuvieran ocupados por personas que no pertenezcan a la respectiva parcialidad. Así mismo, reestructura y ampliará los resguardos de origen colonial previa clarificación sobre la vigencia legal de los respectivos títulos, con las tierras por los miembros de la parcialidad a título individual o colectivo, y los predios adquiridos o donados en favor de la comunidad por el Incora u otras entidades (Ley 160/1994, art. 85).

La figura de resguardo viene desde tiempos de la colonia en donde precisamente los nasa, uno de los pueblos más aguerridos en tiempos de la colonia española, captaron este recurso para beneficio de los territorios indígenas.

El resguardo fue uno de los primeros medios coloniales de penetración de las comunidades indígenas en la Sabana de Bogotá, y los nasa utilizaron esta institución para sus propios fines, logrando, gracias a ella, consolidar su poder político, legitimar las fronteras pre coloniales e incluso ampliar sus propiedades territoriales para abarcar terreno colonizado desde los tiempos de la invasión española (Rappaport 2004, 173).

La figura que en un principio se pensó para controlar a los indios en su propio territorio, hoy en día se convirtió en la Ley 160/1994. Dentro de los resguardos existe una figura organizativa que se llama cabildo y existe uno en cada resguardo titulado o no titulado; además, la Constitución Política de Colombia, en sus artículos 286, 287, 295 reconoce los territorios indígenas como entidades territoriales y a sus cabildos como una jurisdicción especial con facultades de administrar justicia propia.

Gracias a la formalización de la Ley 160/1994, muchos indígenas en Colombia incluidos el pueblo nasa, pudieron librar sus territorios de las diversas amenazas comerciales y extractivas entre ellas la Ley 685/2001 que promulgó el Código de Minas,<sup>6</sup> pues se trata de una ley que excluye a las comunidades de la propiedad del subsuelo. Este panorama hace que las comunidades que se encuentran en territorios que aún no están titulados, se vean en mayor grado de vulnerabilidad a ser despojados de sus tierras por cualquier actor empresarial o armado. Es por ello que el pueblo nasa ha visto la necesidad de empezar a visibilizar la presencia y pervivencia de sus comunidades en el Putumayo.

Por otro lado, la Ley 21 de 1991 ratificó en Colombia el Convenio 169 de la OIT, el cual obliga a que se adelanten procesos de consulta previa a los pueblos indígenas cuando se vayan a tomar medidas legislativas y proyectos que vayan a intervenir en sus territorios y que les puedan afectar; a pesar de ello, la institucionalidad no es suficiente a la hora de reconocer y garantizar el goce efectivo de estos derechos, lo que obliga a estos pueblos a emprender acciones tendientes a su exigibilidad.

Más allá de lo normativo, existe para el hombre nasa una herramienta de defensa territorial que sobrepasa las leyes humanas, Rappaport lo menciona en su estudio o sobre la comunidad nasa del Cauca:

Aunque los títulos han desaparecido y los caciques se han debilitado, los nasa pueden recurrir en busca de ayuda a sus héroes culturales en los momentos difíciles y citan casos, por ejemplo, de apariciones sobrenaturales enviadas por los caciques para ahuyentar a visitantes no indígenas de santuarios y terrenos con tesoros enterrados. En otros casos, los soldados atacantes recibieron un castigo físico de los héroes culturales sobrenaturales” (Rappaport y Gow 1997, 376).

---

<sup>6</sup> Ver más en el siguiente enlace: <https://bit.ly/3yxIacK>

Estos héroes culturales sobrenaturales, como los menciona la autora, se hacen presentes a través de la invocación que hacen los médicos tradicionales *the wala* por medio del espíritu de la coca en el ritual de mambeo, el cual estudiaremos más a fondo en el siguiente capítulo, una forma de invocar a los “héroes naturales” como los llama Rappaport.

## Capítulo 3

### Paradojas de mama coca entre el ritual y la mercancía

#### 3.1. Significado de la hoja de coca (*ěsh*) para el pueblo nasa del Putumayo

La coca es un espíritu convertido en una planta sagrada, es el centro de la espiritualidad representado en una planta, que la literatura europea nos ha dicho que se llama coca, pero si nosotros vamos digamos a entender en nuestro nasa yuwe en nuestra lengua ancestral coca es nada; coca es algo que tiene un vacío hacia adentro, por eso para nosotros no se llama coca, se llama nasa *ěsh*. Es algo que bajó y está aquí y está con nosotros. *ěsh* que traduce la forma de entender los sonidos, *ěsh* el lenguaje del viento, el lenguaje de la lluvia, el lenguaje de la serpiente, porque ella hace sonar la cola, hay muchas formas de que tanto las aves, el viento el susurro de la llama, de la candela, el susurro las palmeras, nosotros oímos y lo interpretamos de dónde viene, de oriente, occidente, de norte a sur, depende de dónde venga sabes qué es, qué significa, entonces la coca, el nasa *ěsh* nos permite abrir el cuerpo para que entren las energías... Entonces la coca permite eso, es la conexión con el mundo, con lo que hay arriba con lo que está en el suelo y con lo que hay debajo. Con todo el lenguaje de la naturaleza (Garcés, gobernador nasa, en entrevista con la autora, Puerto Guzmán, marzo de 2018).

Si tratamos de comprender la cosmología del pueblo nasa a partir de presupuestos teóricos como el perspectivismo podríamos decir que la hoja de coca o *ěsh* tiene espíritu. Para Viveiros de Castro “es sujeto quien tiene alma y tiene alma quien es capaz de tener un punto de vista” (2013, 44). Es entonces *ěsh* un ser no humano dotado de espíritu, por tanto, tiene un punto de vista. Es el punto de vista de la coca el que orienta la espiritualidad del pueblo nasa.

Para el hombre nasa todos los seres no humanos que habitan su territorio tienen espíritu y esta interconexión entre el hombre y los campos de sabiduría implícitos en la naturaleza se hacen y se comprenden a través de la coca. Es entonces la hoja de coca un vasto sujeto que solo se puede comprender con la orientación del *the wala*, desde la ritualidad.

Mientras el mayor usa la energía de la palabra para narrar historias o relatos, la fuerza y la energía del espíritu del fuego llegan hasta cada uno de los presentes, que se concentran mirando las llamas e imaginan y proyectan el relato del mayor, como si fuese una pantalla de televisión. No solo se ve y se escucha el relato, sino que también se siente la fuerza espiritual y la presencia de los *nej'* y *ksxa'w*, ya que, al mambear o masticar la *ēsh*, los espíritus de la naturaleza le dan más fuerza a narración oral. Este espacio de comunicación ha permitido que la familia y la comunidad fortalezcan su esencia espiritual, cultural y cosmogónica. Esto a su vez permite que el Plan de Vida fortalezca el principio cultural nasa, que es el *i'pen üus* (mantener el corazón) (Ulcué 2015, 108).



Figura 3.1. Planta de coca  
Fuente: Trabajo de campo, Puerto Guzmán, marzo de 2018.

Es entonces el significado de la coca un mundo intrínseco donde los espíritus de la naturaleza de los que habla el autor nasa se evidencian hasta en las expresiones más pequeñas de la vida, como los insectos. En la experiencia etnográfica se pudo evidenciar que cada ser de la naturaleza tiene su propio espíritu y la planta de coca pone de manifiesto estos otros espíritus que habitan el territorio.

Pues para nosotros la mata de coca es una planta muy sagrada por que por años milenarios desde el origen del nasa la coca ha estado entre nosotros para curarnos nuestras enfermedades nuestras dolencias y guiarnos espiritualmente para defender la tierra (Coicue, comunero nasa, en entrevista con la autora, Puerto Guzmán, febrero de 2018).

Para acercarme a la comprensión del significado de la coca en la cosmología del pueblo nasa es necesario comprender el complejo mundo de paradojas y transformaciones que emergen en medio del mundo globalizante. Su cosmología se ha enfrentado a lo largo de la historia a transformaciones territoriales de origen natural pero también antropogénicas, es decir originadas por los humanos sobre todo en este último siglo.

En el ejercicio etnográfico realizado con el pueblo nasa fue necesario el diálogo con los *the wala* y la gente de mayor edad de los cabildos visitados, con el fin de indagar un poco en la historia sobre el significado de la planta de coca, antes de la llegada de la mercantilización de la misma.

Bueno pues yo desde la niñez mi madre y mi padre me enseñó más que todo hablar mi lengua materna, el nasa yuwe que decimos, mi mamá tostaba la coca así aquí cómo la están tostando ahora , me enseñó a mambear pero la coca tiene un propósito, muy muy sabia para mí la coca, es un a mata que educa a la persona, orienta a nuestro pueblo que es una cultura nuestra y que siempre convivimos con esa planta desde muchos miles años atrás, desde que nuestros abuelos nos enseñaron y por esa razón nuestra cosmovisión es la coca, con ella nos enseña la cosmovisión (Coicue, comunero nasa, en entrevista con la autora, Puerto Guzmán, febrero de 2018).

Para el *the wala o kiwe the*, quien fue mi principal interlocutor en el trabajo de campo, la coca es su medio de vida, pues en su cotidianidad la siembra y la cultiva diariamente para sus prácticas medicinales entre otros usos. Sus pacientes lo visitan desde los diferentes resguardos principalmente de los resguardos aledaños al cabildo de los Alpes y Selva Hermosa del municipio de Puerto Caicedo, desde donde caminan o se trasladan en motocicletas por largas distancias para llegar hasta su casa, a veces los pacientes caminan por más de tres a cuatro horas.

Los comuneros acuden con el fin de aliviarse de molestias físicas como alergias, dolores de cabeza, enfermedades gastrointestinales, pero también espirituales, como depresiones. Cada paciente debe llevar consigo las medicinas propias del ritual, a parte de la coca, cada comunero debe llevar su aguardiente o *chirrinchi* para hacer el pago debido a sus guías espirituales, como ellos lo llaman, pero también puros de tabaco. Las noches son largas para

los *the wala*, a diario deben permanecer en rituales de mambeo hasta la madrugada, con el fin de conseguir alivio y tranquilidad para sus pacientes.

Esta hoja de coca sirve para trabajar, para mascar, nosotros con esta hoja de coca sentimos, como decir yo soy médico, yo trabajo con esto, lo tostamos y lo mascamos según la enfermedad que tenga. Esta hoja de coca es caucana, sirve para el dolor de estómago cocinado, para el dolor de muela. ¡Esta es mucha medicina! y ¡eso ya la quieren acabar!, sirve para el estudio para el dolor de huesos por eso nosotros defendemos la mata de coca, es sagrada para nosotros los Nasa (Camayo, *the wala*, en entrevista con la autora, Puerto Caicedo, marzo de 2018).



Figura 3.2. Camayo y su familia

Fuente: Trabajo de campo, comunidad Pildoro, marzo de 2018.

Para el médico tradicional el “sentir” está directamente relacionado con la comunicación que tiene con *ēsh*, la coca, y es a través de la planta que se genera la conexión con otros seres de la naturaleza. Esta a su vez transmite conocimiento a los que interactúan con ella. En el ritual del mambeo que describiré más adelante, el *the wala* tiene la capacidad de “sentir” todas aquellas sensaciones que el resto del grupo o el paciente (si es mambeo por enfermedad) que esté participando del ritual percibe. Sin embargo, los médicos tradicionales tienen la capacidad de “sentir señas” aún sin estar en un ritual. En mi trabajo de campo cuando preguntaba a un *the wala* sobre las “señas”, señalándome con golpecitos en su cuerpo me respondió lo siguiente:

Son en el cuerpo, cuando venían ustedes me daban señas por aquí [...] (señala la parte superior de su pie) un hombre y una mujer, la seña de mujeres es hacia dentro y la de hombres

hacia fuera del cuerpo, me daba seña a saludar, yo decía quién será que viene porque me da señas a saludar y había sido que venían ustedes (Acue, *the wala*, en entrevista con la autora, Resguardo de Arizona, julio de 2018).

Es decir, *the wala* se convierte en un canal entre la coca y el paciente, y a través de las “señas” que son palpitations en el cuerpo, puede interpretar qué ocurre con el paciente o con la situación a consultar. Cada seña tiene un significado diferente dependiendo en qué lugar del cuerpo se sienta: “la seña da en el cuerpo, cuando palpita en el brazo es como para amarrar preso, en el hombro porque viene con la maleta”<sup>7</sup> (Acue, *the wala*, en entrevista con la autora, Resguardo de Arizona, julio de 2018).

Estas pueden ser sentidas por el paciente o por el mismo *the wala* quien enseguida da una interpretación de lo que va sintiendo en su cuerpo, dependiendo de la situación identificada se consulta a los seres espirituales cuál es el tratamiento o procedimiento a seguir, su curación o remediación. Cuando concluye positivamente significa que ha sido “volteado” y todo el procedimiento es considerado como una armonización, en cuanto restablece el equilibrio en la persona o comunidad.

Son múltiples los significados que el hombre y mujer nasa le otorgan a la coca, sin embargo, entre estas es importante señalar que el sentido espiritual está cargado de significantes en relación con el entorno que habitan los integrantes de este pueblo. Este entorno es posible entenderlo a través de la intersubjetividad entre el hombre nasa y los no humanos como la coca, que actúa como mediador de este encuentro espiritual que comunica el *the wala*, quien es el encargado de interpretar lo que la coca transmite.

