

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador

Departamento de Antropología, Historia y Humanidades

Convocatoria 2019-2021

Tesis para obtener el título de Maestría de Investigación en Antropología.

Entre el petróleo, la coca y el conflicto.

Experiencias socioterritoriales desde el Resguardo Cofán de Santa Rosa del Guamuez

Laura Daniela Pardo Castellanos

Asesor: Michael Arthur Uzendoski

Lectores: Ivette Vallejo y Fernando García

Quito, mayo de 2024

Dedicatoria

A la abuela Justina, a la abuela Adelina, a la abuela Angelina y el abuelo Virgilio, a la abuela Anita y el abuelo Fidel, a la abuela Marcia y el abuelo Braulio, a la abuela Ignacia y a la abuela Vitelia, gracias por haber compartido su voz conmigo. A quienes ya retornaron a la madre y nos acompañan ahora reunidos con los Tsampi A'i, gracias. A sus memorias sobre esta tierra a la que sus ancestros llamaron Apichakw khanke.

Chigatsw afepainha

A la guayusa, a la familia, a los amores- que han sido varios- y al Ecuador

Pai

Índice de contenidos

Resumen.....	6
Agradecimientos.....	7
Introducción.....	8
Capítulo 1. El neoliberalismo multicultural, la titulación de tierras indígenas y la autonomía indígena.....	13
1.1. Consideraciones teóricas y metodológicas.....	13
1.2. Estado multicultural: el reconocimiento de la diversidad cultural.....	16
1.3. Lo que significa la libre determinación, la autonomía y el territorio en tiempos de multiculturalismo neoliberal.....	23
1.4. Más allá de la figura jurídica, los territorios indígenas como espacios de vida ¿Cuál es la perspectiva indígena?.....	28
Consideraciones finales.....	31
Capítulo 2. La tierra, eterna disputa entre el Estado Colombiano y los pueblos indígenas.....	33
2.1. Cómo NO deben ser gobernados los salvajes.....	34
2.2. El abandono estatal, la narrativa favorita sobre el accionar del Estado en la periferia.....	42
2.3. El Bajo Putumayo: La periferia de la periferia.....	44
Consideraciones finales.....	54
Capítulo 3. Apichakw Khanke, territorio ancestral Cofán.....	57
3.1. “Ahí era pueblo de los indígenas”.....	58
3.2. “Ay dios mio, gente pa llegar”.....	63
3.3. “Nosotros vivimos tranquilos en silencio”.....	71
3.4. El Plan Colombia y la mata que mata.....	76
Consideraciones finales.....	82
Capítulo 4. Reserva Cofán de Santa Rosa del Guamuez: Entre el despojo territorial, la compensación estatal y la resistencia indígena.....	84
4.1. De Apichakw khanke a una nueva reorganización territorial.....	85
4.2. La implantación del neoliberalismo en la reserva indígena.....	90
4.3. Con todo el mundo nos ha tocado pelear.....	98
4.4. La resistencia indígena y las estrategias organizativas que perviven hasta hoy.....	107
Consideraciones finales.....	111
Conclusiones.....	114
Referencias.....	122

Lista de ilustraciones

Mapas

Mapa 1. 1 Departamento del Putumayo.....	44
Mapa 1. 2 Territorio Ancestral Cofán dibujado por ASMIK.....	60
Mapa 1. 3 Municipio del Valle del Guamuez	70

Fotos

Foto 1. 1 Abuela Anita Queta y Abuela Justina Criollo en su cumpleaños.....	66
Foto 1. 2 Adelina Criollo en la pasera	68
Foto 1. 3 Cultivo de hoja de coca en el Putumayo	73
Foto 1. 4 Palma de Chontaduro sobreviviente de la fumigación.....	80
Foto 1. 5 Carnaval Cofán	81
Foto 1. 6 Letrero ubicado en los límites del resguardo indígena	89

Declaración de cesión de derecho de publicación de la tesis

Yo, Laura Daniela Pardo Castellanos, autora de la tesis titulada Entre el petróleo, la coca y el conflicto. Experiencias socioterritoriales desde el Resguardo Cofán de Santa Rosa del Guamuez, declaro que la obra es de mi exclusiva autoría, que la he elaborado para obtener el título de maestría concedido por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO, Ecuador.

Cedo a la 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, mayo de 2024



Firma

Laura Daniela Pardo Castellanos

Resumen

Los resguardos y reservas indígenas son territorios titulados de manera colectiva, reconocidos por el estado colombiano y respaldados por la constitución. Como territorios indígenas son espacios del crecimiento de la vida, la cultura propia y la cosmovisión. Sin embargo, en tiempos de multiculturalismo neoliberal, el reconocimiento de los derechos territoriales tiene para el estado, como para los pueblos indígenas, sentidos diferentes y casi contrarios. El caso de la reserva Cofán de Santa Rosa del Guamuez, así como de su resguardo, evidencia cómo la estrategia de colonización territorial en el bajo Putumayo poco ha cambiado desde tiempos coloniales, y como la comunidad Cofán, por el hecho de seguir permaneciendo en su territorio, se ha visto enfrentada y confrontada a distintas estrategias legales y territoriales del estado colombiano, así como de diversos actores que configuran el escenario territorial de esta región.

Agradecimientos

Agradezco a quienes me acompañaron en este proceso de escritura e investigación, ustedes saben bien quienes son. A la academia ecuatoriana, crítica y situada, que me permitió profundizar en mis planteamientos y reflexiones sobre el tema elegido. A FLACSO Ecuador, por haber generado un espacio de diálogo y encuentro con gente brillante, curiosa y dedicada en sus intereses y campos.

A la gente en Santa Rosa, que cada año desde hace varios años me reciben como cuando llego a casa.

A mi madre, sin la que no hubiese sido posible nada lo que intento hacer.

A mi director que tesis Michael Uzendoski, que más que un director es un amigo.

Introducción

-El resguardo es tierra de los indígenas-, me dijo Don Hernando una tarde -afuera que hagan lo que quieran, pero aquí adentro no-. Las líneas que delimitan a Santa Rosa del Guamuez, resguardo Cofán, las conocen muy bien quienes viven adentro pero son pocos de afuera, colonos, blancos, kukamas que saben bien donde comienza o donde termina el resguardo. La disputa por esta tierra fértil comenzó hace varias décadas cuando los salados se fueron violentamente transformando en ciudades, cuando las voces dejaron de hablar Cofán y los caminos se volvieron carreteras por donde entraron misioneros, petroleros y armados. Los cofanes no se desplazaron (al menos no todos) a pesar a la cruenta violencia del municipio y del departamento, allí siguen, disputándose el derecho a vivir en el territorio que llaman ancestral, entre los ríos Aguarico y Guamuéz, entre Colombia y Ecuador.

El caso del resguardo Cofán de Santa Rosa del Guamuez es un claro ejemplo de cómo se configura una disputa territorial entre una comunidad indígena y el estado Colombiano. Esta investigación busca dar luces entorno a la siguiente pregunta:

¿Cómo la declaratoria de las tierras tituladas a favor del pueblo Cofán, la reserva Cofán de Santa Rosa del Guamuez y el resguardo Cofán de Santa Rosa del Guamuez, evidencian la tensión y el conflicto entre la comunidad Cofán y el Estado Colombiano, así como la contradicción entre el valor de autodeterminación y la política multiculturalista y neoliberal del estado?

La lucha por la tierra, por la titulación, por la libre determinación y soberanía sobre lo que un día fueron territorios ancestrales representa para las comunidades indígenas en Colombia uno de los principales frentes de disputa con el estado colombiano. El 31 de diciembre del 2020 fue expedido el decreto 1824 en el que la Corte Constitucional permitirá la clarificación de títulos de origen colonial y republicano de los resguardos indígenas del país. En palabras del senador Feliciano Valencia, indígena nasa y miembro del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), esto representa “Un logro de la lucha y persistencia de los pueblos y organizaciones indígenas para la protección de nuestros territorios” (Valencia 2021).

Teniendo en cuenta el panorama nacional pareciera a primera vista que el estado colombiano ha sido generoso a la hora de otorgar títulos a las comunidades indígenas. El 28% del

territorio nacional está titulado a nombre de comunidades indígenas, que dentro del censo nacional del 2005 representan tan solo el 3,43% de la población colombiana¹ (Garzón 2017), lo que quiere decir que tienen una mayor titulación de predios que otros grupos étnicos como los afrodescendientes, o aún más que los campesinos. Tan solo entre 1966 y 2016 se han titulado 570 nuevos resguardos indígenas y se han ampliado cerca de unos 102 (Garzón 2017), el alto número de titulaciones, sumado al gran porcentaje de tierra que se ha declarado como territorio indígena podría llevar a pensar que después de la reforma constitucional del 91 el estado sí le ha cumplido a las comunidades indígenas, prueba de esto es justamente la declaratoria del decreto 1824.