### **3.2. El mambeo de coca**

Es un ritual que se realiza en la mayoría de eventos que organizan los cabildantes del pueblo nasa. La dinámica de este consiste en reunir un grupo de personas en un espacio exterior, por lo general suele ser casas de resguardo o cabildos, lugares de reunión, inclusive donde se realizan las asambleas y eventos políticos de la consejería. El ritual está orientado por todos los mayores o *the wala* que asisten a las asambleas, y cada uno tiene un rol determinante en el

---

<sup>7</sup> Las señas que experimentan los comuneros mambeadores y *the walas* tienen su propio significado según la parte del cuerpo donde se perciba. En la cita el mayor se refiere a la palpitation que le refiere un viaje o de alguien que va llegar a su casa.

ritual. Sin embargo, siempre es uno el que orienta y dirige la ceremonia: el *the wala* es un intermediario que guía al pueblo a través de esos procedimientos. Esta figura utiliza la planta de coca para curar enfermedades y prevenir desastres naturales. Él “armoniza”, trasnocha y habla con los espíritus. Tiene el don de hacer el bien o el mal (Ulcué 2015, 72).



Figura 3.3. Espacio donde se hace ritual del mambeo  
Fuente: Trabajo de campo, comunidad Pildoro, marzo de 2018.

El *the wala* que colaboró en esta investigación es un comunero de aproximadamente 62 años de edad, habitante del sector del Pildoro en Puerto Caicedo. Esta persona generosamente me abrió las puertas de su hogar y me permitió comprender su labor como médico tradicional y los aportes que realiza al interior de la organización social y política de su pueblo. Durante la visita pernocté en su casa, viví el ritual de mambeo de coca y su experiencia mística en medio de la selva.

Para dar inicio al ritual todos los comuneros se sientan en una sola fila mirando hacia al frente, en algunas ocasiones los gobernadores y guardias ponen sus bastones de mando frente a ellos como símbolo de protección, pero también para que se purifiquen. Estos también son armonizados dentro del ritual. Viluche, uno de los intelectuales nasa del Cauca menciona en el Plan de Salvaguarda lo siguiente al respecto de las varas de mando: “cuando las personas portan las varas del cabildo no solo representan la autoridad de una comunidad, sino que son

parte de la autoridad espiritual fundada desde el origen del pueblo nasa” (Equipo Nacional Plan de Salvaguarda 2009, 209).



Figura 3.4. Ritual de protección territorial en el resguardo de Orito  
Fuente: Trabajo de campo, Putumayo, abril de 2018.

Como se enuncia en el Plan de Salvaguarda de la nación nasa (2009), el bastón sería el símbolo de la unión del poder político y espiritual, atribuido a la autoridad que porta el bastón. Sin embargo, al igual que la figura de cabildo, el bastón de autoridades o de mando fue una construcción simbólica de origen hispánico. Ante la falta de información que existe sobre su origen se puede presumir que posiblemente exista una analogía entre los báculos sagrados utilizados por la corona española como símbolo de poder y que más tarde este símbolo es adoptado por los pueblos indígenas en tiempos de la colonia.

Siguiendo con el desarrollo del ritual, en el trabajo de campo realizado en el sector del Pildoro del municipio Puerto Caicedo pude observar que el mayor o *the wala* hace la repartición de la

coca, para ello carga una mochila o jigra llena de hojas tostadas, saca un puñado de estas y las deposita en la mano de cada participante del ritual, el cual espera que el mayor de la señal para empezar a mambear. En el momento en el que el último de la fila recibe su puñado de coca el mayor da la orientación de inicio. Para ello cada cabildante da una vuelta por todo su cuerpo con su mano izquierda dirigiendo la coca hacia la izquierda, a este procedimiento se le llama “voltear” y luego la introduce en su boca para mambear.

Durante 10 o 15 minutos se mambea o masca el mismo bocado de coca y se va escupiendo. El escupitajo es una forma de limpiar y purificar el cuerpo. Hay pacientes y comuneros que tienen náuseas al escupir. Según cuenta el mayor cuando esto sucede es porque la persona está muy mal espiritual o físicamente, este malestar se puede reflejar en algún elemento de la naturaleza y a esto se le llama un “sucio”.

El “sucio” puede estar representado en una nube negra que se manifiesta en el cielo y, o en la niebla que se hace presente en medio del ritual. El mambeo se repite una y otra vez durante toda la noche. En el transcurso se reparten alrededor de siete a diez puñados de coca a cada comunero, en todo el ritual y al final del mismo, el mayor limpia a los participantes soplándoles aguardiente y otras plantas medicinales. Durante el ritual el mayor puede percibir las dolencias, sensaciones o visiones de los participantes. En este sentido es la coca quien otorga este poder al mayor, pues se convierte en un receptor de sensaciones, pensamientos y palpitaciones que experimenta en su cuerpo.

Como resultado de mi observación participante podría afirmar que para el hombre y mujer nasa, la coca tiene la capacidad de comunicar, esta comunicación es intersubjetiva pues actúa a través del *the wala* como mediador. El médico tradicional descifra lo que la planta de coca orienta en el momento del ritual y al finalizar el mismo plantea sus conclusiones, a su vez comunica a los comuneros y gobernadores el análisis del caso, dependiendo de cuál sea el objetivo del ritual.

Es entonces el ritual del mambeo un sistema de unión entre lo político y lo espiritual, donde el gobernador y el mayor o *the wala* en relación con la historia colonial son incorporados como figuras de poder. La administración de poderes para muchos pueblos latinoamericanos fue producto de la imposición española, Dehouve en su libro *Essai sur la royauté sacrée en*

*république mexicaine* (2006) expone un estudio de los pueblos mexicanos, para los que al igual que en América del Sur la imposición jerárquica organizativa también tuvo lugar:

En el modelo clásico de Max Weber, la secularización nace de la separación de la Iglesia y el Estado, es decir, de los poderes temporales y espirituales, como ocurrió en el proceso histórico europeo. Conforme a este modelo, el gobierno de la Nueva España y el clero impusieron a los pueblos de indios coloniales dos tipos de cargos distintos (Dehouve 2006, 38).

En el caso nasa dicha separación se evidencia entre la figura espiritual del mayor y la imagen política representada en el gobernador. Juntos a través de la coca ejercen su autoridad y sabiduría sobre las decisiones políticas de las comunidades. Por tanto, el modelo de la Nueva España se representa en las dos figuras pues ambos están supeditados al poder del espíritu de la coca, quien orienta las decisiones políticas.

La medicina tradicional y especialmente el mambeo de la coca como sistema de conocimiento es, para el pueblo nasa la forma como se comprenden los conflictos que se encuentran fluctuantes en el territorio. La coca se convierte en el punto de encuentro entre el hombre nasa y el espíritu de la naturaleza que le guía y le armoniza, esto a su vez es el hilo conductor de la espiritualidad nasa que orienta. En palabras del comunero Luis Ulcué habitante de la comunidad San Luis Alto Picudito

la coca es alimento, espíritu y es fuerza, la coca nos permite a través de sueños, señas, avanzar en capacidades, lo que hacemos los indígenas es ofrendar y ofrecer para recibir retribución en orientaciones, la conexión con los *nej o kexa w* (espíritus), en ningún momento se cuestionan, sino que simplemente se conectan (Ulcué, comunero nasa, en entrevista con la autora, Mocoa, marzo de 2018).

Por lo tanto, la coca está ligada a un sistema visionario de conocimiento, que opera como oráculo, descifrando a través de los mayores los misterios del camino de los nasa, que interactúa con los espíritus de la naturaleza y sigue sus orientaciones sin dejar lugar para la duda. En este sentido los espíritus *nej o kexa w* son quienes tienen la última palabra en el marco de la consulta.

Estos modos de conectarse con otros seres le permiten al hombre y mujer nasa relacionarse de manera armónica con el ambiente y las fuerzas que los rodean, sin embargo, existen algunas paradojas que más adelante trataré en las transformaciones de la economía o medios de vida del pueblo nasa. Los *nej o kexa w* a través de la coca se convierten entonces en la columna vertebral de las decisiones políticas y organizativas de la organización indígena nasa, pues para cada decisión es necesario conectarse con las señales que envían los espíritus de la tierra para evitar peligros de asesinato o muertes de los líderes indígenas, a los que se encuentran sometidos en el día a día por las políticas gubernamentales o por los diferentes actores armados.

Para convivir en equilibrio y armonía debemos asumir los principios de la ley de origen, la cual nos ordena andar por el camino que nos han trazado los seres creadores de la vida y del universo, mediante rituales espirituales, donde ofrecemos y recibimos sabiduría, además de bendiciones naturales, como fuerza, inteligencia, habilidades comunicativas y compromiso colectivo. Lo anterior es posible gracias a la interrelación con los *nej o kexa w*, quienes se comunican a través de sueños y las visiones, y gracias también a las formas como entendemos las fases de la luna, los sonidos de la naturaleza, los rituales de armonización y los bailes (Ulcué 2015, 104).

### **3.3. Agencia y relacionalidad: el rol del ritual del mambeo de coca como guía en la organización política del pueblo nasa**

La espiritualidad del pueblo nasa está estrechamente relacionada con la organización comunitaria, es así como se entiende la cosmología nasa, como una integralidad entre territorio, espiritualidad y organización social.

En la concepción nasa del territorio es constitutiva la conexión entre los mundos o dimensiones: espiritual y material; entre los tiempos: ancestros y nasas presentes; y entre los nasas y los otros seres. Existen una cohesión única y un ordenamiento estructurado de la vida que se mantiene en los principios básicos de vida, armonía y equilibrio y de los que forman parte de la nación nasa, el territorio, la espiritualidad y las normas derivadas por la ley de origen. Con base en esta relación, permanece una práctica cotidiana y una tradición de ocupación territorial permanente, así como control social, cultural, espiritual, productivo, formativo, relaciones que conducen a apropiación de valores como medio de recreación cultural (Rappaport mencionada en Equipo Nacional Plan de Salvaguarda 2009, 239-240).

Esta ley de origen<sup>8</sup> que menciona la autora, es el pilar fundamental desde donde se orienta el camino del pueblo nasa. El mundo espiritual y material se consolidan en el territorio y en sus usos y costumbres, el ritual del mambeo se convierte en una clara evidencia de esta cohesión. Cuando se mambea coca, se invocan los espíritus de esos otros seres, que ayudan a curar las dimensiones de lo espiritual pero que también ayudan en la armonización del cuerpo físico del hombre y mujer nasa y del cuerpo estructural en lo político y organizativo.

La armonización es entonces, uno de los ejercicios que permite limpiar corporalmente, pero también estructuralmente el ejercicio político, pues para la organización política del pueblo nasa, los espíritus también pueden afectar el ejercicio político de manera perversa. Para ello existe uno de los rituales al que le llaman el refrescamiento de bastones que hace alusión a la purificación y protección en torno al poder político ejercido por los gobernadores quienes portan los bastones o varas de mando:

El refrescamiento de varas de mando de los *nejwe*”sx (personas seguidoras de los *nej*) en los diferentes sitios sagrados, significa volverse a enraizar en las leyes ancestrales de la naturaleza [...] Este ritual significa limpiar el sucio de los problemas y enfrentamientos de la comunidad que se acumulan durante el año, porque si no se hace, los conflictos sociales se van al extremo, llega gente extraña que causa guerra, división, manipulación y dominación del territorio (Plan de Salvaguarda 2009, 209).

El refrescamiento de varas o bastones de mando se hace cada año y se convierte entonces en un elemento simbólico que articula el poder político y espiritual y que se renueva a través del mambeo de coca. Esta práctica significa para el pueblo nasa una renovación de sus mandatos en conformidad con la ley de origen o las “leyes ancestrales de la naturaleza”.

Como medida de protección y pervivencia en el territorio las comunidades nasa del Putumayo articulan el mambeo de la coca como elemento indispensable de su resistencia, pues en su sistema de creencias confían en ella como planta sagrada la armonía necesaria y la protección suya y del territorio. Es así como la coca para el hombre y mujer nasa brinda la sabiduría

---

<sup>10</sup> “Es el legado de nuestros antepasados, significa: Pensar, sentir, vivir con el corazón, desde nuestros principios y valores espirituales, viviendo nuestra lengua propia (nasa yuwe), desde una visión y acción diferente a la racionalidad lógica de la cultura occidental [...] El pensar indígena, debe ser un pensar desde el sentimiento, desde la espiritualidad, desde las prácticas y usos de su cultura y estructurado en la lógica de la paridad, de la complementariedad” (ACIN 2019, párr. 7).

necesaria y permite configurar la fuerza para hacer frente a las dinámicas de despojo y violencia que se gestan desde el afán desmedido de explotar los recursos naturales renovables y no renovables, sin importar la suerte que corren quienes habitan los territorios en donde estos se encuentran, ni su sostenibilidad ambiental.

A través del ritual de la coca los *nej''o kexa''w* (espíritus) se hacen presentes y el mayor *the wala* como autoridad abre su cuerpo para que las fuerzas, de estos seres no humanos generen de manera corporal y territorial un sistema de conocimiento.

Unos comuneros dieron permiso a los mineros y estaban afectando ya a nuestro territorio que la comunidad mismo con tanto esfuerzo, la comunidad mismo ya han entregado ya la creación de resguardo y nosotros antes debíamos de tratar de proteger y nos estaban antes destruyendo. Entonces una parte estamos empezando como a discutir con los mineros, reunidos con los gobernadores y la junta directiva del cabildo, se decidió mejor no ir a discutir, como ir a eso como discusión de peleas sino, buscar el *kiwe the* y armonizar y por medio de la armonización buscar una forma de qué medicina nos podíamos utilizar para mejorar, alejar o de pronto no tanto alejar a los mineros, sino alejar más que todo al oro para proteger o que se esconda, entonces eso ya los mayores sabrían cómo trabajan pero eso se logró y ya ve que como a los quince días, ya al ver que la mina no dio resultado, los mineros como que trataron de alejarse ellos mismos y no se tuvo esa confrontación de guardia indígena de ir a enfrentar o las directivas del cabildo ir a enfrentarse si no ir él más o menos seguir trabajando con el *kiwe the* y eso pues nos sirvió hartísimo porque no hubo ninguna confrontación sino que pasivamente se fue calmando todo y que ahorita ya la minería no se encuentra en esos territorios y ahorita en este verano el agüita ya está claramente lo que anteriormente teníamos y eso era lo que queríamos lograr y se ha logrado (Muse, gobernador nasa, en entrevista con la autora, Puerto Guzmán, marzo de 2018).

Este es un claro ejemplo de cómo el pueblo nasa utiliza la medicina tradicional de las plantas para defender su territorio, en este caso el comunero nos habla de una situación en su resguardo que estaba poniendo en peligro las fuentes hídricas de su comunidad. Los rituales para este tipo de trabajos se hacen casi en secreto y no son abiertos a todo el cabildo. Se pueden hacer en el mismo resguardo o desde la casa del *the wala*. La coca se convierte en la principal medicina pues para el ritual el mambeo es indispensable, sin embargo, existen otras plantas que se utilizan en el ritual y no se logran identificar, ni tampoco los médicos

tradicionales las enuncian. A veces las mascan y otras veces las soplan con aguardiente para estos casos de armonización y protección del territorio.

El valor del ritual del mambeo sigue vigente como un sistema simbólico de aprendizaje, que a la vez puede producir sanación y resolución de conflictos sociales y políticos, lo que el pueblo nasa llamaría armonización que se gesta en el territorio donde se da esa interrelación de seres humanos y no humanos.

El territorio es el locus de las demandas y los reclamos de la gente para reconstruir sus mundos de vida. El nivel local es donde se forjan las identidades culturales, donde se expresan como una valorización social de los recursos económicos y como estrategias para la reapropiación de la naturaleza (Leff 2005, 11).

Las identidades culturales de las que habla Leff, en el caso nasa se construyen desde la espiritualidad y la valoración del ritual como identidad cultural. En las comunidades los mayores y mayores o *the walas* son consultadas por gente de la comunidad e incluso no indígenas para casos como enfermedades, males, resolver problemas y conflictos. Para la aplicación de justicia propia es clave la medicina pues el proceso de investigación y aplicación de la remediación (sanción o pena), pasa primero por la ritualidad propia. Es entonces este el valor social del recurso y reapropiación de la naturaleza de que nos habla el autor y que en este caso se le otorga a la planta de coca también a la hora de elegir consejeros, autoridades o contratar personal para la ejecución de un proyecto. Cada candidato o candidata pasa primero por un análisis espiritual, si el mayor dice que no pasa no es elegido o aprobado.

Sin embargo, en el ejercicio etnográfico realizado en algunos resguardos nasa del Putumayo pude percibir que cada vez más la agencia de la coca se debilita. Esto como producto de la mercantilización de la planta que se vende para fines de narcotráfico, en efecto ha desencadenado diferentes conflictos espirituales, ambientales y sociales. En la cotidianidad la práctica del mambeo se hace menos recurrente, siendo muy pocos los comuneros que tienen en su *yaja* o mochila la coca y el aguardiente para mambear como lo hacían anteriormente en todo espacio y momento.

Al respecto veo necesario hablar de la coca como una planta de doble agencia porque es difícil negar la otra cara que ha causado serias transformaciones en la identidad de los

comuneros nasa. Para esto me permito evocar a Taussig (2013), con la necesidad de vislumbrar esta otra agencia, aunque él autor lo hace en relación al oro, de igual forma sucede con la coca:

No hablar de la cocaína, no exhibirla, es continuar la misma negación de la realidad que el museo practica con relación a la esclavitud. Como el oro, la cocaína está imbuida de violencia y codicia, brillo que hiede transgresión. Más aún, la cocaína también tiene profundas raíces en la prehistoria (Taussig 2013, 18).

Así mismo en los territorios nasa, la planta de coca utilizada con fines de usos ilícitos ha sido untada de violencias, transformación de identidades, ha generado transformaciones en el ambiente y por supuesto en la espiritualidad del pueblo nasa. Esto conlleva a una crisis de identidad pues la misma actividad de la coca con fines mercantiles agota y como dice Taussig (2013), “transgrede” la agencia política de la misma planta de coca, como ser espiritual capaz de sostener la armonía de las comunidades nasa y la permanencia en su territorio.

### **3.4. Cómo se introdujo el mercado de la coca en el Putumayo**

En este aparte del capítulo es necesario hacer un recorrido histórico sobre la llegada de la coca al departamento del Putumayo como economía extractiva

En las décadas de 1970 y 1980, Colombia era principalmente un país procesador y exportador de sustancias ilegales, y no productor de la materia prima. Sin embargo, Putumayo se vinculó tempranamente al ciclo del cultivo. La hoja de coca se comenzó a sembrar en la región hacia 1978 (Ramírez 1998; Ramírez 2001 citado en Bustamante 2011, 28).

María Bustamante en su obra *Estado y coca en la frontera colombiana* (2011) hace un recorrido histórico sobre la relación de la ilegalidad del narcotráfico y la legalidad del estado en la frontera colombo-ecuatoriana, según la autora, la llegada de la coca fue hacia los años 70 y 80 un poco después de la llegada del pueblo nasa al Putumayo, años atrás en el departamento no se cultivaba la coca, pero sí se la elaboraba pasta de coca. Dichos argumentos se articulan con los testimonios del pueblo nasa, que para entonces también empezó a sembrar coca:

Pues la coca, por allá también sembraba, pero pues yo me recuerdo pero que era pa mascar, no era pa otra cosa y eso no sabía, cuando ya vinimos para el Putumayo es que decía esto, esto y esto, aquí hay que sembrar coca, eso de la coca sale... Yo no sé qué sale, de ahí ya fueron sembrando, los que podían sembraban harta (...) pues y así se fueron, se fueron y se fueron hasta que crecieron (abuela comunera nasa, en conversaciones con la autora, Puerto Caicedo, junio de 2018).

Años más tarde el círculo del narcotráfico se acrecienta con la llegada de uno de los capos más sonados de Colombia en la década de los ochenta:

Hacia 1987 el capo del Cartel de Medellín, Gonzalo Rodríguez Gacha, se instaló en El Azul, jurisdicción de Puerto Asís, cerca de la frontera con Ecuador, huyendo de la persecución emprendida contra él en el interior del país por la Policía y el Ejército colombiano. Allí montó extensos cultivos ilícitos, construyó dos pistas de aterrizaje donde recibía pasta de coca del Perú (Bustamante 2011, 30).

Dicha pista de aterrizaje hoy en día es una de las entradas principales para los resguardos nasa, según testimonios de las comunidades, por ahí circulaban a diario los carteles de la mafia cocalera que más tarde serían territorio de control paramilitar.

### **3.5. Producción de la coca con fines de uso ilícito en territorios nasa**

En la ponencia de Enrique Leff titulada “La Geopolítica de la Biodiversidad y el Desarrollo Sustentable: economización del mundo, racionalidad ambiental y reapropiación social de la naturaleza” (2005), en el Seminario Internacional REG GEN Alternativas Globalizaçãõ realizado del 8 al 13 de octubre de 2005 en Río de Janeiro, el autor nos habla del territorio como locus de demandas, en donde las comunidades construyen sus medios de vida. En la actualidad la siembra de coca se convirtió en un medio de vida para el pueblo nasa, cuya producción de cultivos de la hoja se usa con fines ilícitos, como ya veremos más adelante.

En palabras de Taussig (2013, 23) “el tráfico de cocaína” hace que diferentes actores se disputen la planta. En la actualidad y debido al acuerdo de paz firmado en La Habana, Cuba, en 2016, se supone la salida de la guerrilla de las FARC del escenario de confrontación, control territorial, de rutas e impuesto al narcotráfico. Sin embargo, la salida de esta guerrilla y la no ocupación inmediata de estos territorios permitió que grupos disidentes de las mismas FARC, guerrillas como ELN y EPL, grupos sucesores del paramilitarismo y bandas

criminales se disputen el control de estos territorios, lo que se ha traducido en el incremento de nuevo de acciones bélicas, control social, amenazas y asesinatos de líderes/as sociales y comunitarias.

Todas estas disputas territoriales y de narcotráfico ahondan en un problema más grave que es la estructura económica del país, pues es en la base de las políticas de economías extractivas que en los dos últimos planes de desarrollo nacional se ha impulsado de manera vertiginosa la explotación de los recursos naturales. Para ello era necesario limpiar el panorama para el capital extranjero, por lo que se implementan diferentes planes y programas como los de erradicación y fumigación de los cultivos de uso ilícito como los categoriza el gobierno colombiano, hecho que ha afectado drásticamente los cultivos de coca del pueblo nasa y por ende toda su práctica medicinal y cultural.

Según el Gobierno nacional, una de las formas de erradicar la pobreza del país es eliminar los cultivos de uso ilícito, sin embargo, aún no existen planes de sustitución que reemplacen esta actividad practicada por muchos campesinos. En este punto es necesario evocar las reflexiones de Escobar (1999, 35), quién nos habla del “crecimiento económico” que se intenta instalar a través de los discursos del desarrollo como forma de erradicación de la pobreza.

En el discurso liberal del ecodesarrollo, no hay duda de que el crecimiento económico es necesario para erradicar la pobreza. Como se piensa que la pobreza es tanto causa como efecto de los problemas ambientales, el crecimiento económico se hace necesario para eliminar la pobreza, con el objetivo a su vez, de proteger el ambiente. Este círculo vicioso se presenta dado el empirismo del discurso liberal, el cual ha llevado a los analistas de ecosistemas a concentrarse en las actividades “depredadoras” de los pobres, sin discutir satisfactoriamente la dinámica social que genera la actividad ecodestructiva de los pobres. La razón no es otra que los mismos procesos de desarrollo económico han desplazado a las comunidades indígenas, campesinos de sus entornos habituales, empujándolos a sitios y ocupaciones donde necesariamente tienen que afectar negativamente el ambiente. Así, la economía de visibilidades efectuada por el discurso liberal del desarrollo sostenible tiende a colocar la culpa de la crisis ecológica en los pobres del tercer mundo, más que en las grandes fuentes de contaminación en el norte y los estilos de vida antiecológicos propagados desde el norte a través del colonialismo y desarrollo (Escobar 1999, 35).

El círculo vicioso del que nos habla el autor es precisamente el que generan las políticas públicas de los gobiernos. A través de sus programas de despojo, como antinarcóticos y planes de fumigación de cultivos de uso ilícito, van deteriorando la vida de las comunidades indígenas. El pueblo nasa ha intentado no permitir las fumigaciones ni erradicaciones pues además de la coca, también destruyen los cultivos de pancoger, contamina el agua y afectan de manera indiscriminada la vida de los ecosistemas en los territorios nasa.

Por esta razón, varios cabildos emprendieron acciones jurídicas buscando proteger sus derechos, cultivos y fuentes hídricas, obteniendo como respuesta una sentencia de la Corte Constitucional en donde se ordena a Antinarcóticos abstenerse de realizar este tipo de acciones, sin el cumplimiento de los requisitos de ley, o sea la consulta previa:

SEGUNDO –REVOCAR el fallo proferido el 25 de septiembre de 2014 por la Salas de Casación Penal de la Corte Suprema de Justicia, que negó por improcedente la acción de tutela promovida por los cabildos indígenas Kiwe Ukwe, Yu” Cxijme, Yu” Kh Zxicxkwe, Nasa Wuma Te” wesx, Kwe”sx kiwe y el resguardo indígena de Santa Rosa de Juanambú, Campo Alegre, Alpes orientales y La Floresta Alto Coqueto, en su lugar CONCEDER la tutela del derecho fundamental a la consulta previa . TERCERO –ORDENAR al Gobierno nacional que por medio de las entidades que determine el Consejo Nacional de Estupefacientes, adelante un proceso de consulta con las comunidades accionantes, mediante un procedimiento apropiado, teniendo en cuenta los parámetros fijados en el capítulo 7 de la parte movida de esta sentencia, en orden a establecer el grado de afectación que el Programa de Erradicación de Cultivos Ilícitos mediante Aspersión Aérea con Glifosato (PECIG), mientras estuvo vigente, causó en la integridad física, cultural, social y económica de dichas comunidades (SCC T-300/2017).

Por otro lado, desde el 2014 el pueblo nasa desde la Consejería, en el marco de la Mesa Regional del Putumayo, ha venido participando en los ejercicios de concertación de un plan de sustitución integral para el Putumayo. Entre las dificultades encontradas se encuentra que la institucionalidad representada en agencias del Estado sigue pretendiendo imponer su modelo, desconociendo las apuestas y propuestas surgidas desde las comunidades. Luego esta apuesta se integró al Plan Integral de Sustitución impulsado por el Gobierno nacional en su plan de lucha antinarcótica, pero son pocas las garantías del enfoque étnico que respete las prácticas propias con relación al uso de la coca del pueblo nasa. Además, a esto se suma que estas estructuras armadas como excombatientes de las FARC y de narcotraficantes han venido amenazando a quienes promuevan planes de sustitución.