Sin embargo, titular tierras a favor de los pueblos indígenas ha funcionado como estrategia para el estado multicultural colombiano en dos sentidos opuestos. Por un lado se da el reconocimiento de la diversidad y se busca garantizar el derecho a esta a los pueblos indígenas del país, pero por otro lado estos títulos sirven como una forma de control sobre territorios que son configurados como periferias geográficas. Dicho control se ve reflejado por la forma de apropiación de estos territorios al discurso del estado nación, así como por la forma de vinculación de estos en los planes de desarrollo territorial que responden a planteamientos más cercanos a la *domesticación de la diversidad* que al respeto de la misma. Buscando contestar la pregunta de investigación, exploraremos la forma en la que se “gerencia” este territorio y como este manejo favorece el modelo neoliberal de la economía extractivista actual.

En el caso de Santa Rosa del Guamuez la titulación de tierras representa también dos cosas contradictorias. Por un lado, una victoria jurídica sobre el estado colombiano por el reconocimiento como sujetos jurídicos diferenciales de derechos, individuales y colectivos de los pueblos indígenas. Por otro lado ha significado la reducción y delimitación de su accionar pues se plantea que su autodeterminación y autonomía está delimitada a los límites del resguardo.

¹ Es importante señalar que para el último censo nacional realizado en 2018 la población indígena aumentó en un 36%, lo que significa que hoy día los pueblos indígenas alcanzan el 4,4% sobre el total nacional de población del país. (DANE 2018)

Los cofanes de Santa Rosa del Guamuez, resguardo indígena ubicado en el municipio de Valle del Guamuez, Putumayo, han visto como el territorio se ha transformado dramáticamente en tan solo tres generaciones. La figura territorial del resguardo se ha configurado en distintas dimensiones que son a la vez físicas-geográficas; simbólicas-culturales y jurídicas-políticas. El universo Cofán, pese a las líneas del resguardo, no se circunscribe a estas, no lo hace aunque le toque.

Las líneas que delimitan un territorio indígena no son grietas en el paisaje que marcan con evidencia el adentro del afuera, sin embargo, operan en la cotidianidad como fronteras de sentido. Sentido jurídico, simbólico, cultural, territorial, sentido que además depende de quien mire, si es el estado, si es el pueblo cofán o si es la petrolera. Dentro de las líneas que delimitan el resguardo, Santa Rosa está lleno de historias. Relatos sobre el territorio que comprende las riveras y playas del río Guamuez, sobre los *cananguchos*² de las casas de los abuelos y de sus cultivos de yagé, de los tigres que antes se paseaban por las playas del río y tenían peñas favoritas sobre las cuales tomaban el sol. El pueblo Cofán, que reside en Santa Rosa del Guamuez en el resguardo indígena, es un pueblo ribereño cuyo territorio abarca desde el río Aguarico (hoy Ecuador) hasta el río Putumayo (hoy Colombia). Santa Rosa, ubicado muy cerca de la frontera por el costado colombiano, ha vivido una historia de colonización y transformación territorial. Desde el ingreso de las misiones capuchinas hasta el ingreso de las compañías petroleras se ha transformado tanto la tierra que los colonos que llegan desconocen su historia indígena. Algunos le dicen pasado, como si no hubiera a escasos minutos del casco urbano de La Hormiga, capital del municipio del Valle del Guamuez, pueblos reclamando tierras y defendiendo su cultura frente al avance desesperado de lo que muchos llaman civilización.

La línea geográfica entre el afuera y dentro del resguardo determina la vida de los pobladores cofanes. Adentro de las líneas del resguardo están las casas de yagé y el colegio, una institución etnoeducativa en donde los cofanes hacen ejercicio de su derecho a la educación propia, allí enseñan Cofán, Embera e inglés. Afuera de las líneas del resguardo está el municipio, La Hormiga, los blancos y los armados. Afuera los amanecereros, los bares grandes y los billares. Adentro la caseta comunal donde se celebran las fiestas y donde también venden cerveza. Adentro y afuera hay petróleo, adentro y afuera hay coca, adentro y

² Palma cuyo fruto se consume en las regiones amazónicas del continente. También se le conoce como Morichal o Burití.

afuera hay carreteras destapadas, río y potreros. Muchas cosas suceden adentro y afuera, pero el resguardo es resguardo, los cofanes lo saben y algunos colonos también, adentro es tierra de indígenas y afuera no lo es.

En el caso Cofán, además de resguardos indígenas hay tituladas 3 grandes reservas indígenas en el Putumayo, esta otra figura territorial y jurídica será también analizada pues permite comprender cómo ha sido la interacción entre esta, el resguardo, la titulación y el despojo de tierras. Estas figuras territoriales son reconocidas como territorios indígenas pero son jurídicamente diferentes, un ejemplo es que la tierra dentro del resguardo no se puede vender, es ilegal, pero la tierra de la reserva sí. Existen como esta, varias inconsistencias o ambigüedades a la hora de abordar estas figuras territoriales. Para frenar la expansión de la frontera agrícola, la colonización o la extracción del petróleo las líneas que delimitan el resguardo o la reserva no han servido mucho, pero para el pueblo Cofán la titulación de estas a su favor ha servido para hacer frente a los actores armados ilegales, a quienes hasta han tenido que explicarles que dentro del resguardo no se pueden asentar.

No se tuvieron en cuenta las líneas del resguardo o de la reserva cuando en el 2001 el estado colombiano realizó fumigaciones aéreas de glifosato a los cultivos de uso ilícito que inundaban el Putumayo. Ahí la delimitación del territorio indígena no sirvió y terminaron quemando con el veneno los mismos árboles que otro programa estatal había llevado para la reforestación unos años antes.

Es así que la idea central de este trabajo es desentrañar la disputa territorial y la contradicción que se evidencia en el caso de Santa Rosa, entre la estrategia de reconocer las tierras indígenas y la diversidad, y por otro lado analizar como esta legalización ha sido funcional también al despojo territorial.

En el primer capítulo **El neoliberalismo multicultural, la titulación de tierras indígenas y la autonomía indígena, se abordarán inicialmente las Consideraciones teóricas y metodológicas** que guían este trabajo, así como se ahondará en la metodología utilizada en la recopilación de información en campo. Posterior a esto, se intentará mostrar que el estado multicultural y neoliberal es una estrategia legal que define al estado y que busca asegurar por medio de otorgar derechos territoriales a los indígenas, una forma de administrar la diversidad y los territorios.

En el segundo capítulo **La tierra, eterna disputa entre el Estado Colombiano y los pueblos indígenas** se revisará la cronología de la titulación de tierras para comprender que las lógicas coloniales de dominación del territorio, y de los pueblos indígenas, son similares a las estrategias actuales que promueve el multiculturalismo neoliberal. Abordando el caso del Putumayo se hará evidente cómo estas lógicas coloniales de despojo territorial dentro del multiculturalismo neoliberal permanecen en la actualidad.

En el tercer capítulo **Apichakw Khanke. El territorio Cofán ancestral** se aborda la perspectiva Cofán del territorio, que difiere de las formas occidentales de comprender este lugar, ahondando en cómo el estado se ha encargado de priorizar otras visiones sobre el territorio, que contradicen su llamada defensa y valorización de la diferencia cultural del país.

Para finalizar, en el cuarto y último capítulo **Reserva Cofán de Santa Rosa del Guamuez: Entre el despojo territorial y la compensación estatal**, se expondrá cómo el establecimiento de la Reserva Indígena Cofán de Santa Rosa del Guamuez evidencia las relaciones entre el Estado y los pueblos indígenas, cómo se ha desplazado a la comunidad, cómo se ha ejercido control territorial y cuáles han sido las formas de resistencia a la autodeterminación indígena desde el pueblo Cofán.

Santa Rosa es un territorio hermoso y complejo, no se abordará en su totalidad pero haremos un intento.

Empecemos.

Capítulo 1. El neoliberalismo multicultural, la titulación de tierras indígenas y la autonomía indígena.

A lo largo de este primer capítulo se abordará desde la perspectiva teórica lo que significa un estado multiculturalista y neoliberal. Así mismo, se señalará la transformación hacia este tipo de estado y lo que dicha transformación significó en términos de relaciones entre el Estado y los pueblos indígenas en Colombia. Será relevante también abordar el concepto de autonomía indígena y la libre determinación de los pueblos dentro de este tipo de Estado multiculturalista, y cómo se aseguran ambos derechos, a la autonomía y a la libre determinación indígena, por medio de las titulaciones de tierras a favor de los pueblos indígenas. Para finalizar es relevante también dar una discusión acerca de cuál es la perspectiva indígena y cómo conceptos como territorio y territorialidad tienen una asepción distinta desde la perspectiva local, que incluye una dimensión simbólica y cultural que a pesar de ser reconocida por la legislación colombiana es dejada de lado a la hora de definir estas figuras territoriales.