### **3.6. Factores que generaron transformaciones en la dimensión económica, sociopolítica, de salud, alimentación e identidad del pueblo nasa**

La coca como planta sagrada aún está presente en la ontología del pueblo nasa, pese a que en las asambleas donde se aplicó la observación participante solo en una ocasión se pudo evidenciar la utilización del mambeo como práctica para la toma de decisiones políticas colectivas entre autoridades y *kiwe the o the walas*. Como anteriormente mencionaba, para algunos líderes y docentes con quienes tuve la posibilidad de conversar, este hecho es visto como un factor desestabilizante para la organización indígena del pueblo nasa, pues el ritual del mambeo es cada vez menos común en las actividades políticas de su pueblo.

Por otro lado, uno de los causantes de que esta práctica vaya disminuyendo es el uso de la coca con fines mercantiles. Existen algunas familias que utilizan la coca como modo de sobrevivencia por las razones antes expuestas, en muchas comunidades hay familias que siembran la coca para venderla a terceros con fines ilícitos. Esto con el agravante que los residuos de los químicos que utilizan para las fumigaciones de los cultivos y que pude observar durante mis recorridos de campo, van a parar a las cuencas hídricas que surten agua a varios resguardos de la zona de Puerto Caicedo.

Entre las afectaciones originadas por la siembra de la hoja de coca para uso mercantil está la contaminación ambiental y la afectación a la propia salud de los comuneros que trabajan en esta ardua labor. Dichos indígenas que se han dedicado a esta labor están sufriendo enfermedades en la piel como alergia y dolores de cabeza. Esto es una consecuencia directa de la utilización de herbicidas y agrotóxicos químicos que están afectando la salud humana y de algunas especies domésticas. Muchos de los desechos de estos fungicidas van a parar a las fuentes de agua. “Lo otro que nosotros decíamos, nosotros no es la terquedad ni buscamos que nos hagan carreteras, lo que nosotros queremos es vivir, tener agua limpia no contaminación en los ojos de agua” (Musse, gobernador, en conversaciones con la autora, Puerto Caicedo, junio de 2018).

Ante esta realidad, algunos comuneros nasa son conscientes y críticos frente a lo que sucede y manifiestan cuáles serían las transformaciones que se están dando a partir del fenómeno económico que han generado los cultivos de la coca con fines mercantiles.

Todo mundo ya tenía plata, prefería irse al pueblo, prefería irse a beber y ya no le paraban bolas, eso también nos tocó controlar porque eso nos estaba afectando, entonces la educación eso nos ha servido mucho porque gracias a eso hemos ido volviendo a recogerlos, para hablar del daño que nos hemos estado haciendo entre nosotros mismo, eso ya lo hemos recogido, ya lo hemos hablado y pensamos que hay un camino abierto por nuestros mayores y tenemos que caminar sobre ese camino (Sécue, gobernador nasa, en entrevistas con la autora, Puerto Umbría, marzo de 2018).

Para algunos comuneros nasa, como el citado anteriormente, la coca con uso mercantil ha generado graves afectaciones en el ámbito cultural, sobre todo en la identidad, pues se asumen como campesinos cocaleros y no como indígenas, y por ende las prácticas cotidianas y rituales empiezan a transformarse. Este fenómeno lo ven algunos de manera crítica, sin embargo, hay otros comuneros que no lo ven desde este punto vista pese a que ha generado grandes transformaciones en la vida del hombre nasa. De hecho, lo normalizan y prefieren decir que la coca siempre ha existido y que su uso es netamente medicinal.



Figura 3.5. Mujeres nasa preparando alimentos en la Asamblea de Gobernadores  
Fuente: Trabajo de campo, Puerto Guzmán, febrero 2018.

En el tema de la producción agrícola en los resguardos visitados es muy poco probable encontrar cultivos de pancoger, pues la misma economía de la coca y la escasa presencia del Estado en estos territorios ha generado una notable disminución de la agricultura familiar. Los comuneros manifiestan que es muy difícil sacar a la venta los productos que siembran y que no cuentan con el transporte ni con vías en buen estado para sacar sus productos al mercado

local. Esto hace que la producción de cultivos para consumo disminuya y por ende se vaya transformando la dieta del pueblo nasa, pues ahora se siembra coca para comprar los alimentos en el pueblo más cercano. Entre los productos que más fácil se pueden encontrar y que aún se siembran están la yuca y el chiro, esto no puede faltar en la dieta y son los alimentos que aún sobreviven en las huertas o *nasa tull* del pueblo nasa.

Durante mi estancia para el trabajo de campo pude notar las transformaciones que en cinco años se habían dado. Los hallazgos encontrados de la agencia de la coca en el ejercicio político y espiritual de la organización nasa son escasos. El ritual del mambeo comunal dejó de estar presente en las cinco asambleas en las que participé, si se hace el ritual solo participan un grupo cerrado de comuneros, es decir, para los que están más atentos a las decisiones políticas que se tengan que tomar en los espacios como las asambleas. En años atrás todos los participantes presentes en la asamblea se sentaban a mambear, en la actualidad esta dinámica cambió.

En varias de las escuelas interculturales como la del resguardo de los Alpes, se mambea y se incorpora el discurso de manera vertical, pues los valores y la identidad del pueblo nasa son parte de las prácticas pedagógicas de los docentes nasa. Y se transmiten como cátedra escolar, donde estudiantes indígenas y no indígenas reciben estos conocimientos.

Si pensamos en estas transformaciones de las prácticas y costumbres como consecuencia de una economía global impuesta, podría decirse que el espacio local es afectado directamente por el espacio global. Gupta (2008), quien analiza el espacio en relación a la cultura, deja entrever conceptos naturalizados en el campo antropológico.

Al cuestionar la formación de ese paisaje fraccionado de naciones independientes y culturas autónomas, se plantea el problema de cómo entender el cambio social y las transformaciones culturales como algo situado en espacios interconectados. La suposición de que los espacios son autónomos ha permitido que el poder de la topografía oculte exitosamente la topografía del poder (Gupta 2008, 237).

La topografía del poder de la que habla Gupta podría asociarla de una manera muy precisa a la economía de la coca, y a cómo esta genera esos cambios o transformaciones en la vida de los territorios que no son del todo autónomos. Dichos territorios dependen de un Estado-

nación que, aunque por jurisdicción especial, monta una serie de decretos y normas para salvaguardar esa supuesta autonomía, perpetrada por esa “topografía del poder” (Gupta 2008).

El Consejo Regional Indígena (CRIC), que es la principal organización política en el Cauca y a la que es filial la consejería del pueblo nasa del Putumayo, en la siguiente cita hace referencia a la crisis que se vivió en el Cauca, que al igual que en el Putumayo, produjo transformaciones en el territorio pero también, en el contexto en donde muchos jóvenes, señoritas, niños y niñas se están formando en un ambiente cocalero, disminuyendo así las posibilidades de que los niños y niñas puedan construir sus sueños, alejados del ambiente de lo ilícito.

En la década de los 80, surge otro fenómeno, el de la siembra de coca (nuestra planta sagrada) para fines ilícitos. Este flagelo fue más complejo que el anterior, pues de la mano de la producción se inició también la transformación con procesos químicos que afectan la armonía natural de nuestro territorio (CRIC 2013).

En vista del proceso de aculturación y transformación de la identidad nasa, la Consejería del pueblo nasa del Putumayo vio la necesidad de implementar una estrategia pedagógica, en la cual los *the wala* visiten los centros educativos y compartan sus experiencias y conocimiento. En una de las asambleas de las que participé como observadora, en el resguardo De San Luis Alto Picudito, en el mes de marzo del 2018, se cuestionó cómo los *the wala* están perdiendo participación en los espacios políticos, hecho que asumen como un punto en contra, pues si los médicos tradicionales no participan y promueven la constante práctica del mambeo de coca, ellos asumen que esta ausencia del ritual será una causal de que la organización vaya en declive.

En el desarrollo de esta segunda asamblea en la que participé como observadora se discutió el tema de educación y de qué manera los *the wala* están dispuestos aportar en la formación de niños y niñas de los territorios del pueblo nasa, para que estas transformaciones que han ido emergiendo como producto de las economías cocalera, incidan de manera menos agresiva sobre la pérdida de sus usos y costumbres.

El papel del *kiwe the* en todas las dimensiones del pueblo nasa es fundamental para la toma de decisiones en relación con lo social, ambiental, económico. Años atrás, antes de tomar las

decisiones, se hacía el ritual del mambeo y veían como “marca la canilla”, es decir, las señales que se sienten en el cuerpo y que tienen un significado. En caso de que la seña o la interpretación de esta beneficie o perjudique las autoridades tomaban las decisiones de aceptar o no los planes, proyectos y propuestas desde las instituciones del Gobierno nacional. En el trabajo de campo pude comprobar que esta es una práctica que como el pueblo mismo reconoce está en crisis, pues los mayores o *kiwe the* ya se ven relegados y poco partícipes de estos encuentros.

### **3.7. El ritual y la transformación de la relación nasa/naturaleza**

El ritual del mambeo es una de las formas mediante las cuales el cuerpo del sabedor, mayor o *the wala*, se conecta con la planta y logra tener señales que contienen ciertos significados dependiendo de la consulta. Sin embargo, parte de la espiritualidad está siendo afectada por las políticas antinarcóticas del país, pues como vimos en páginas anteriores a través de la coca es cómo se posibilita la comunicación con los espíritus.

Estamos haciendo uso de la planta sagrada que es el *ěsh*, que es la coca, la mal llamada coca y eso ha sido satanizado, judicializado y fumigado y eso nos está haciendo mucho daño en la parte espiritual cosmogónica porque esa fortaleza espiritual, esas energías, ya se debilitaron en parte ya no existen y eso el Estado no lo ha reconocido al contrario ha sido judicializado, nuestra planta sagrada, lo sagrado está siendo muy intervenido y lastimosamente las multinacionales están haciendo campaña para erradicar fumigar y que se debe cultivar los transgénico, y eso nos tiene bastantes preocupados (Latín, comunero nasa, en conversación con la autora, Puerto Guzmán, abril de 2018).

La persecución de la coca se convierte en un riesgo para mantener las prácticas espirituales y rituales del pueblo nasa, pues no solo conduce a que el ritual se termine, sino que conlleva a la pérdida de la conexión con esos otros seres no humanos. Por tanto, evita que se efectúe una transformación de su cosmología.

No tienen en cuenta nuestros principios culturales, no tienen en cuenta nuestros mandatos culturales de nuestros diferentes *Kwe'sx sa'twe'sx* que son nuestros caciques como Juan Quintín Lame, la cacica la Gaitana, la cacica Humus, Juan Tama, esos mandatos a muchos de los jóvenes no ha sido posible transmitir por la globalización no nos permite transmitir desde el pensamiento propio, el nasa *Ushn* (Latín, comunero nasa en conversaciones con la autora, Puerto Guzmán, febrero de 2018).

Siguiendo con las tesis de Arturo Escobar sobre la globalización y la diferencia podemos argumentar que este tipo de políticas además de causar transformaciones y afectaciones ambientales de gran envergadura, imponen una transformación en la relación entre hombre y naturaleza, pues intenta inocular en el pueblo nasa una visión mercantil del territorio. En este punto cabe mencionar algunos argumentos sobre esa relación y sobre ello Escobar apunta lo siguiente: “el objetivo fundamental para alcanzar una filosofía ambiental, pensar en la forma de transformar la relación entre naturaleza y cultura establecida por la modernidad dominante” (Escobar 2005, 146). Esta filosofía ambiental plantea la dualidad que pone al hombre en una relación de dominio sobre la naturaleza, la cual le permite desde su racionalidad ambiental administrar como dueño acreedor de los servicios que puede obtener de la tierra como recurso.

El establecimiento de esta modernidad dominante, en el caso del pueblo nasa, se hace a través de la implementación de políticas desarrollistas inconsultas con los pueblos originarios y que están enfocadas en el extractivismo, la venta de bienes y servicios ambientales, o la implementación de una política antinarcóticos. Además, se aplican programas de fumigaciones con glifosato cuyas consecuencias sobrepasan lo espiritual o ambiental porque dañan la salud humana y generan grandes brechas de desigualdad.

### **3.8. Posconflicto y sustitución de cultivos de coca**

En el marco de los acuerdos de paz que se vienen implementando uno de los componentes es la sustitución de cultivos de uso ilícito. Para ello las diferentes comunidades, campesinos e indígenas, se han sumado a la firma de acuerdos de sustitución. Con el fin de dar cumplimiento a dicho compromiso el pueblo nasa se ha comprometido a firmar actas de erradicación de cultivos de coca, cuya acción tendrá como recompensa un bono monetario.

Nosotros pues nos comprometimos a la sustitución de cultivos ilícitos por un motivo nosotros no queremos la contaminación de las aguas, la contaminación de los bosques, la contaminación de las montañas, que no nos contaminen en los sitios sagrados donde nosotros manejamos la espiritualidad (Pilcué, gobernador, en entrevista con la autora, Puerto Caicedo, junio de 2018).

En caso de no cumplir con el acuerdo el gobierno nacional podrá expropiar los territorios. Esto aún no es comprobable porque se supone que los territorios de los resguardos indígenas

son inalienables e inembargables. Sin embargo, existe este riesgo, pues en pocos días más precisamente para el mes de julio del 2018, se estará realizando la erradicación manual para aquellas comunidades que no han iniciado la sustitución de cultivos de uso ilícito.

La primera asamblea de la que pude participar fue la de Plan de Renovación Territorial (PDT) que se constituyó como un espacio entre la oficina del Alto Comisionado para la Paz y la Consejería del pueblo nasa, donde se discutió la forma en la que se involucra al pueblo nasa en la creación del plan de desarrollo con enfoque territorial. Lo anterior con el fin de dar cumplimiento a los acuerdos de paz de La Habana, donde sobre el tema agrario se acordó la creación de planes de desarrollo con enfoque étnico y territorial. Su principal objetivo es que las comunidades tengan participación en la elaboración de dicho plan, teniendo en cuenta el enfoque diferencial étnico.

Dentro de las políticas de la Consejería del Pueblo Nasa todos los planes o proyectos que vengan desde otras instituciones estatales o no gubernamentales tienen que estar acorde a su ley de origen y al plan de vida. Con esta medida buscan puntos de encuentro y articulación de las propuestas que llegan desde afuera. Para ello en las asambleas se consulta con los mayores, quienes a través del ritual del mambeo deben decidir si la participación en estos planes o proyectos traen beneficio o perjuicio para el pueblo nasa. Para la reformulación de esta estrategia de planes de desarrollo con enfoque territorial y su articulación con el plan de vida fueron necesarios tres días de asamblea donde se estudió la espiritualidad del pueblo nasa, y la manera como estos proyectos estarán fortaleciendo o no su plan de vida.

Pese a los esfuerzos y a las largas jornadas de trabajo que se realizan para la implementación de los acuerdos de paz en el tema de sustitución de cultivos de uso ilícito y la elaboración de los planes de desarrollo con enfoque territorial y étnico, es evidente que este tipo de propuestas ejecutadas por el Alto Comisionado se sienten protocolarias y sin rumbo fijo. Pues no existe un camino claro a seguir ni una propuesta estratégica que permita la sustitución de manera gradual de cultivos de uso ilícito y que permita realmente generar alternativas de reactivación agrícola rural en territorios indígenas.

Este panorama fue más incierto con la llegada de Iván Duque a la presidencia. Esto generó gran preocupación entre la población nasa, pues la propuesta del actual presidente va en

detrimento de los acuerdos de paz y no apuntan a la erradicación voluntaria sino más bien reitera la reactivación de fumigaciones.

“Se pueden buscar técnicas con químicos aceptados y que haya mecanismos de precisión que mitiguen los efectos en terceros, como es el caso de la fumigación con drones, que está siendo efectiva en los cultivos lícitos y que podría dar más confianza”, indicó el pasado viernes el mandatario electo, cuando se revelaron las nuevas cifras de cultivos ilícitos (*El País* 2018).

A la fecha de finalizada esta investigación los comuneros nasa del Putumayo se encuentran a la espera de que se cumplan los acuerdos pactados en los Planes de Desarrollo con enfoque territorial, con la expectativa de que se hagan las revisiones técnicas a los comuneros que han cumplido con las erradicaciones voluntarias en sus predios.

## Capítulo 4

### Metodología desde la etnografía visual y producción audiovisual colaborativa

#### 4.1. Ciclo de socialización y alcances de la investigación colaborativa

Este capítulo aborda la metodología utilizada para la parte audiovisual de este proyecto de investigación. La temporalidad en este diseño metodológico se basa en los ciclos de la luna como sistema de medición temporal para el hombre y mujer nasa. Así como el tiempo nasa responde a un ciclo lunar, esta metodología tuvo como objetivo seguir ese mismo ritmo temporal.

Es así que cada uno de los pasos metodológicos corresponde a un ciclo. En el proceso de comprender el tiempo como elemento que orienta las prácticas del pueblo nasa y en función de sus dinámicas de cómo avanza el ritmo de esta investigación, veo necesario mencionar a Leff en su libro *Geopolítica de la biodiversidad* donde se analiza cómo se comprende el tiempo en diferentes pueblos.

Cada cultura define sus tiempos a través de sus cosmologías y sus sistemas simbólicos. El tiempo no es solo la medida de eventos externos (fenómenos geofísicos, ciclos ecológicos, procesos de degradación y regeneración de la naturaleza), sino el flujo de eventos internos significativos, la permanencia de “presencias” a través de la historia, la actualización de las identidades étnicas y “seres culturales”. El tiempo libera a la naturaleza designada y fijada a visiones predeterminadas, abriendo los cauces para la construcción de una naturaleza re significada por los sentidos de la cultura (Leff 2005, 11).

Para poner en diálogo la retórica del tiempo que tiene el pueblo nasa con el análisis de Leff sobre las “identidades étnicas” en relación con la construcción de identidad a través de la imagen, propuse la siguiente metodología de trabajo cuyos resultados se pueden apreciar en los siguientes párrafos.

En este ciclo de socialización se discutió y redefinió la propuesta con algunas autoridades indígenas de la Consejería del Pueblo Nasa del Putumayo, con el fin de evaluar si se ajusta o no a las expectativas de la propuesta acordada inicialmente. Cabe señalar que este es un proyecto que se formuló desde la consulta con esta misma organización.

Iniciar esta investigación me ha llevado a recordar la práctica etnográfica de Joanne Rappaport quien, desde los inicios de su trabajo etnográfico en Tierradentro Cauca con el pueblo nasa y por ser extranjera, (además de estadounidense) fue discriminada y relegada a trabajar con el CRIC, quienes en principio tenían mucha desconfianza hacia ella. Hecho similar me sucedió en las asambleas con muchos de los comuneros con quienes no había tenido acercamientos en los anteriores años de trabajo con el pueblo nasa.

En una de las asambleas un par de comuneros me preguntaron por qué estaba grabando y en modo casi amenazante algunos cuestionaron mi presencia con la cámara. Claro con toda la razón, tenían desconfianza, pues en esa asamblea fue difícil concretar un espacio desde el inicio de la misma para presentarme a los comuneros de manera general y explicar cuál era el objetivo de mi presencia y mi trabajo. Es por ello que se generó una fuerte desconfianza, pues muchos no me conocían y pensaban que era una periodista extranjera, ya que en muchas ocasiones llegan personas desconocidas a tomar fotografías y a grabar o sacar información que jamás vuelve, o peor aún con el objetivo de identificar a líderes indígenas que estén a la cabeza del movimiento organizativo.

El proceso de socialización se desarrolló en el marco de una de las primeras asambleas de las que participé como oyente, desarrollada en el municipio de Puerto Umbría en el cabildo de San Luis, donde fue difícil generar un espacio para la socialización de la propuesta con la asamblea general de gobernadores.

Sin embargo, finalmente se logra y conseguí exponer algunos puntos del proyecto. Se explicó el motivo de mi presencia y para qué se utilizarían las grabaciones. Esto generó algunos disgustos por parte de algunos gobernadores, pues suponían que yo estaba sin permiso y por ello me abordaron de una forma un tanto desconfiada y a la defensiva.

Esta experiencia me lleva recordar a Rappaport donde describe muy bien en uno de sus libros de investigación colaborativa con intelectuales nasa del Cauca, cómo fue su experiencia en campo.

Son fuertemente críticos sobre el enfoque académico que los describe como objetos exóticos. Señalan los vacíos en nuestras investigaciones y las interpretaciones equivocadas que caracterizan nuestro trabajo. Además, les disgusta nuestra imposición de modelos teóricos

importados que chocan con sus propias epistemologías. Les inquieta en particular la negativa de los académicos a reconocer las contribuciones intelectuales de los investigadores de base y nuestra tendencia a juzgarlos con estándares académicos (Rappaport 2008, 106).

Al igual que la experiencia de Rappaport en el Cauca el pueblo nasa del Putumayo ha tenido ciertas resistencias con este trabajo de investigación. Pese a que hubo muchos diálogos y acuerdos mutuos sobre la propuesta de metodología del trabajo, han sido fuertes las críticas por parte de algunos comuneros, empezando por los que en un principio condujeron, aportaron y apoyaron la propuesta de investigación. Existe un cierto recelo hacia los académicos y hacia las personas no indígenas, a los cuales perciben como hombres de “pensamiento occidental”, es decir, cualquiera que no forme parte de su comunidad no es capaz de entender desde afuera su mundo, su ontología y sus formas de vida.

#### **4.2. Ciclo la observación participante y etnografía visual**

Dentro del siguiente ciclo se acompañó a las comunidades en las distintas actividades comunitarias y organizativas que se dieron durante el trabajo de campo. Tuve la posibilidad de participar en asambleas, posicionamiento de gobernadores y rituales de armonización. En esta fase se hicieron algunos registros audiovisuales con el fin de recolectar material documental para el video final. En el ciclo de observación participante se llevó un diario de campo y algunas entrevistas.

Hago uso de la etnografía visual desde dispositivos de video para hacer registro de entrevistas, recorridos, lugares de interés, y todo el material que pueda aportar para esta investigación. En este sentido, consideré la necesidad de que mi trabajo de campo debía ser con total colaboración de los comuneros, sin embargo, a pesar de la etapa de socialización del trabajo, las múltiples cargas laborales y del proceso organizativo dificultaron que la experiencia etnográfica se realizara de manera completamente compartida y colaborativa. Parte de los comuneros que se habían comprometido a trabajar de manera conjunta para esta investigación en último momento tuvieron que abortar el compromiso porque sus obligaciones no se los permitían tener el tiempo para ser partícipes del proceso.

Vale resaltar la autogestión que se dio en el trabajo de campo, pues fueron los mismos comuneros quienes financiaron parte de los recorridos, la alimentación, el hospedaje y el préstamo de equipos fílmicos que se requería para dar inicio a la investigación. En efecto la

investigación colaborativa se convierte en una meta que a corto plazo es difícil plantear, puesto que los tiempos de las comunidades son diferentes a los de los investigadores, y se debe tener mucha paciencia para realizar un trabajo de reflexión conjunta sobre los hallazgos que se van encontrando en el campo. Sin embargo, utilizando los medios que la tecnología ha dispuesto a nuestro favor ha sido más fácil la comunicación por redes, algo que personalmente se hace difícil. Esta comunicación por redes permite una comunicación más abierta y menos tímida sobre lo que realmente se piensa del proceso investigativo.

En uno de los diálogos iniciado por redes sociales con uno de los comuneros quien fue de los principales interlocutores, en alguna de las conversaciones lanzó fuertes críticas sobre los investigadores, esto me lleva a reflexionar sobre el trabajo de campo y la dimensión de cómo los comuneros nasa ven lo que los investigadores percibimos e interpretamos en campo.

### **4.3. Ciclo de construcción colectiva de visualidad**

#### **4.3.1 El *the wala* producción audiovisual colaborativa**

*The wala* dio la posibilidad de acompañarlo en algunas de sus actividades cotidianas y en recorridos que hizo con sus nietos para la recolección de plantas medicinales. La idea de este ejercicio etnográfico fue acercarme a esta figura con el fin de comprender las prácticas espirituales alrededor de la coca y su uso en la defensa territorial. El mayor, *kiwe the o the wala*, desde el primer día de campo sugirió hacer un ritual de mambeo y armonización para que el trabajo llegara a buen término.

Por otro lado, la producción de cine colaborativo inicia a partir de diálogo entablado con el medico tradicional que en esta etnografía llamamos Camayo, la intención de este trabajo consistía en realizar un filme etnográfico a partir de la práctica medicinal en relación con la defensa territorial del pueblo nasa. Sin embargo, esta idea inicial tuvo algunos cambios en el planteamiento del problema de investigación que se dieron en el transcurso del trabajo de campo, y que se verán reflejados en el producto audiovisual final de esta investigación.

Esta propuesta llama la atención de mi interlocutor Camayo, pues para él era importante que su oficio se registre y que se pueda visibilizar a través de un filme la práctica médica del pueblo nasa como herramienta pedagógica para la utilización del material en los cabildos y las escuelas donde él está impartiendo sus conocimientos como promotor de la medicina propia. Si bien ambas iniciativas iban por caminos diferentes, la elaboración de la etnografía visual

realizada con Camayo se ajustaba a los dos propósitos, pues el material recolectado en esta etnografía visual puede ser trabajado con los dos fines.

Hubo dos momentos que merecen la pena destacar. El primero fue la mediación que realizamos para trabajar la manera en que el *the wala* quería verse representado, y el segundo la experiencia de cómo desde el ritual del mameo se crea un sistema de conocimiento, pero también de imágenes que ya veremos en el último ítem de este capítulo.

En el ejercicio de esta etnografía visual es el *the wala* quien decide y dispone de la producción, de igual forma propone las locaciones, los espacios, diálogos y personajes que participarán de cada escena o entrevista, además de las temáticas. El principal interés del *the wala* es que se conozcan las diferentes plantas con las que se trabaja y los beneficios de cada una de ellas. Él lo proponía desde una práctica pedagógica hacia sus hijos y nietos, por ello en las escenas siempre los invitó a participar de los diálogos. Por otra parte, su interés se concentraba en que sus hijos conocieran desde qué tiempo y de qué manera él empezó a formarse como *the wala* y cómo recibió el don de la medicina tradicional.



Figura 4.1. Toma de la entrevista con el *the wala*  
Fuente: Trabajo de campo, comunidad del Pildoro, marzo de 2018.

En el ejercicio de producción audiovisual es el mayor quien propone el lugar para la grabación. El lugar que se muestra en la imagen es donde se hacen noche tras noche los rituales, allí llegan todos sus pacientes a buscar solución a sus problemas tanto físicos como

espirituales. Además, es la casa de habitación del *the wala* donde reserva un espacio de la parte trasera para atender a sus pacientes. Es por tanto un lugar que encierra un cúmulo de misterios. En las noches de los rituales cuando hay comuneros muy enfermos, según el *the wala*, la niebla se pone espesa en ese lugar, y solo con el soplo del mayor es posible limpiar el espacio de la espesa niebla o de las nubes negras.