1.1. Consideraciones teóricas y metodológicas.

Este trabajo busca aportar a una perspectiva crítica sobre el establecimiento de las políticas multiculturales en el país. Se analizará desde un caso concreto cómo estas han operado en la práctica, más allá de la teoría, y cómo el establecimiento de un modelo económico neoliberal y extractivista determina el accionar de territorios rurales como los resguardos indígenas en el país. Así, se enmarca en la línea de la antropología del estado, buscando aportar a los estudios sobre las políticas multiculturales y el impacto del neoliberalismo en la reorganización territorial de territorios étnicos. Se busca también que este trabajo aporte a los estudios sobre el neoliberalismo y multiculturalismo actual, cuestionando las políticas en su práctica y no en su teoría.

Para el abordaje analítico de la investigación se utilizan las categorías de 1) Multiculturalismo, 2) Autodeterminación y Autonomía, y 3) Territorio y territorialidad.

En cuanto a la primera categoría, se realiza un enfoque en el multiculturalismo ya que este resulta útil desde la perspectiva antropológica para indagar en la contradicción que surge de la

relación entre el estado colombiano actual y el modelo económico neoliberal. Así, se utilizará la definición aportada por Araceli Burguete (2010) que afirma que este "[debe ser] entendido como política cultural que favorece al capitalismo y al estado neoliberal" (Burguete 2010).

Se abordarán también las categorías analíticas de Autodeterminación y Autonomía, ya que hacen parte del discurso propio de los pobladores cofanes, así como de las políticas públicas del reconocimiento de la diversidad. La definición como tal de autonomía la aporta una de las autoridades tradicionales indígenas afirmando que esta se refiere concretamente a: "Tener todo ese poder de reclamar los derechos, bienes y servicios, todo eso, que no demos el poder a un tercero, sino como gobernador llevar esa batuta de poder, de mandar a la comunidad, liderar los procesos colectivos, eso se trata de ser autónomos"(Entrevista Hernando Criollo septiembre 2023). Sin embargo, se utilizarán apreciaciones aportadas por varios autores en cuanto a la autonomía y determinación entendida desde la perspectiva de ser un "derecho de los pueblos indígenas" (Kuppe 2010), la "Demanda madre de los pueblos indígenas" (Diaz Polanco 2009) que además se configura "En oposición al paradigma colonial" (Burguete 2010) y que se fundamenta en buena parte a sobre la "autonomía territorial" (Semper 2006).

Finalmente, se abordará el Territorio y la Territorialidad, como forma de acercarse a la configuración del territorio en sus distintas escalas y dimensiones, no solo vista desde los pobladores cofanes sino desde otras miradas. Para eso, será fundamental el concepto aportado por Bernardo Mançano en cuanto a que los territorios deben ser comprendidos desde su "multiescalaridad y multidimensionalidad" (Mançano 2013). Así mismo, y desde la corriente de la ecología política, se comprende que los territorios tienen dimensiones materiales y simbólicas y que cada actor que confluye en un mismo territorio tiene una forma particular de "apropiación material y simbólica de un determinado espacio" (Moreano et al 2017, 202), lo que nos lleva a reflexionar sobre la forma en que los pobladores cofanes han determinado su territorialidad y cómo se asientan y viven en su territorio. Todas estas categorías serán abordadas en medio del texto y explicadas a profundidad entre los distintos capítulos.

Ahora bien, en cuanto a la metodología de la presente investigación esta puede dividirse entre la utilización y revisión de fuentes documentales, y en el trabajo de campo y las fuentes etnográficas. Entre la revisión de las fuentes documentales encontramos una bibliografía amplia sobre la legislación de los resguardos y de los territorios indígenas en Colombia (García 2004) (Cruz 2013) (Kuppe 2010). Así mismo, se consultaron fuentes bibliográficas

producidas por el pueblo Cofán como lo son el Plan de Vida y el Plan de Salvaguarda, material que aporta en la narrativa Cofán de su historia y sus desafíos en el territorio. Se consultaron también las resoluciones de creación de los resguardos y de las reservas Cofanes en el Putumayo.

En cuanto al trabajo de campo el antecedente principal es la tesis de pregrado “El conocimiento está vivo, cuando las nasipas y el yagé hablan” realizada en el 2017. A este trabajo de campo, que no se interrumpió desde esa fecha, se suman las dos temporadas de campo que fueron financiadas con el apoyo de la beca de Tesis de Flacso en 2021. La primera entre febrero y marzo, y la segunda entre agosto y septiembre del mismo año. Adicional a esto, como investigadora del Colectivo Pupuña, se desarrollaron dos proyectos ganadores de las becas de estímulos de Ministerio de Cultura Colombiano en Santa Rosa. Los productos entregados en estas convocatorias fueron la serie podcast “Masticando la palabra, narrativas del pueblo Cofán”³ (2019) y el documental “Hasta que el último Cofán viva seguiremos bailando” (2021). Ambos fueron también insumos utilizados para esta investigación pues permitieron ahondar en las narrativas de abuelos y abuelas, intentando una reconstrucción de la historia del territorio a partir de la memoria. Las 19 entrevistas que se realizaron entonces fueron esenciales, ya que varias abuelas y abuelos de Santa Rosa han fallecido a la fecha, por lo tanto sus voces y relatos fueron de gran relevancia para pensar en la transformación territorial de Santa Rosa y cómo se ha percibido desde adentro del territorio la llegada de la colonización, de los blancos, del estado, de los armados, de los ingenieros petroleros entre otros.

Dentro de las temporadas de campo en 2021, teniendo en cuenta la amplia información con la que se contaba ya, se realizaron entrevistas estructuradas con la finalidad de obtener datos más específicos sobre la línea de tiempo territorial. En esta ocasión se entrevistó a varios gobernadores indígenas. Vale la pena recordar que los gobernadores indígenas cuentan con periodos de un año de trabajo, por lo que muchos miembros de la comunidad pasaron por dicho cargo. Al entrevistarlos eran evidentes los retos que cada uno tuvo que enfrentar a la hora de ejercer su cargo, y qué retos tuvo el resguardo y el territorio durante su año de gobierno. La etnografía, observación participante, así como la herramienta del diario de campo, fueron fundamentales para la investigación en campo.

³ Masticando la Palabra, serie Podcast, está disponible Online en la plataforma de audio Spotify en el siguiente link: <https://open.spotify.com/show/5fYvknN80gtg5JtJKy9yuq?si=ff65a33023904572>

Ahora bien, este trabajo cuenta con algunas limitaciones y retos que conllevó su estructuración y escritura. Si bien se conversó con buena parte de la comunidad de Santa Rosa es evidente que por mi larga trayectoria en dicha comunidad, hay una cercanía a unas familias más que a otras, no es mi intención de ninguna manera plantear un relato único del territorio. Si bien esta es una reconstrucción también oral y de la memoria, tiene las características propias de la oralidad, en cuanto a eventos que se recuerdan más que otros, o que resultan más relevantes de acuerdo al entrevistado. Por esto, cabe aclarar que lo dispuesto a lo largo del texto responde a una mirada que no es única y que fácilmente puede ser ampliada desde otras voces y perspectivas. Adicional a esto, se menciona en repetidas ocasiones a los Cofanes y al pueblo Cofán como una generalidad, pero siempre hay que tener en cuenta que se trabajó en solo uno de los resguardo Cofanes del Putumayo, no con todos y no con todos los abuelos y abuelas Cofanes del Putumayo, sino únicamente con los de Santa Rosa del Guamuez. Adicional a esto, la narrativa desde el Ecuador es también rica y diversa y seguramente alejada en algunos temas por el hecho de comprender la otra frontera. Por lo mismo, se llama al lector a recordar estas especificidades y evitar la generalización de lo que aquí está escrito con una noción más grande del universo Cofán.

La razón de circunscribir la investigación a este resguardo específicamente no es arbitraria o gratuita, el Putumayo es un escenario actual de conflicto territorial por los actores armados, particularmente esta zona de frontera donde hay bastante narcotráfico, por lo que las entrevistas y el trabajo de campo fueron enfocadas circunscritas en un espacio que para la autora era y es siempre seguro, el resguardo. Así mismo, no hay que olvidar que el problema de la tenencia de la tierra es actual y que hoy día todavía colonos quieren asentarse en el territorio, por lo que existen disputas territoriales vigentes. Estas se abordarán desde la perspectiva del resguardo y no desde la perspectiva de fuera.