En este sentido, el producto de audiovisual fue una producción compartida pues fue el *the wala* quien orientó y propuso que tomas imágenes o escenas capturar de su cotidianidad y oficio como. Mientras que mi trabajo se limitó al manejo de cámaras y al registro de lo que el médico tradicional Camayo quería mostrar de su práctica medicinal. Es así como la producción audiovisual se hace compartida y aunque el *the wala* no hace uso de las cámaras, sí dirige la mirada de la misma y al mismo tiempo guía las escenas. “El cine participativo aboga por el reconocimiento del encuentro cultural que se produce durante la filmación y de la aportación de los actores a la estructura y contenido del documental” (Ardevol 1994, 122).

Según Ardevol (1994) si existe participación de los actores en las estructuras del filme se trata de una producción de cine participativo. En este caso se puede considerarlo así ya que en los espacios de grabación con el *the wala* participa en las decisiones sobre el contenido que se graba. Las conversaciones con sus nietos e hijos frente a la cámara es una de ellas, pues le permitía tener más seguridad frente al dispositivo fílmico. En otros ejercicios habíamos intentado grabarlo hablando de frente a la cámara, y fue bastante difícil que se sintiera cómodo. Por ello él mismo propuso tener interlocutores para que la comunicación frente a la cámara fuera más fluida y con mayor tranquilidad.

Estas decisiones hacen parte del ejercicio participativo de los actores en la propuesta del filme. Para Ardevol la antropología visual compartida es la “que incorporara la técnica cinematográfica en su metodología y en su reflexión teórica. Supondría una nueva forma de acceso al estudio empírico, una nueva forma de relación entre los sujetos que forman parte del proceso de investigación social” (Ardevol 1994, 153).

Es entonces este ejercicio una antropología visual compartida ya que la técnica cinematográfica de la cámara se presenta como recurso metodológico que no impone su lente y la forma en la que graba, sino más bien, se pone a disposición para poner en juego la capacidad del interlocutor de proponer y encontrar las formas en que las historias que se

quieren narrar puedan ser registradas. En el proceso metodológico de esta investigación teniendo en cuenta que se hace desde la subdisciplina de antropología visual, es necesario reflexionar un poco más allá acerca de la imagen y cómo en el proceso se van haciendo ineludibles la producción de estas, que por un lado en el ritual se hace a través de imágenes mentales, pero también por otro se da la posibilidad de construir imagen desde medios o dispositivos de representación audiovisual.

#### **4.3.2 Construyendo la imagen colaborativa con jóvenes nasa**

En este ítem del capítulo me he propuesto analizar de qué manera se representan los “otros”. Dentro del proceso metodológico se hizo la propuesta para la realización de talleres de producción visual colectiva a una de las docentes del cabildo nasa de los Alpes, en el municipio de Puerto Caicedo, quien responde de manera afirmativa a la propuesta de trabajar un ejercicio con los jóvenes de la institución educativa de ese resguardo.

Durante el trabajo etnográfico se propuso a la comunidad estudiantil del cabildo de los Alpes, trabajar como tema el papel que cumple la medicina tradicional del pueblo Nasa, en la defensa territorial. Sin embargo, la propuesta inicial tuvo algunos ajustes en la temática, pues a muchos les interesó plantearse otras historias, por ejemplo, la historia de los mineros que ya veremos más adelante. En el taller con niños y jóvenes fue posible descubrir cómo la población juvenil Nasa de este resguardo, percibe y representa su entorno desde la “apuesta por una polifonía en las investigaciones y un empoderamiento de los actores sociales que participan en ellas y que, de esta manera, se convierten en antropólogos, directores de cine, fotógrafos documentales [...] de su propia vida” (González 2014, 46).

Dentro de la antropología visual existen propuestas de cine etnográfico participativo, como la de Mac Dougall, que propone la participación del sujeto filmado, sobre las decisiones del contenido del documental o la película, y se trata de darle total preponderancia “al sujeto en la realización de la película hasta llegar a la auto representación, es decir a que sea la propia comunidad la que se filme a sí misma y decida qué imagen quiere dar a la audiencia (Ardevol 1994, 62).

El ejercicio se realizó en tres sesiones con la comunidad estudiantil del Colegio Intercultural del Resguardo Alpes de Puerto Caicedo. En el primer taller se logró hacer un acercamiento a la teoría sobre elaboración de guiones y se hicieron algunos ejercicios por grupos utilizando

herramientas como el *storyboard* con el fin de brindar herramientas que permitan narrar historias en imágenes. Durante el segundo taller se trabajó la parte técnica de producción audiovisual como el manejo básico de la cámara, los planos, el encuadre, etcétera. El objetivo apuntaba a que los mismos jóvenes fueran quienes registraran sus historias con los dispositivos fílmicos con los que se cuenta en la comunidad, como los celulares. El tercer ejercicio se llevó a cabo durante el rodaje fílmico.

En el primer ejercicio de elaboración de *storyboard*, los estudiantes, un grupo de aproximadamente 18 jóvenes, niños y niñas de entre 11 y 17 años, se encontraban con la dificultad de traducir sus historias a imágenes y muchos de los bocetos que realizaron eran muy parecidos unos con otros. Como apoyo para el ejercicio en una segunda sesión se logró la proyección del material filmado anteriormente con el *the wala* en el municipio de Puerto Caicedo, quien en una de las entrevistas cuenta la historia de cómo recibió sus poderes. Y se explicó a través de este ejemplo qué es una escena, un plano y una secuencia. Este ejercicio facilitó la elaboración del *storyboard* que serviría como guion para filmar sus historias.



Figura 4.2. Taller de *storyboard* en el Colegio Intercultural Resguardo Alpes Orientales  
Fuente: Trabajo de campo, Puerto Caicedo, abril de 2018.

En el momento de traducir las imágenes bidimensionales a la pantalla la participación fue más dinámica pues los niños nasa se relacionan todos los días con elementos de la tecnología de vanguardia. Muchos de los estudiantes poseen celulares de alta gama, lo que facilitó el ejercicio de la construcción de imágenes colectivas en el aspecto audiovisual. Sin embargo, el no contar con equipos profesionales limitó un poco el trabajo, pues lo ideal hubiese sido poder producir imágenes para pantalla grande. Pese a todo, esto no fue un limitante para la creatividad de los jóvenes, niñas y niños que se dieron las formas para elaborar sus cortos.

Para entender un poco más de qué manera se convierte este ejercicio en una práctica de autorepresentación en imágenes, podemos poner en discusión la teoría de Belting que acerca del intercambio entre imagen, el cuerpo y los media.

El uso de los *visual media* juega un papel central en el intercambio entre la imagen y el cuerpo. Los media forman el eslabón perdido entre uno y otro ya que canalizan nuestra percepción, y por lo tanto, nos impiden confundirlos ya sea tomándolos como cuerpos reales o, en el extremo opuesto, como meros objetos o máquinas (Belting 2015, 156).

En el ejercicio de producción de audiovisuales se logró este intercambio del que el autor nos habla, pues la cámara es el elemento que analiza la manera a través de la que ellos se ven desde afuera. Para la producción del corto los jóvenes y niños recrean una historia que trata sobre la explotación minera. En esta historia los niños de manera autónoma se reparten personajes de la vida cotidiana de sus comunidades, entre los personajes hay mineros, un patrón y un grupo de indígenas que quieren defender sus tierras.



Figura 4.3. Preparando vestuario y maquillaje para el rodaje en el Resguardo Alpes Orientales  
Fuente: Trabajo de campo, Puerto Caicedo, abril de 2018.

Por un lado, hay un intercambio entre la imagen y el cuerpo ya que los roles de los niños se trasladan. Los niños indígenas nasa en el papel de actores quieren ser mineros y los niños mestizos en su papel actoral quieren ser indígenas, de esa manera proponen su actuación en el corto. La cámara canaliza esta percepción que tienen los niños sobre su identidad y entorno. Por otro lado, se puede identificar que la autorepresentación está mediada por un deseo de querer ser la otros.



Figura 4.4. Escena de mineros y comuneros en disputa, Resguardo Alpes Orientales  
Fuente: Trabajo de campo, Puerto Caicedo, abril de 2018.

La historia trata de un grupo de mineros que se encuentra a la orilla del río sacando oro en territorio indígena, el patrón junto a los trabajadores está en esta labor, es entonces cuando el grupo de comuneros llega a la orilla del río y les piden que suspendan las labores. En ese momento hay una discusión entre mineros e indígenas y sacan a la fuerza a los primeros. Al final el patrón amenaza a los indígenas con volver al territorio a seguir saqueando sus recursos.



Figura 4.5. Rodaje de película en el Resguardo Alpes Orientales  
Fuente: Trabajo de campo, Puerto Caicedo, abril de 2018.

En el ejercicio de rodaje se tuvieron en cuenta los elementos técnicos para filmar algunas escenas y se organizó grupos de preproducción y producción. Los estudiantes organizados en grupos asumen roles de actores, camarógrafos, dirección, equipo de maquillaje, vestuario,

sonido y labores detrás de cámaras. En este ejercicio se pudo filmar algunas escenas de autorepresentación, de cómo los niños y niñas, jóvenes y señoritas nasa se identifican con su entorno y su identidad, las prácticas y personajes que ven a diario representados en los adultos.

Dentro de la antropología visual el concepto de autorepresentación se ha discutido desde los años 80 generando una evidente división entre “las posibilidades de representar a una cultura: por ojos endémicos y por ojos extranjeros. Los avances técnicos de los medios audiovisuales han abierto las posibilidades a varios pueblos indígenas de tomar la cámara en manos propias” (Van der Zalm 2006, 95).

Este ejercicio con los jóvenes permitió precisamente generar un espacio de diálogo y construcción de imagen a partir de las impresiones que tienen los jóvenes y niños sobre su propia cultura, su entorno y los actores que interactúan en esta. Por otro lado, permitió generar un acercamiento entre los productos audiovisuales que ellos ven en la televisión, y entender cómo es esa producción de imágenes, que para muchos era todo un misterio, que llega a la pantalla. Esta interacción con los dispositivos audiovisuales generó una cierta curiosidad por la creación de imágenes y a su vez una cercanía en la que muchos de los niños expresaron su interés por seguir explorando estas herramientas que les permiten contar historias a través de la imagen.

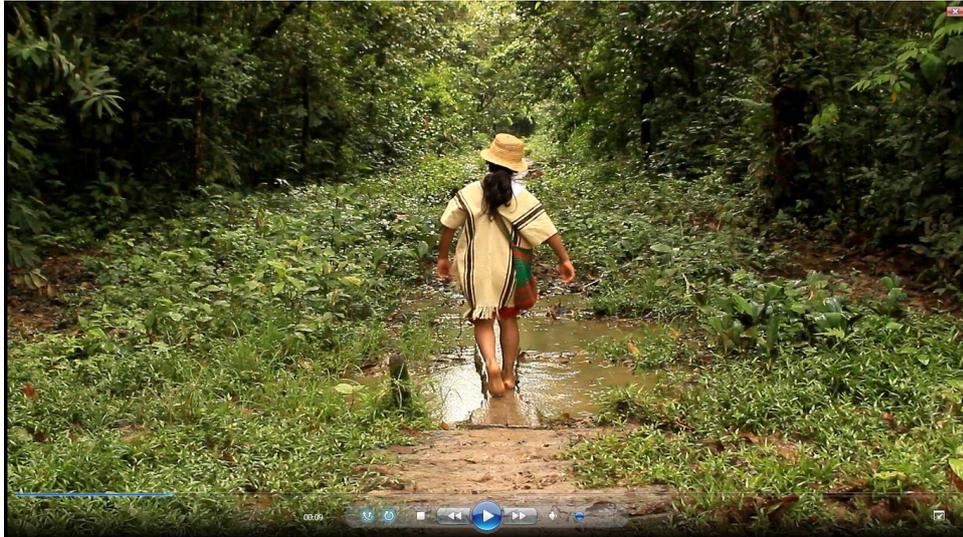


Figura 4.6. Escena de niño nasa en el camino filmada en el Resguardo Alpes Orientales  
Fuente: Trabajo de campo, Puerto Caicedo, abril de 2018.

Finalmente, luego del rodaje se visualizó el material con el grupo y se discutió acerca de cómo se sintieron en el ejercicio. Algunos de los niños expresaron que era la primera vez que realizaban un trabajo de este tipo y manifestaban que fue divertido realizarlo y jugar a los cineastas.



Figura 4.7. Observando el material en el Colegio Intercultural Resguardo Alpes Orientales  
Fuente: Trabajo de campo, Puerto Caicedo, abril de 2018.

#### **4.4. Ciclo de la experiencia sensorial: el ritual del mambeo y la producción de imágenes**

Pese a todas las contradicciones que existen frente a las construcciones identitarias que se dan alrededor de la coca en el pueblo nasa y que emergen como consecuencia de la globalización y el mercado de la planta de coca, el sistema de conocimiento que se genera a partir de este

aún sigue vivo. El ejercicio etnográfico en los recorridos con el mayor me permitió adentrarme en la metodología de la antropología sensorial experimental, que fue posible experimentar a raves del ritual.

Comprender el mundo nasa a través del mambeo de coca, donde toman parte todos los seres habitantes de la naturaleza no humanos, solo se posibilita al entrar en contacto con la planta de coca. En el ejercicio del ritual fue posible evidenciar de qué manera los mayores entran en comunicación con los cuerpos de los comuneros que participan del ritual; leen las señales de la naturaleza mientras mambean la coca, entran en conexión con los *nej okexa* “w” creando así todo un sistema de conocimiento.

En el desarrollo de la metodología de esta investigación quiero poner en evidencia la construcción del ritual como imagen para distinguirlo de otros sistemas de conocimiento, esto desde una mirada de la antropología sensorial, “es decir, el estudio de cómo los sentidos se ordenan y regulan socialmente, pero también cómo los sentidos son detonadores de experiencias etnográficas” (Rivera 2018, 286).

Esta experiencia etnográfica del ritual se convierte en antropología sensorial en la medida que el cuerpo es el receptor del conocimiento que imparte la planta de coca a través del ritual de mambeo. Este, además de ser una vía para la protección de los territorios, se materializa en prácticas visionarias al producir imágenes, que, aunque intangibles se pueden percibir en medio del ritual y que están cargadas de significados.

Los sistemas visionarios dentro del ritual del mambeo de coca, se traducen en imágenes, que solo se pueden interpretar a través del cuerpo de quienes mambean. Estos a su vez están en conexión con las sensaciones e interpretaciones que pueda sentir y dar el *the wala*. Para entender un poco más esta relación entre imagen y cuerpo, resalto el concepto de mediación que Hans Belting propone al respecto.

Es más fácil distinguir imágenes a partir de sus *media* y de sus cuerpos que identificarlas en términos positivos. En este sentido, debemos considerar el dualismo entre imágenes mentales y físicas. Las imágenes no solo reflejan un mundo externo, sino que también representan las estructuras esenciales de nuestra forma de pensar (Belting 2015, 155).

Con esta afirmación podríamos argumentar que, en el caso de las imágenes producidas a través del ritual, es el cuerpo quien identifica estas imágenes mentales, pero también percepciones corporales llamadas “señas” en el sistema simbólico nasa, y este cuerpo está atravesado por la planta de la coca que según los nasa lo “abre” para recibir las energías de la naturaleza. En este orden de ideas diría que la planta de coca es un sistema productor de imágenes donde se cristalizan las estructuras esenciales de las que habla el autor de nuestra forma de pensar y ver el mundo, y se representan a través del *médium* que es el cuerpo. Es el ritual entonces este espacio donde se producen estas imágenes mentales. Belting explica muy bien de qué se trata ese mediador o *médium*: “Por lo tanto, se necesita un nuevo énfasis en el cuerpo como *médium* vivo, capaz de percibir, recordar y proyectar imágenes. El cuerpo, como propietario y destinatario de las imágenes, utilizó los *media* como extensiones de sus propias capacidades visuales” (Belting 2015, 166).

En el ritual del mambeo de coca el cuerpo del mambeador y *the wala* se convierten en el *médium*, y ambos van experimentando sensaciones y percepción de imágenes mentales que el ejercicio del mambeo produce. Es entonces el *the wala* el mediador del encuentro con la imagen que a través de la coca conduce un viaje e invita en el ritual a concentrarnos en esas imágenes y sensaciones corporales, que como anteriormente mencionaba producen “la seña” que es un palpitar constante en diversas partes del cuerpo, que a su vez puede construir imágenes hipotéticas a través de la interpretación del *the wala*.

En mi experiencia de campo etnográfico participé en un ritual de mambeo de coca en uno de los resguardos nasa en el municipio de Puerto Caicedo, en la casa del Mayor Camayo. Por lo general, él atiende a diario a comuneros nasa que llegan en búsqueda de mejorar su salud. Mientras me preparaba para acompañar en el ritual el mayor terminaba de atender a uno de sus pacientes. El lugar destinado para la realización de los rituales por lo general es en campo abierto.

Llegada la hora del ritual el mayor me pide que le entregue la media botella de aguardiente y los tabacos, pero yo no había llevado ninguno de estos elementos, esto le molestó mucho al *the wala*, pero aun así prosiguió el ritual. Luego me explicó el motivo de su enojo y alude que para el pueblo nasa es necesario que los espíritus vean en el participante del ritual un sacrificio u ofrenda que ofrecerles. En este caso, el hecho de que yo no ofreciera aguardiente ni tabaco a los espíritus hizo que se enojaran, según explica el *the wala*.

Fue cuando nos sentamos a mambear que empecé a sentir palpitaciones en mi cuerpo, cada palpitación es una “seña”, como ya expliqué anteriormente y cada seña tenía que ver con un mensaje que me estaba dando la coca a través del cuerpo. Hubo un momento mientras mambeaba en silencio que pude ver la imagen de una mujer, era una silueta de rostro negro, en unos instantes el *the wala* tiene la misma visión y me la comenta. Los dos pudimos percibir la imagen de la mujer. Es así como desde el mambeo de coca, entre mascar y mascar por horas la hoja de coca, se va construyendo imágenes. No podría decir que son palpables, pero sí se condensan entre la sensación de presencia al interior de uno mismo. Es entonces el mambeo una práctica visionaria donde las imágenes se van construyendo en la medida de que va avanzando el ritual.

En palabras de Belting podría decirse que “la medialidad de las imágenes va mucho más allá del ámbito visual, hablando con propiedad. El lenguaje transmite la imaginación verbal cuando transformamos las palabras en nuestras propias imágenes mentales” (Belting 2015, 156). Es así como ocurre la medialidad del ritual a través del mayor, las palabras del *the wala* se convierten en “imágenes mentales” compartidas pues cada cuerpo individualmente tiene sus propias percepciones, pero muchas de estas son compartidas, pues las imágenes mentales extrañamente son las mismas.

Cada imagen tiene algo que decir y se evidencia a través de los otros espíritus de la naturaleza que se hacen presentes en el ritual, algunos pueden ser bichos, luces, sombras, nubes, neblina. Cada uno tiene su significado y construyen en la ontología nasa una imagen de diferente connotación. Algunas auguran buenos presagios, otras como los relámpagos de color rojo, por ejemplo, muertes o asesinatos de personas cercanas de la comunidad. Todo depende desde dónde venga y dónde caiga el relámpago.

“En este caso, es el lenguaje el que sirve como un *médium* para la transmisión de imágenes. Pero aquí, también, necesita nuestro cuerpo para completarlas con la experiencia personal y el significado” (Belting 2015, 156). Es entonces el ritual de mambeo una experiencia corporal capaz de construir imágenes que sensorial o visualmente se pueden percibir. Aquí la etnografía se convierte en un campo de estudio desde lo corporal, donde más allá de la observación otros sentidos entran en el campo de estudio a través del mambeo de la coca, y se dotan de significado mediante la interpretación del *the wala*. Es así como el lenguaje del cuerpo que entra en conexión con el cuerpo del mayor aprende a entender el silencio y a

interpretar las señales que se manifiestan en el cuerpo. “Es a través de nuestro cuerpo cómo nos comunicamos con los demás seres de la naturaleza. El *kiwe pxäh* lo entendemos como el centro de la tierra y el *kiwekiwe pxäh* lo entendemos como el centro del cuerpo humano” (Ulcúe 2015, 104).

En este orden de ideas, la producción de imágenes en el ritual se convierte en una experiencia que atraviesa lo corporal, el cuerpo se convierte en otro médium que permite la comunicación con los otros seres de la naturaleza. Entonces podemos decir que este sistema visionario de producción de imágenes es un conjunto de intersubjetividades que se complementan para construir imágenes mentales, que están dotadas de un significado en relación al entorno natural y a la experiencia corporal de los participantes del ritual.

#### **4.5. Producción final documental *Uma ěsh (mama coca) entre el ritual y la mercancía***

Como resultado de los ejercicios mencionados anteriormente donde hay participación de jóvenes, niños, niñas y del médico tradicional en la producción de imágenes y material documental, surge un producto final el cual he titulado “*Uma ěsh (mama coca) entre el ritual y la mercancía*”. Dicho documental nace del compromiso adquirido con el pueblo Nasa al iniciar esta investigación que como acuerdo inicial se pactó realizar. En el documental que ellos proponían se pretendía visibilizar y recoger las memorias del pueblo nasa del Putumayo teniendo en cuenta que existe gran desconocimiento de los asentamientos nasa que habitan fuera del territorio caucano.

Es así como en el proceso etnográfico visual se va obteniendo material audiovisual que posteriormente se convierte en un documental *Uma ěsh (mama coca) entre el ritual y la mercancía*. Se titula así a partir de la reflexión que surge de las paradojas implícitas entre el discurso del pueblo nasa y sus prácticas cotidianas alrededor de la planta de coca. El hilo conductor de la historia trata de orientarse desde la práctica medicinal como sistema de poder político. Este a su vez se transmite entre generaciones, las cuales se representan en la historia por medio del *the wala* y el diálogo con sus hijos.

En la primera escena vemos a un niño caminado, que es la metáfora del recuerdo del *the wala* cuando tenía esa edad. Enseguida se dan indicios de la temática a tratar a través de imágenes de la coca y luego se presenta el problema mediante testimonios. Luego aparece una infografía de la ubicación y el porqué del proceso migratorio del pueblo nasa al Putumayo. En

el siguiente bloque de escenas se incorporan imágenes que muestran el significado ontológico de la coca para el pueblo nasa. En el antepenúltimo bloque de imágenes trato de representar la práctica del mambeo y la labor del médico tradicional *the wala* en los procesos de defensa territorial.

La historia y segmentos de imágenes se van intercalando paulatinamente con la tradición oral del mayor que transmite sus conocimientos a sus hijos durante recorridos en la selva. En estos recorridos les enseña sobre diversidad de plantas medicinales incluida la coca y cómo es la relación entre espíritus, naturaleza y su proceso como médico tradicional. En el último segmento de imágenes problematizo la paradoja que existe entre el uso espiritual y el uso mercantil que se le da a la coca y que se denota en los testimonios de los comuneros nasa, quienes justifican la mercantilización de la planta sagrada como medio de vida producto de la falta de garantías en los medios económicos de la vida rural en los territorios nasa.

Finalmente, como metáfora de esta paradoja el mayor o *the wala* luego de impartir sus conocimientos a sus hijos regresa a casa en el ocaso representando un final. Considero que este proyecto documental aparte de la retribución en agradecimiento al pueblo nasa cumple con las expectativas generadas en campo para la recolección de memoria, tanto de su cultura como de su realidad. En efecto, la propuesta del documental seguirá en proceso de elaboración y mejoramiento.

Si bien las reflexiones del documental se orientan hacia el doble significado y las paradojas que suscitan alrededor del uso de la planta de coca, en el ejercicio etnográfico visual y de producción documental existe un común denominador que se puede evidenciar en la necesidad de representación de los otros. Es decir, como el médico tradicional decide representarse, pero también ver representados a sus otros, que en este caso son sus hijos que actúan como interlocutores y a su vez como receptores de un conocimiento medicinal que se imparte a través de la palabra y el recorrido por la selva.

De igual forma en el ejercicio con los jóvenes, mencionado en el ciclo de construcción colectiva de visualidad, se pudo evidenciar que hay niños indígenas y mestizos que perciben su identidad en una constante comparación con aquellos que son diferentes. En este caso los niños indígenas desean representar a los adultos mestizos, y los niños indígenas se proponen

“encarnar” adultos mineros en sus papeles o roles dentro de los ejercicios actorales en el rodaje del filme.

Es así como el documental se convierte en un producto donde se ven representados los otros desde el ojo del etnógrafo, pero a su vez desde la mirada del mismo sujeto observado, pues tanto jóvenes y niños participan de los registros audiovisuales tomando parte en las decisiones de la producción audiovisual. Algunas de las escenas donde aparecen niños fueron grabadas por propios participantes en los talleres. A su vez las escenas donde participa el mayor son guiadas por él mismo, convirtiéndose este producto final en una producción colectiva de visualidad en la fase de producción.



Figura 4.8. Proceso de filmación del documental en el Resguardo Alpes Orientales  
Fuente: Trabajo de campo, Puerto Caicedo, abril de 2018.



Figura 4.9. Rodaje escena de mineros con estudiantes del Resguardo Alpes Orientales  
Fuente: Trabajo de campo, Puerto Caicedo, abril de 2018.

## Conclusiones

El proceso de transformación de las prácticas culturales, usos y costumbres del pueblo nasa, incluido el ritual del mameo de coca, es resultado del proceso hegemónico de la globalización económica que históricamente ha sufrido la Amazonía colombiana desde la dinamización de la colonización extractivista iniciada a finales del siglo XIX. Dicho proceso de colonización y extractivismo generó cambios radicales en los modos de vida y en la pervivencia de los pueblos indígenas de esta zona de la Amazonía colombiana.

Como señalo en el primer capítulo, algunos pueblos originarios se exterminaron por completo como consecuencia del auge de caucho y quina a finales del siglo XIX. Entre los pueblos indígenas que hoy habitan el Putumayo y que lograron sobrevivir a estos auges extractivos están 16 comunidades entre originarias y migrantes, como la del pueblo nasa, que también resistieron a disputas territoriales en el centro de poblamiento de sus orígenes en el Cauca, al suroccidente colombiano.