1.2. Estado multicultural: el reconocimiento de la diversidad cultural.

Para comprender qué significa la declaratoria de Colombia como un país multicultural es preciso acudir a la definición del propio multiculturalismo que como corriente teórica y política se desarrolla entre las décadas de los sesenta y setenta en países del norte global. El multiculturalismo ha sido llamado de muchas formas, un fenómeno cultural, un movimiento

intelectual, un movimiento político, un tipo específico de política, o de filosofía política, y un paradigma (Burguete 2010; Turner 1993; Levreau et al 2018; Kimlycka et al 1996).

Para efectos de este trabajo, se considerará la definición de multiculturalismo propuesta por Araceli Burguete. Para Burguete (2010) el multiculturalismo es una política del estado, que tiene más que ver con el indigenismo integracionista que con otra cosa. Así afirma que el: “Multiculturalismo [debe ser] entendido como política cultural que favorece al capitalismo y al estado neoliberal” (Burguete 2010, 86). El estado multicultural busca administrar la diversidad. En este sentido, también plantea que como política de estado mejora la eficiencia del mismo, no modifica su orden estructural, y está conformado por políticas para gobernar la diversidad que son por lo general de corto y debil alcance (Burguete 2008). Para Araceli Burguete el objetivo primordial de las políticas multiculturales es “domesticar la diferencia” (Burguete 2008, 23).

Aplicado desde los años setenta dentro de las democracias occidentales, el multiculturalismo nacería de la urgencia de reformular políticas sociales que el paradigma de las democracias liberales no abordaba (Levaru 2018), en tanto que existían nuevos desafíos de nuevas sociedades que albergaban nuevos sujetos políticos. Así, la cuestión de la diversidad desbordaba los planteamientos de las libertades individuales pues tocaba la puerta de colectivos de grupos de mujeres, de identidades culturales, personas en condición de discapacidad, grupos marginalizados, minoritarios, que estaban al margen de la sociedad blanca dominante y que no se sentían representados por esta. Por esta razón urgía un modelo de política, que, sin deslegitimar al estado, cubriera las necesidades de estos nuevos sujetos que se reclamaban como nuevos sujetos políticos e identitarios dentro de un estado nación. Kymlycka et al (1996) plantearía desde la filosofía política los cimientos de la teoría del multiculturalismo basados en el contexto de pluralismo étnico canadiense, en donde coexistían comunidades étnicas y grupos de migrantes con gran diversidad cultural. Kimlycka presentó el multiculturalismo como una herramienta esencial del liberalismo que buscaba “conciliar la ciudadanía individual con los derechos específicos en función del grupo” (Cruz 2013, 58), para la creación de un estado nación basado en el reconocimiento de la diversidad cultural (Carpineti 2018).

Es así que, inspiradas en los principios de la filosofía liberal, las políticas multiculturales por medio del reconocimiento de la diversidad permitían a las democracias liberales occidentales

seguir operando. En este sentido, el multiculturalismo no surge como una teoría política que desestima el estado liberal, o siquiera llega a cuestionarlo demasiado, es una herramienta que permite que por medio del reconocimiento de la diversidad cultural, este siga operando. No representaba una ruptura con las políticas liberales, sino que es un mecanismo indispensable en sociedades pluriculturales para dar reconocimiento a “los otros”, sin desafiar realmente el status quo del estado nacional y de la cultura dominante. Para Kymlicka, ambas teorías, liberalismo y multiculturalismo, eran no solo compatibles, sino dependientes (Carpinetti 2018).

Ahora bien, el debate acerca del multiculturalismo y de las políticas multiculturalistas se ha dado desde distintas disciplinas y enfoques. Desde la antropología Terence Turner (1993) abre el debate sobre el significado del multiculturalismo señalando cómo el término ha sido utilizado “as a code word” (Turner 1993, 411) en relación a las demandas por reconocimiento político de grupos étnicos y culturales minoritarios. En este sentido, el multiculturalismo tiende a convertirse en una forma de “identity politics” en el cual el concepto de cultura se fusiona con el de identidad étnica (Turner, 1993, 411). Dicha fusión conlleva varias problemáticas que Turner señala así:

“It risks essentializing the idea of culture as the property group or race; it risks reifying cultures as separate entities by overemphasizing their boundedness and mutual distinctness; it risks overemphasizing homogeneity of cultures in terms that potentially legitimize repressive for communal conformity; and by treating cultures as badges of group it tends to fetishize them in ways that put them beyond the reach analysis-and thus of anthropology” (Turner 1993, 412).

La crítica del autor sobre la forma en que se resignifica la cultura dentro del multiculturalismo, apunta también a reflexionar sobre la labor de la antropología en el debate sobre el multiculturalismo, que para Turner recae en que los aportes de los y las antropólogos deben estar encaminados a complejizar el debate sobre la cultura, pensandola desde los desafíos de las sociedades modernas.

Ahora bien, Turner define el multiculturalismo como una reacción a la deslegitimación del estado y a la erosión de la hegemonía de la cultura dominante en países avanzados y capitalistas (Turner 1993, 423). Las democracias liberales, capitalistas, occidentales, fueron el

escenario donde surgió el multiculturalismo, por lo que la cuestión para este autor gira en torno al propio significado de lo que estas sociedades han entendido como definición de la cultura. En este sentido, es clave comprender qué significa la cultura en estos tiempos de capitalismo.

“The increasing political importance of culture as an ideological vehicle for the new forms of ethnic nationalism and identity politics that have accompanied the weakening or collapse of colonial empires and multiethnic states, has made it a favored idiom of political mobilization for resistance against central political authorities and hegemonic national cultures” (Turner 1993, 423).

Así, la cultura ha servido como un vehículo para la reivindicación de políticas de la identidad y de reconocimiento hacia grupos minoritarios, que desafían el status quo en el contexto de las democracias liberales y que gracias a la implementación de las políticas multiculturalistas han conseguido el reconocimiento que buscaban, así como la ampliación de sus derechos como grupos diferenciados de la sociedad nacional.

Ahora bien, las diferencias entorno al debate de la multiculturalidad tendrían nociones diferentes en el sur y norte global. Colombia sería, iniciando los noventa, el primer país de la región en abandonar su paradigma asimilacionista para transformarlo con la constitución de 1991 en uno de corte multicultural. En el norte global el debate entorno a la indigenidad no era lo principal, pues los retos estaban más dirigidos hacia la integración de migrantes cuyas identidades culturales eran disímiles entre sí y no representaban la corrientel del Estado nacional. Pero para el sur global, la diversidad que se buscaba reconocer con las políticas multiculturalistas venía de adentro, eran pueblos y comunidades indígenas que habitaban los mismos territorios nacionales, no que venían de fuera como en los fenomenos de migración de algunos países del norte global.

Pero como fuere, el multiculturalismo pegó muy bien en las políticas nacionales de diversos países, a tal punto que el propio Will Kimlycka, a quien se le adjudica la inversión del multiculturalismo, escribió en 2013 un artículo preguntándose por la vigencia de las políticas multiculturalistas en las políticas publicas actuales de algunos países, asegurando que no existe un abandono al multiculturalismo, y que si bien algunas políticas están planteadas con otro nombre, el multiculturalismo sigue vigente en buena parte del mundo (Kymlicka 2013).

Pero mientras que la pregunta que se hace Kymlicka tiene que ver con seguir dando vuelta al concepto de multiculturalismo en la política nacional en Europa, en el sur global se ha venido gestando un debate distinto que tiene como eje el tema de la indigenidad.

La cuestión indígena se ha vuelto central desde fines del siglo XX en América Latina, en donde han resurgido paradigmas de indigenidad entendida como un proceso histórico dinámico y cambiante. Así, en América Latina, región con altísimos porcentajes de población indígena respecto a la población blanco-mestiza, se ha venido generando una crítica viva a la implantación de las políticas multiculturalistas en la región. Para Edwin Cruz (2013), la implantación del multiculturalismo en el contexto latinoamericano enfrentó dos inconvenientes principales: el primero relacionado con la contradicción que representaba la implantación del multiculturalismo a la vez que se implantaba el modelo económico del neoliberalismo en la región. El segundo, que el reconocimiento de la diversidad cultural resultaba hasta cierto punto superficial, pues a pesar del reconocimiento de los derechos diferenciales, muchos de estos, no fueron realmente vinculantes con los pueblos indígenas (Cruz 2013). Es justamente la crítica a esa “falsa” o inexistente vinculación real de los pueblos indígenas en la política nacional posterior a la adopción de las políticas multiculturalistas, lo que ha configurado esa desazon entorno al mismo multiculturalismo, conspirando formas alternativas de interlocución entre el estado nacional y los pueblos indígenas.