Fue necesario recordar dichas historias de saqueo y exterminio para entender el proceso de aculturación y transformación identitaria del pueblo nasa, que adquiere desde su llegada a territorio amazónico del Putumayo, entre los años 40 y 60 del siglo pasado. Estas transformaciones obedecen al contexto histórico extractivista del Putumayo, pero también a las condiciones geopolíticas y ambientales que propone esta parte de la Amazonía. Las transformaciones identitarias y la aculturación se pueden percibir desde su vestimenta, pues el Putumayo posee clima selvático donde no es posible la utilización de ruanas gruesas, como se utilizan en el Cauca, donde el clima es frío e incluso existen zonas de páramo.

Por un lado, la dieta alimenticia si bien no tiene cambios radicales, la siembra de cultivos de pancoger varía medianamente, ya que el territorio selvático es de gran riqueza para la producción agrícola y provee al pueblo nasa de variedad de frutos y productos agrícolas, incluidos especies silvestres, además de variedad de animales para la cacería, hoy en día ya prohibida por el mismo pueblo nasa. Por otro, en este proceso de aculturación, el hombre y la mujer nasa, como veremos en el video *Uma ěsh (mama coca) entre el ritual y la mercancía* y en los testimonios de los abuelos nasa recogidos en esta investigación, aprenden a sembrar coca para comercializar después de llegar al Putumayo. Pues antes, como los abuelos cuentan, solo se sembraba para mambear.

Esta realidad transforma la dinámica espiritual de la planta hacia una dinámica comercial que hasta la fecha mueve la economía departamental del Putumayo. Este cambio de significado de la planta sagrada a planta de comercio o mercancía es producto de la economía global que se expande hacia el Putumayo con la llegada del narcotráfico y su primer representante en esta zona, Rodríguez Gacha (alias el mejicano) a finales de los años 80.

Este hito marcó la historia del Putumayo y sus habitantes campesinos, indígenas y afrocolombianos, pues la apertura del narcotráfico en esta zona propició la llegada de nuevos grupos armados. Esto generó una nueva oleada de violencia y conflictos armados entre diversos actores que se disputan el territorio y el tráfico de drogas. Entre los grupos armados ya existentes en esas fechas estaba el grupo de hoy excombatientes FARC, quienes se integran a las dinámicas cocaleras de la región poco después de la llegada de alias el “mejicano” al territorio del Putumayo.

Este fenómeno social genera cambios drásticos en la vida y soberanía de los asentamientos nasa en el Putumayo, pues a medida que se incrementa la presencia de grupos armados igualmente se limita la restricción de movilidad, de compra y venta productos de la canasta familiar, en su forma de vestir. En general se ejerce hegemonía sobre los modos de vida del pueblo nasa, especialmente por parte de grupos paramilitares que toman el control de la zona entre finales de los 90 e inicios del siglo XXI.

Es así como el mameo de coca más que una práctica cultural es un sistema de conocimiento donde se conjuga el poder espiritual y político, que pese a los procesos de transformación de las prácticas económicas de pueblo nasa donde la planta de coca se mercantiliza, la agencia de la misma como planta de poder, toma agencia en la defensa territorial y de protección comunitaria de las comunidades nasa.

El proceso de mercantilización de la coca se configura como economía extractiva y a la vez se articula con otras prácticas extractivistas como la minería y la extracción de petróleo, que en conjunto crean un panorama de deforestación y transformación del paisaje amazónico. Estas economías generan dependencias económicas y a su vez trastocan los procesos de organización social sobre los territorios nasa.

Paradójicamente, la planta de coca crea procesos de resistencia territorial desde el poder espiritual y político. A su vez en la vía de la mercantilización genera contaminación y despojo de los territorios por las políticas públicas que se aplican en la luchan contra el narcotráfico. Esta situación genera una doble vía de interacción con el pueblo nasa, por un lado, la vía de la defensa territorial, pero por otra en la vía de la transformación del paisaje, de sus prácticas culturales, económicas y sociales.

Los procesos metodológicos desde el enfoque de la etnografía visual posibilitan un abanico de oportunidades para narrar la historia y vivencia de los pueblos, facilitando la sistematización de la información obtenida en el campo. Esta a su vez genera posibilidades para trabajar la imagen, de las que resultan productos audiovisuales etnográficos.

Las dinámicas de investigación y producción colectiva de visualidad o de cine etnográfico requieren de un proceso lento de empoderamiento de las cámaras por parte de las comunidades. A la par, es necesario generar procesos de formación colectiva en relación con los dispositivos audiovisuales, siempre y cuando la necesidad se origine desde las mismas comunidades u organizaciones, en este caso indígenas. Solo de este modo es posible producir un cine etnográfico horizontal y desde los intereses propios de los pueblos. De esta manera se posibilitará la germinación de la semilla cinematográfica en las iniciativas de defensa territorial, tan necesaria en estos tiempos, cuando la denuncia a través de la imagen se convierte en arma para la defensa de los derechos humanos.

## Lista de referencias

- ACIN (Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca). 2019. “La ley de origen”, 20 de marzo. <https://nasaacin.org/territorio-autonomo/>
- Agencia Nacional de Minería. 2017. Catastro Minero Colombiano. Acceso el 24 de junio de 2020. <https://www.anm.gov.co/?q=aplicacion-catastro-minero>
- Ardevol, Elisenda. 1994. “La mirada antropológica o la antropología de la mirada: de la representación audiovisual de las culturas a la investigación etnográfica con una cámara de video”. Tesis doctoral, Universidad Autónoma de Barcelona.
- Bello Albarracín, Martha Nubia y Jorge Andrés Cancimance López. 2010. *La Masacre del Tigre*. Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica.
- Belting, Hans. 2015. “Imagen, médium, cuerpo: un nuevo acercamiento a la iconología”. *Revista CIC Cuadernos de Información y Comunicación*, 20: 153-170. [https://doi.org/10.5209/rev\\_CIYC.2015.v20.49382](https://doi.org/10.5209/rev_CIYC.2015.v20.49382)
- CEPAL (Comisión Económica para América Latina y el Caribe). 2013. *Amazonía posible y sostenible*. Bogotá: Patrimonio Natural/Fondo para la Biodiversidad y Áreas Protegidas
- Corpoamazonía (Corporación para el Desarrollo Sostenible del Sur de la Amazonía). 2015. Resolución DTP n.º 0052 del 26 de enero, por medio de la cual se suspende temporalmente la Resolución DTP 1485 del 27 de noviembre de 2014, por la cual se otorga Concesión de Aguas Superficiales Doméstica e Industrial y Permiso de Vertimientos Líquidos, a GRAN TIERRA ENERGY COLOMBIA LDT.
- 2016. Concepto Técnico n.º 01 sobre el desconocimiento de los determinantes ambientales expuestos en la Resolución 028 de 2015 de Corpoamazonía, y el Proyecto de Exploración Sísmica PUT 102D ubicada en la vereda La Ruidosa, en el municipio de Orito, Villagarzón y Puerto Caicedo, del departamento del Putumayo.
- CRIC (Consejo Regional Indígena del Cauca). 2013. “Pronunciamiento de las Autoridades Indígenas frente a los cultivos de uso ilícito”, 7 de octubre. <https://bit.ly/3Aqvrcq>
- 2017. “Resguardo la Laguna Siberia realizó Audiencia pública extraordinaria para la entrega 6 policías retenidos por la Guardia Indígena”, 23 de abril. <https://bit.ly/3f2JiNT>
- Dehouve, Daniele. 2006. *Essai sur la royauté sacrée en république mexicaine*. París: CNRS Editions.

- Duarte, Carlos. 2006. "Capitalism, etnicidad and globalizacion: The Andean case". *Análisis Político* 19(56): 93-114. <https://bit.ly/3yFG5LY>
- El País*. 2018. "Duque reactivaría la fumigación aérea de narcocultivos", 19 de junio. <https://bit.ly/3y9dtKB>
- El Tiempo*. 2009. "Oleoducto Trasandino cumple 40 años; mueve 25 mil barriles de crudo en un día", 17 de mayo. <https://bit.ly/2UUbPyh>
- Equipo Nacional Plan de Salvaguarda. 2009. *Plan de Salvaguarda de la nación nasa*. Bogotá: Ensayos para la promoción de la cultura política. <https://bit.ly/3fYH15C>
- Escobar, Arturo. 1999. *Cultura, ambiente y política en la antropología contemporánea*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- 2005. *Más allá del tercer mundo: globalización y diferencia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Gómez López, Augusto Javier. 2005. "Putumayo: indios, misión, colonos y conflictos 1845-1970". Tesis doctoral, Universidad Nacional de Colombia.
- 2015. *Pioneros, colonos y pueblos. Memoria y testimonio de los procesos de colonización y urbanización de la Amazonía colombiana*. Bogotá: Universidad del Rosario.
- González Granados, Paula. 2014. "Apuntes sobre la fotografía como metodología participativa en la etnografía". *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, 14: 33-51. <https://doi.org/10.17345/aec14.33-51>
- Gupta, Akhil. 2008. "Más allá de la cultura: Espacio, identidad y las políticas de la diferencia". *Revista de Antropología y Arqueología*, 7: 233-256. <https://doi.org/10.7440/antipoda7.2008.10>
- Harvey, David. 2005. *El "nuevo" imperialismo. Sobre reajustes espacio-temporales y acumulación mediante desposesión*. Buenos Aires: CLACSO.
- Leff, Enrique. 2005. "La Geopolítica de la biodiversidad y el desarrollo sustentable: economización del mundo, racionalidad ambiental y reapropiación social de la naturaleza". Seminario Internacional REG GEN, Río de Janeiro del 8 al 13 de octubre. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/reggen/pp12.pdf>
- Ley 160/1994, 3 de agosto, por medio de la cual se crea el Sistema Nacional de Reforma Agraria y Desarrollo Rural Campesino, se establece un subsidio para la adquisición de tierras, se reforma el Instituto Colombiano de la Reforma Agraria y se dictan otras disposiciones. Diario Oficial n.º 41479 del 5 de agosto.
- Ley 21/1991, 4 de marzo, por medio de la cual se aprueba el Convenio número 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes, adoptado por la 76a. reunión de

- la Conferencia General de la O.I.T., Ginebra 1989. Diario Oficial n.º 39.720 del 6 de marzo.
- Ley 685/2001, 15 de agosto, por la cual se expide el Código de Minas y se dictan otras disposiciones. Diario Oficial n.º 44.522 del 17 de agosto.
- Pineda, Roberto. 2003. “La Casa Arana en el Putumayo. El caucho y el proceso esclavista”. *Revista Credencial Historia*, 160: 1-16.
- Rappaport, Joanne. 2004. *Retornando la mirada: una investigación colaborativa interétnica sobre el Cauca a la entrada del milenio*. Popayán: Universidad del Cauca.
- 2008. *Utopías interculturales: Intelectuales públicos, experimentos con la cultura y pluralismo étnico en Colombia*. Bogotá: Universidad del Rosario.
- Rappaport, Joanne, y David D. Gow. 1997. “Cambio dirigido, movimiento indígena y estereotipos del indio: el estado colombiano y la reubicación de los nasa”. En *Antropología de la modernidad y el cambio social*, editado por María Victoria Uribe y Eduardo Restrepo, 361-399. Bogotá: ICAN.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. 2007. “Una mercancía indígena y sus paradojas: La hoja de coca en tiempos de globalización”. *Asuntos Indígenas* 1(2): 56-69. <https://bit.ly/3CF8GDx>
- Rivera, Mariana. 2018. “¿La etnografía a la realidad como el documental a la verdad? Antropología sensorial y creatividad etnográfica”. En *La mirada insistente: Repensando el archivo, la etnografía y la participación*, editado por Christian León Mantilla y María Fernanda Troya, 266-292. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Sentencia de la Corte Constitucional T-025/2004 de 22 de enero, Acción de tutela instaurada por Abel Antonio Jaramillo, Adela Polanía Montaña, Agripina María Núñez y otros contra la Red de Solidaridad Social, el Departamento Administrativo de la Presidencia de la República, el Ministerio de Hacienda y Crédito Público, el Ministerio de Protección Social, el Ministerio de Agricultura, el Ministerio de Educación, el INURBE, el INCORA, el SENA, y otros.
- Sentencia de la Corte Constitucional T-300/2017 de 8 de mayo, Acción de tutela para la protección del derecho a la consulta previa. Único mecanismo judicial eficaz para garantizar que los pueblos indígenas sean consultados.
- Sentencia de la Corte Constitucional T-630/2016 de 15 de noviembre, Comunidades indígenas como sujetos de especial protección constitucional y titulares de derechos fundamentales. Procedencia de la acción de tutela para la protección de sus derechos.
- Taussig, Michael. 2013. *Mi museo de cocaína*. Popayán: Universidad del Cauca.

- Torres Bustamante, María Clara. 2011. *Estado y coca en la frontera colombiana*. Bogotá: Ministerio de Cultura.
- Trujillo, Hernán, Jhon Jairo Losada y Hernando Rodríguez. 2017. “Amazonía colombiana, petróleo y conflictos socioambientales”. *Revista Científica General José María Córdova* 15(20): 209-223. <https://doi.org/10.21830/19006586.181>
- Ulcué, Gustavo. 2015. “Espiritualidad poética e imagen en movimiento”. *En Poéticas de la resistencia. El video indígena en Colombia*, editado por Pablo Mora, 68-126. Bogotá: Instituto Distrital de las Artes.
- Van der Zalm, Jeroen. 2006. “La Perspectiva de la Auto-representación”. *Revista Chilena de Antropología Visual*, 7: 93-112. <https://bit.ly/3xBOfnb>
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2013. *La mirada del jaguar: introducción al perspectivismo amerindio*. Buenos Aires: Tinta Limón.