Es también el auge de los procesos organizativos de los pueblos indígenas en la región que se han logrado evidenciar, en palabras de los mismos sujetos étnicos, cuáles son las limitaciones de la implantación del paradigma multiculturalista, generando no solo la crítica, sino también abriendo el debate hacia la interculturalidad.

La producción teórica y crítica latinoamericana (Walsh 2010, Tubino 2005) se ha enfocado en cuestionar el multiculturalismo en tanto que permite la continuación del paradigma liberal, pues es compatible con el modelo neoliberal existente (Walsh 2010). Es por esto, que se posiciona a la interculturalidad y el plurinacionalismo como una alternativa a la política multiculturalista. De acuerdo a Catherine Walsh (2010) la propuesta de la interculturalidad es lograr establecer un diálogo más horizontal entre “culturas” y el estado nacional. Sin embargo, no siempre ha sido comprendida desde la misma perspectiva, ella define tres tipos

de interculturalidad: relacional, funcional y crítica, esta última la aproximación que plantea es más consciente de los conflictos sociales y de las causas de fondo de los mismos.

Si bien el debate de la interculturalidad es actual y abierto, algunos países de la región, intentando superar las limitaciones del modelo multicultural realizaron sus cambios constitucionales a estados plurinacionales, en donde sí reconocen la existencia de naciones y nacionalidades indígenas, que en términos jurídicos las dotaría de derechos igualitarios que al estado nación (Cruz 2013). Este sería el caso de Ecuador y Bolivia, quienes a finales de los noventa se reconocerían como estados plurinacionales, otorgando otro tipo de derechos a las comunidades indígenas, y, en teoría, rompiendo con algunas dinámicas de jerarquía entre la sociedad nacional y las comunidades indígenas. Para las organizaciones indígenas de ambos países el multiculturalismo no permitía la igualdad política de los indígenas en relación al estado, mientras que el debate de la interculturalidad permitía otras perspectivas, y uno de los cuestionamientos más fuertes al multiculturalismo sería sin duda su estrecha relación con el paradigma liberal (Boccaro et al. 2010). A la luz del debate actual estas apreciaciones podrían ser nuevamente cuestionadas pues los estados plurinacionales también enfrentan una fuerte crítica en tanto su real relacionamiento con pueblos y comunidades indígenas, pero este es otro debate.

Ahora bien, Edwin Cruz (2013) encontraba en la implementación del multiculturalismo una contradicción importante frente al sistema económico que se implantaba a la región, sin embargo dicha situación no ha sido un inconveniente mayúsculo tanto para la permanencia del multiculturalismo como para el avance del neoliberalismo en países como Colombia. Vale la pena resaltar que dado el periodo histórico del cambio constitucional colombiano el debate de la interculturalidad llegaría sobre un escenario en el país donde las políticas multiculturales ya estaban siendo implementadas.

“Colombia es un Estado pluriétnico y multicultural cuya Constitución Política reconoce los derechos colectivos de los pueblos y comunidades indígenas”, con esta frase comienzan las actas de reuniones y demás papeleo legislativo en el Congreso de la República cuando se abordan temas relacionados a las comunidades indígenas del país. El reconocimiento de la diversidad cultural representó para el país el inicio de un proceso de cambio de paradigma, de la política de asimilación de los indígenas al estado nación, hacia el multiculturalismo. Donde

el Estado adoptó el principio de la diversidad étnica y cultural reconociéndose como pluriétnico y multicultural (Semper 2006).

Dicho reconocimiento quedó concertado principalmente en el artículo 7 de la constitución: “El estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana” (Art 7 Constitución política 1991), pero también en “los artículos 7, 8, 10, 13, 63, 68, 70, 72, 93, 171, 176, 246, 330, y el artículo 55 transitorio de la nueva Constitución” (Moreno, 2011). De esta manera, el Estado Colombiano además de reconocer a los pueblos indígenas como parte de la nación, se compromete a velar por sus derechos a la identidad, igualdad, propiedad colectiva, y en general a su subsistencia (Moreno 2011). Que el estado protegiera mediante una legislación la diferencia étnica y cultural significó para las comunidades indígenas del país la legitimación de sus luchas históricas, dotándolos de un soporte jurídico y legislativo para actuar como ciudadanos completos, y ya no en calidad de apadrinados, o de menores de edad. El reconocimiento de los derechos diferenciados incluía el derecho a la autonomía, al autogobierno y a formas de representación política propia (Cruz 2013), que se consolidaron con la creación de la Jurisdicción Especial Indígena, que ha fundamental en la relación que se entreteje entre el estado y la sociedad nacional con las comunidades étnicas del país. Sin embargo, este cambio constitucional ocurrido en 1991, que sentaría un precedente para la región latinoamericana pues Colombia fue el primer país en acogerse a la corriente del multiculturalismo (Semper 2006), no surgió como un acto de buena voluntad de la clase política del país, sino que por el contrario fue la consecuencia de una lucha social que recogió los impulsos tanto de las organizaciones indígenas, como de la ciudadanía blanco-mestiza que buscaba una apertura legislativa en el tema de los derechos humanos. La crítica principal de la ciudadanía colombiana que impulsó el debate para el cambio constitucional, estaba también enmarcada en un contexto internacional en el que el paradigma liberal estaba siendo cuestionado, ya no solo era relevante hablar de las libertades individuales, sino que surgía el tema de las libertades colectivas, de los derechos a las mujeres, y del reconocimiento étnico y cultural, entre otros.

Así, la relación entre el multiculturalismo y el liberalismo siempre fue clara, pues la apertura económica de la región latinoamericana coincidió con la implementación del multiculturalismo. Pese a esto, para Boccara et al. (2010) este vínculo ha sido poco abordado en la literatura de la región: “Poco se ha estudiado el multiculturalismo a través de sus efectos políticos, sociales y culturales, desde sitios etnográficos concretos y en sus vínculos

ideológicos y políticas globales con las grandes agencias multilaterales de desarrollo” (Boccaro et al. 2010, 656).

Sin duda el multiculturalismo ha modificado la forma de relacionamiento entre las comunidades indígenas, grupos étnicos o minoritarios y el estado nacional pues busca por medio del reconocimiento de la diversidad cultural una interlocución distinta con estos pueblos para vincularlos al escenario de la política nacional. Sin embargo, es ahora a 30 años del cambio constitucional y de la adopción del multiculturalismo en Colombia que se hace necesario evidenciar las limitaciones de la aplicación de estas políticas multiculturales en la práctica y sobretodo a la luz de su conexión con el neoliberalismo.

Este trabajo busca enmarcarse en esta corriente aportando a la literatura que desde casos concretos y contextos locales busca cuestionar la legislación multiculturalista, aterrizarla para entender sus limitaciones, en este caso, desde una comunidad indígena Cofán en el Departamento del Putumayo

1.3. Lo que significa la libre determinación, la autonomía y el territorio en tiempos de multiculturalismo neoliberal.

El giro legislativo hacia el multiculturalismo fue promovido por una serie de luchas indígenas que comenzarían en los años sesenta y setenta, donde se comenzaba a hablar sobre la libre determinación de los pueblos indígenas (Burguete 2008). Así, el nuevo escenario de políticas de reconocimiento incluía, entre otros, el derecho a la libre determinación y la autonomía de los pueblos, derecho que había sido acogido también dentro de la Declaración Universal de los Derechos Humanos (Asamblea General de la ONU, 1948).

Hoy en día la autonomía y la libre determinación son derechos que forman parte esencial del discurso estatal así como del de líderes y lideresas indígenas (Kuppa 2010), sin embargo esto no siempre fue así. Para que la autonomía y la libre determinación fueran consideradas derechos universales, enmarcados en los DDHH, primero tuvo que darse el reconocimiento de las colectividades dentro del Estado nación a través del concepto de *pueblos*. El ejercicio del Estado nación era reunir sujetos individuales bajo una estructura de dominación política, mientras que los pueblos surgieron como un sujeto político que daba voz a ejercicios de

integración comunitaria entre algunos individuos (Villoro 2002, 218). Así, se renombraron las minorías como pueblos y así se logró avanzar del simple reconocimiento del derecho cultural, a que se pensara en implicaciones políticas reales de los derechos culturales, como lo fue pensar en el derecho a la autonomía y al autogobierno (Kuppa 2010). Ahora bien, es claro que la autonomía y la libre determinación toman fuerza política importante una vez que se enmarcan en el discurso de los derechos humanos, que surge con la creación de la ONU en 1945 y posterior a la segunda guerra mundial. Sus antecedentes históricos tienen también que ver con el holocausto judío y la necesidad de aplicar los derechos humanos a las colectividades. Este hecho sería clave para repensarse la categoría de minoría, como se denominaba a los grupos culturales o religiosos dentro de los estados nación, y establecer aquella de pueblo (Villoro 2002).

El debate también tenía que ver con el hecho de que el derecho a la autodeterminación planteaba un gran reto para los estados nacionales sobre cómo manejar sus países cuando existían pueblos al interior con derechos a ser autónomos. El reconocimiento de ambos derechos llevaría a lo que Díaz Polanco (2009) identifica como los mitos de la autonomía: “*a*) que la autonomía implica *separación* del Estado-nación correspondiente y afán de crear una entidad política aparte, y *b*) que, en consecuencia la autonomía conlleva *disolución* político-territorial o “baclanización” (Díaz Polanco 2009, 49). Reconocer el derecho a la autonomía se veía como una afrenta al control territorial por parte de los Estados nación (Díaz Polanco 2009). Sin embargo, y tal como se hará evidente más adelante, la adopción de dichos derechos no ha atentado contra la estructura estatal y tal como afirma Kuppe (2010), la libre determinación de los pueblos es un “derecho que se puede seguir ejerciendo en una democracia” (Kuppe 2010, 107).

El debate por la inclusión de la libre determinación y la autonomía como un derecho de los pueblos está también estrechamente relacionado con una lucha por la descolonización (Burguete 2010). Esta lucha plantea una ruptura a las relaciones coloniales soportadas sobre la desigualdad étnica y racial (Díaz Polanco 1992). Así, el derecho a la libre determinación planteaba la existencia de pueblos libres de dominación y con derecho a controlar su propio destino, se crearía así el principio universal del “derecho de los pueblos a disponer de sí mismos” (Burguete 2010, 70). Para Araceli Burguete (2010), la autonomía y la autodeterminación hacen parte de un nuevo paradigma que se construye en oposición al

paradigma colonial entendiendo la “autonomía como un nuevo paradigma de las luchas indígenas por la descolonización” (Burguete 2010, 64).

Para efectos de este texto se entenderá la libre determinación como un derecho, tal y como está consignado en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, mientras que se entenderá la autonomía tal y como plantea Araceli Burguete como: “el ejercicio de la garantía del derecho de autodeterminación de los pueblos” (Burguete 2010, 73).

En el contexto latinoamericano el desarrollo de distintos regímenes autonómicos por parte de los pueblos indígenas han enfrentado distintos retos y existen diversas perspectivas en torno a cómo debe funcionar, aplicarse y desarrollarse el derecho a la autonomía. Tal y como señala Miguel Gonzales et al. (2010) no se puede entonces hablar de una sola forma de autonomía sino que hay que abordar las experiencias en América Latina siempre de forma plural: autonomías (Gonzales 2010). Para Kuppe (2010), el régimen de autonomía significa la “modificación del derecho nacional ajustado a los grupos beneficiados, pero siempre sobre la base del derecho general” (Kuppe 2010). Es decir que la autonomía de los pueblos indígenas podría seguirse ejerciendo dentro de un estado nacional.

Para Diaz Polanco (2009) y Kuppe (2010), las autonomías no representan un ejercicio necesariamente radical de independencia del Estado. Es más, son pocos los ejercicios autonómicos en América Latina adelantados por comunidades indígenas que buscan un separatismo radical del estado nacional. Por lo general, el ejercicio autonómico está basado en el reconocimiento de un Estado-nación y se centra también en un ejercicio de exigencia hacia este por cumplir las obligaciones que tiene con estos grupos. Para Araceli Burguete (2008) los pueblos cuentan con tres estrategias que pueden utilizar para enfrentar la dominación. La primera, dentro del estado, la segunda en contra del estado, y la tercera por fuera del estado (Burguete 2008, 27). Es así que la autonomía es la demanda madre de los pueblos indígenas pues “sintetiza y articula políticamente el conjunto de reivindicaciones que plantean los grupos étnicos” (Diaz Polanco 1992, 51). El derecho a ser y a existir desde lo que son.

La autonomía, puede ser abordada desde dos perspectivas. Para los estados, significó un reto a la hora de modificar su propia naturaleza, desafiando su noción de soberanía y reinventando su tipo de interlocución con los pueblos (Gonzales 2010), mientras que para los pueblos indígenas, la autonomía significaba la posibilidad de ejercer un control sobre el desarrollo

político y los asuntos propios (Kuppe 2010). De esta manera y tal como afirma Araceli Burguete (2010) ha sido dentro del paradigma multiculturalista que se ha dado “solución” a esta tensión entre estado y pueblos indígenas: “Los reclamos de autodeterminación han sido respondidos por una suerte de autonomía multicultural” (Burguete 2010, 85).

Sin embargo, para poder ejercerse, la autonomía está estrechamente relacionada a la dimensión territorial, es por esto que representaba un desafío para la soberanía territorial de los estados, “No se puede la autodeterminación sin el control del territorio” (Kuppe 2010, 138). La autonomía territorial es la que genera la más grande tensión entre los pueblos indígenas y los estados pues ambos tienen visiones distintas sobre el territorio pero se ven en la necesidad de negociar su jurisdicción (Gonzales 2010). En relación al caso colombiano, ahondando en los derechos de los pueblos indígenas dentro del cambio constitucional de 1991, Frank Semper (2006) define la autonomía en cuanto a su estrecha relación con la dimensión territorial.

“autonomía significa para los pueblos y las comunidades indígenas autonomía territorial, y describe la autodeterminación sobre una cierta franja territorial delimitable. Es decir que la autonomía indígena no es concebible sin referencia a un determinado territorio. El ámbito territorial es la base irrenunciable para la institución y el ejercicio de la autogestión indígena, que incluye, entre otros elementos, la elección de autoridades propias (artículo de la 330 CP) y el derecho a la jurisdicción especial indígena (artículo 246 de la CP)” (Semper 2006, 772)

Es de esta manera que el territorio es central a la hora de hablar del ejercicio de la autonomía de los pueblos indígenas en Colombia. Sin embargo, el territorio debe ser legalizado, es decir titulado por el estado a favor de los pueblos indígenas y dicha titulación representa en muchas ocasiones el primer inconveniente. Así, la primera lucha entre estado y pueblos indígenas es el proceso de titulación/legalización de territorios étnicos. En este sentido el estado hace un ejercicio de reconocimiento de qué es un territorio indígena y que no lo es. Sin embargo es así que opera como el absoluto poseedor del territorio por medio de una estrategia legal-territorial (Martínez 2017), es quien decide, mientras que los pueblos indígenas son quienes deben demostrar su ancestralidad y pertenencia étnica para volverse propietarios de estos territorios. Para Martínez Sastre (2017), la estrategia legal territorial hace referencia a este proceso de reconocimiento de derechos territoriales a los pueblos indígenas por parte del Estado que

consiste en: “proteger el espacio vital de pueblos indígenas por la vía de demarcar territorios claramente definidos por fronteras y buscar la obtención de los títulos de propiedad” (Martínez 2017, 234). Esta estrategia Legal-Territorial funciona como un instrumento de administración de poblaciones que le permite al Estado ejercer control sobre dichos territorios indígenas ya titulados además de permitirle seguir con el proceso de incorporación de estos territorios al espacio nacional (Martínez 2017). Es por medio de la territorialidad y de la comprensión del territorio indígena como un todo integral, que los pueblos indígenas han luchado para obtener la titulación de propiedad sobre los territorios que habitan (García 2004).

La autonomía territorial queda consignada en el artículo 246 de la constitución colombiana de la siguiente manera:

“Las autoridades de los pueblos indígenas podrán ejercer funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial, de conformidad con sus propias normas y procedimientos, siempre que no sean contrarios a la constitución y a las leyes de la república” (Constitución política de 1991)

El artículo 246 deja en claro el derecho que tienen los pueblos indígenas de ejercer su autonomía dentro de su territorio, sin embargo, se evidencia la tensión entre ofrecer la garantía al ejercicio de la autonomía pero sin salirse de la legislación constitucional y del estado. Se evidencia también esta línea divisoria entre lo permitido adentro o afuera de estas fronteras territoriales, dentro y fuera de los resguardos indígenas. La libre determinación y la autonomía están entonces condicionadas a convenios y legislaciones más amplias, que rigen por sobre las tradiciones y culturas indígenas y se vinculan a los intereses del estado nacional y los convenios internacionales que este ha adoptado (Higuera 2018).⁴ Son un derecho con validez constitucional y soporte internacional, pero esto es a su vez una limitación al regirse en el marco de los DDHH y la Constitución.

Para Higuera (2018) esto resulta cuando menos, paradójico, pues “siendo la Constitución garante de los derechos indígenas, también los sitúa en punto de contradicción, donde se

desconozca su autonomía” (Higuera 2018, Sin pagina). Un ejemplo claro de esto se vivió en el caso U’wa, donde por razones culturales no permitía el nacimiento de bebés de partos múltiples y se practicaba el infanticidio. Al ser una práctica en contravía de las delcaraciones de los derechos humanos que Colombia como país ha adoptado al suscribirse al convenio 169 de la OIT en 1991, el estado colombiano se vio en la obligación de prohibir la práctica, a pesar de esta ser este un aspecto cultural de la tradición Uwa.

Así, la autonomía territorial, el territorio y la libre determinación son conceptos abordados desde otros lugares y perspectivas por parte de los pueblos indígenas. Para fines de este trabajo, vale la pena conocer cómo se perciben estos derechos desde los sujetos a los que supuestamente benefician.

1.4. Más allá de la figura jurídica, los territorios indígenas como espacios de vida ¿Cuál es la persectiva indígena?

La perspectiva del marco jurídico para comprender la implementación de las políticas multiculturales es importante, sin embargo, lo que se quiere aquí es analizar la implementación de dichas políticas desde la perspectiva localizada territorialmente, desde la perspectiva indígena.

Así, es relevante voltear la mirada a cómo estos territorios se viven, se piensan y se experimentan desde adentro y por parte de las comunidades que los habitan, producen y reproducen. Hablar de territorios indígenas implica necesariamente desbordar la concepción de estos espacios como únicamente lugares geográficos, con características jurídicas particulares, sino que están compuestos también por una carga simbólica y cultural desde la que se plantean otras formas de construir el espacio y el territorio. Es esta carga simbólica e histórica, la que otorga al territorio este vínculo con la identidad cultural de las comunidades indígenas, es esta carga simbólica la que está representada, acogida y respetada por los derechos humanos y el convenio 169 de la OIT. Abordaremos la importancia de definir el territorio en su perspectiva simbólica, económica y política para diversos actores en el siguiente capítulo, antes nos resulta útil la comprensión de los territorios indígenas desde las otras dos categorías de análisis: la multiescalaridad y la multidimensionalidad (Mançano 2013).

En Colombia existen dos tipos de propiedad territorial indígena: los resguardos y las reservas indígenas. La definición del gobierno nacional sobre los resguardos comprende la dimensión geográfica y política.

“Los resguardos son una institución legal y sociopolítica de carácter especial, conformada por una o más comunidades indígenas, que con un título de propiedad colectiva que goza de las garantías de la propiedad privada, poseen su territorio y se rigen para el manejo de éste y su vida interna por una organización autónoma amparada por el fuero indígena y su sistema normativo propio. Parágrafo. Los integrantes de la comunidad indígena del resguardo no podrán enajenar a cualquier título, arrendar por cuenta propia o hipotecar los terrenos que constituyen el resguardo ” (Artículo 2.14.7.5.1 2015)

La definición de los resguardos es una definición que ilustra las condiciones y limitaciones políticas del resguardo pero que deja fuera las consideraciones simbólicas (étnicas, si se quiere) por las cuales el mismo territorio es definido y catalogado como resguardo. Es en este ejemplo que se hacen evidentes dos dimensiones distintas de comprensión del mismo espacio, para el estado colombiano el resguardo se define partiendo de una dimensión política, por encima de la simbólica. Con la definición de la reserva indígena se presenta un escenario similar.

“RESERVA INDIGENA. Es un globo de terreno baldío ocupado por una o varias comunidades indígenas que fue delimitado y legalmente asignado por el INCORA a aquellas para que ejerzan en él los derechos de uso y usufructo con exclusión de terceros. Las reservas indígenas constituyen tierras comunales de grupos étnicos, para los fines previstos en el [Artículo 63 de la Constitución Política] y la [Ley 21 de 1991].” (Decreto 2164 de Diciembre 7 de 1995)

Nuevamente la delimitación que se realiza es sobretodo sobre la dimensión política. Así, Entendiendo que los resguardos son territorios étnicos, llenos de simbolismo e historia que trasciende la dimensión y delimitación política, que se hace importante ahondar en las formas como se otorgan estos valores desde lo local. De esta manera, resultan útiles los conceptos

⁵ Artículo 2.14.7.5.1 2015. Disponible en: <https://www.ant.gov.co/wp-content/uploads/2018/04/20171030519041-Naturaleza-Juridica-de-Resguardos-Indigenas-adjudicados-por-Incora-Incoder-o-ANT.pdf>

como el de territorio y territorialidad que tienen los pueblos indígenas, ya que son clave para analizar las dimensiones simbólicas y culturales de las tierras tituladas a favor de ellos.

Bernardo Mançano (2013) propone un concepto del territorio comprendido desde la multidimensionalidad, la multiescalaridad, la totalidad y la soberanía. Al hablar de multidimensionalidad hace referencia a las distintas dimensiones que tiene un territorio, la dimensión social, política, económica, cultural y simbólica. De esta manera no existe una sin las otras y son una compleja red multidimensional que conforman un territorio. Pero además de este carácter multidimensional del territorio, Mançano nos habla también de la multiescalaridad, esta apunta a la comprensión de un territorio desde diferentes escalas geográficas: nacional, regional, internacional y global. Los territorios son entonces multiescalares, multidimensionales, y deben ser a su vez comprendidos como una totalidad en sí mismos. Cada territorio cuenta entonces con estas características, que se entrelazan, entendiendo estas distintas dimensiones y escalas es que se puede hablar de una territorialidad. Justamente, esta noción de territorialidad, nos permite comprender el territorio desde las perspectivas locales y propias y cómo estas se articulan con las distintas escalas y dimensiones. Todo esto nos ayuda a entender el por qué “los territorios son vistos de distintas maneras por distintos actores” (Mançano 2013, 119). Uno de los objetivos de este trabajo es justamente poder analizar las distintas perspectivas, dimensiones y escalas en las que es comprendido, estudiado, abordado o vivido un mismo territorio.

Ahora bien, Mançano (2013) también aborda el tema de la soberanía como una categoría inherente al territorio. De esta manera propone un análisis desde la dimensión política y de gobernanza en los territorios. Mançano hace una categorización de dos tipos principales de territorio, el primero entendido como un espacio de gobernanza de tipo nacional, regional o distrital. El segundo territorio entendido en términos de propiedades particulares, de actividades individuales o colectivas, de mercado, capitalistas o no (Mançano 2013, 120). La articulación constante entre este primer y segundo territorio invita también a comprender la multiterritorialidad, la multidimensionalidad y la multiescalaridad, que operan constantemente en los escenarios territoriales.

De acuerdo con los planteamientos de Mançano, los resguardos como territorios son espacios en donde constantemente se mueven todas estas dimensiones y escalas, que se articulan con otros territorios formando así un escenario de multiterritorialidad. En este sentido, resulta

importante comprender cómo se han configurado estas distintas dimensiones, en las distintas escalas y así se tendrá una mejor perspectiva de la forma no solo en que se construye el territorio, sino también en como se administra y se maneja.

Para la corriente de la ecología política latinoamericana, el territorio se encuentra fuertemente moldeado por la territorialidad indígena y por lo que significa para los sujetos pertenecer a un lugar (Moreano et al 2017). Es así que la territorialidad tradicionalmente entendida como “la apropiación material y simbólica de un determinado espacio” (Moreano et al 2017, 202), funciona también como herramienta de comprensión sobre las diferentes formas en las que se construye y se significa un espacio, de las tensiones que se generan en la apropiación de los recursos naturales, de la forma en como la modernidad ha objetivizado la naturaleza volviéndola commodities, pero también nos sirve para comprender como desde escenarios locales se plantea una resistencia. Desde una perspectiva que puede entenderse desde la ecología política latinoamericana es importante abordar cómo ha sido la apropiación de los recursos naturales en este territorio específico, pues esto evidencia distintos actores involucrados, así como una constante tensión entre la escala global y la escala local. Estas tensiones en cuanto a los recursos, están enmarcadas también en una producción de la naturaleza diferente para cada cultura, así evaluar un espacio geográfico desde distintos actores es también revisar distintas formas de apropiar la naturaleza. Moreano et al afirman también que: “la territorialidad emerge como una respuesta local a la expropiación de los recursos naturales y las relaciones desiguales de poder, adquiriendo especial relevancia en el marco de los conflictos socioambientales” (Moreano et al 2017, 202). Intentaremos en el tercer capítulo dar una aproximación a lo que se entiende por territorio desde perspectiva Cofán. Explorar entonces las distintas escalas, así como las diferentes dimensiones que se le da a un mismo territorio ayuda a explorar las distintas formas en las que diferentes actores piensan y construyen el territorio, y su propia territorialidad.

Consideraciones finales

En este primer capítulo se demostró cómo el estado multicultural y neoliberal constituye una estrategia legal que define al estado y que busca asegurar por medio de otorgar derechos territoriales a los indígenas, una forma de administrar la diversidad y los territorios. El recorrido histórico por la legislación y adopción del paradigma multicultural en Colombia nos

permite comprender la dicotomía entre el reconocimiento de la diversidad y el reconocimiento de la autonomía. Se evidencia además la construcción de dos actores que parecieran diametralmente opuestos, por un lado el estado y por otro los pueblos indígenas. El reconocimiento jurídico y político de los pueblos indígenas como sujetos especiales y colectivos de derechos, la aplicación de la política multicultural que incluye siempre el enfoque diferencial étnico, no se configura como una garantía per sé para los pueblos indígenas en la consecución de su derecho a la autonomía y a la libre determinación.

Así, el reconocimiento y titulación de predios a favor de pueblos y comunidades indígenas se configura como un logro para los pueblos indígenas y como una estrategia territorial para la administración de estos territorios por parte del estado. En palabras de Higuera, “El estado colombiano es a la vez el garante de los derechos fundamentales de las comunidades indígenas y a su vez, el gran vulnerador de estos derechos (Higuera 2018)”.

Es así que se necesita más que el reconocimiento de la diversidad, pues como veremos en el próximo capítulo, el contexto territorial específico evidencia también las tensiones entre figuras territoriales jurídicamente reconocidas y definidas, pero de naturalezas distintas.

El caso que se abordará en este trabajo sobre la reserva Cofán de Santa Rosa del Guamuez evidenciará la importancia de concebir el territorio indígena no solo como un territorio aislado, que no lo es, sino en constante interrelación con otras figuras jurídicas y territoriales que lo colindan. Las reservas indígenas no son las únicas figuras político-territoriales que existen en el país, por lo que la tensión entre este tipo de figuras será abordada más adelante. Es así que hablar de derechos fundamentales reconocidos pero limitados a una línea geográfica territorial como lo son los límites ya sea de un resguardo, o de una reserva indígena, conlleva un gran reto. Teniendo en cuenta la política colombiana las líneas delimitatorias de los territorios indígenas son también el lugar donde acaba su autonomía y su autodeterminación. Se hace evidente así la necesidad de repensarse las políticas del reconocimiento, las limitaciones y alcances que tienen, y las repercusiones en la vida indígena actual. En el siguiente capítulo se abordará el contexto específico del Putumayo, desde donde se ubica la reserva indígena Cofán de Santa Rosa del Guamuez y el resguardo cofán de Santa Rosa del Guamuez que, desde el sur del país, es un gran ejemplo para abordar el tema de la autonomía territorial indígena, las políticas multiculturales y la presión del modelo económico sobre los territorios indígenas.

Capítulo 2. La tierra, eterna disputa entre el Estado Colombiano y los pueblos indígenas.

En este segundo capítulo se realiza primero un recorrido histórico sobre la transformación legislativa del país para entender cómo se ha llevado a cabo el proceso de titulación de territorios a favor de los pueblos indígenas. De esta manera mostraré cómo dichos procesos siguen basados en lógicas coloniales de dominación territorial y de control de los pueblos indígenas con estrategias que no han sido realmente cuestionadas y más bien han sido promovidas por el cambio del paradigma hacia el multiculturalismo neoliberal.

La titulación de tierras ha tenido un doble efecto en la política nacional, por un lado, ha sido beneficiosa para los procesos de reconocimiento de los pueblos indígenas puesto que la tierra entendida como un bien colectivo ha permitido que se desarrolle una autonomía territorial por parte de los grupos étnicos. Por otro lado, este mismo proceso de titulación ha sido beneficioso para el estado colombiano pues fue utilizado durante el periodo colonial como un instrumento de reducción e integración de estos territorios al espacio nacional, una estrategia para, como dice la constitución colombiana de 1986, “*gobernar a los salvajes*” (Constitución política de Colombia 1986). La reflexión que busca generar este capítulo está dirigida a ver qué tan poco se han transformado estas lógicas coloniales aún bajo un nuevo paradigma de integración y reconocimiento de la diversidad cultural como lo es el multiculturalismo neoliberal.

El proceso de titulación de tierras a favor de los indígenas del país es un elemento central a la hora de analizar cómo ha sido la relación entre pueblos indígenas y el estado nacional. Es por esto que resulta pertinente para el análisis abordar esta dinámica, que se desarrollará a profundidad en el caso concreto en el capítulo cuarto.

En un segundo momento, se abordará el caso concreto del Putumayo y se hará evidente cómo estas lógicas coloniales de despojo territorial y la aplicación de políticas multiculturalistas permanecen en la actualidad. Este territorio, construido desde la perspectiva nacional como un territorio periférico, alejado, salvaje y hostil, ha desarrollado un imaginario que ha sido determinante en la forma de política que se ha establecido allí y de la forma como el estado ha hecho presencia en la región. Es importante, además, entender cómo esta región se ha

conectado con circuitos de producción globales a través de su potencial petrolero y de su importancia para el negocio ilegal del tráfico de cocaína. Ambas características, junto a otras determinaciones geográficas y sociales, son clave a la hora de comprender la relación del estado con esta región en particular y con las comunidades indígenas que allí habitan.

2.1. Cómo NO deben ser gobernados los salvajes

Una clave para entender el tipo de relación que se ha establecido entre el Estado y los pueblos indígenas está en el cambio de políticas asimiliacionistas a políticas multiculturalistas y lo que este representó para Colombia en su política de administración de poblaciones.

La transformación en el proceso de titulación de tierras, o reconocimientos a los pueblos indígenas, tiene que ver concretamente con las políticas de administración de poblaciones que ha tenido el país a lo largo de su historia. Para Martínez Sastre (2017) la administración de poblaciones que se lleva a cabo dentro de un Estado está fundamentada en lo que el autor llama como la *estrategia legal-territorial*. Esta estrategia acogida por los estados tiene una doble intención, por un lado reconoce un espacio vital de los pueblos indígenas, circunscribiéndolo por medio de una delimitación claramente definida de espacios geográficos, en donde se les otorga a los pueblos indígenas un título de propiedad colectiva sobre estos. Sin embargo, si bien desde una perspectiva se reconoce y se otorgan titulaciones, estos espacios geográficos, territorios indígenas, son incorporados al espacio nacional facilitando así la administración de los territorios y de las poblaciones. De esta manera, la estrategia legal-territorial se configura como una herramienta de administración de poblaciones (Martínez 2017).

Así como lo define el autor: “Llamaremos la «estrategia legal-territorial», que consiste básicamente en proteger el espacio vital de pueblos indígenas por la vía de demarcar territorios claramente definidos por fronteras y buscar la obtención de los títulos de propiedad “ (Martínez 2017, 234).

Para Martínez Sastre esta estrategia es un “instrumento de administración de poblaciones en manos de los intereses estatales y del capitalismo transnacional. Este, si bien puede ayudar a

los pueblos indígenas a lograr una protección de estos espacios necesarios para su supervivencia, tiene, como veremos, otras consecuencias indeseadas” (Martínez 2017, 234). La forma en como esta estrategia se aplica en Colombia, y concretamente en el caso del pueblo Cofán de la Reserva Cofán y del Resguardo Cofán de Santa Rosa del Guamuez serán analizados en el cuarto capítulo. Sin embargo, es relevante revisar cómo históricamente se ha estructurado la *estrategia legal-territorial* en el país, analizando la transformación de las figuras territoriales indígenas (resguardos, territorios, reservas) así como la política nacional con relación al reconocimiento de los pueblos indígenas.

Es así que el resguardo es la primera figura de administración de poblaciones en relación a los pueblos indígenas que se consolidó en el periodo colonial, en el Virreinato de la Nueva Granada, es decir, que es una figura política, jurídica y territorial más antigua que el propio estado nación colombiano.

Los resguardos indígenas, figura jurídica y agraria, provienen desde finales del siglo XVI en el Virreinato de la Nueva Granada. La corona española encuentra en esta asignación de tierras comunitarias a los indígenas una estrategia para continuar con la política de tributación, qué, por la disminución demográfica de estos pueblos sumada la crisis de la encomienda, se encontraba en riesgo. Es así que en 1596 se crean nuevos pueblos y reducciones de indios en donde se otorgan tierras comunitarias que no tenían la posibilidad de venta y en donde se prohibía el ingreso de no indígenas (Morales 1979). Uno de los objetivos centrales para la consolidación de esta figura fue asegurar la protección de los *indios* para que, reunidos en estas tierras comunales, no escaparan del pago del tributo. Los resguardos nacieron como una estrategia de control sobre las poblaciones indígenas que tenía el beneficio para la corona de asegurar el pago de tributo por parte de *los salvajes* y de esta manera asegurar el soporte económico colonial.

Si bien durante el periodo colonial se establecieron varios resguardos serían pocos los que lograron mantenerse hasta la independencia. Mayoritariamente los que lo lograron fue gracias a lo que Juan Friede (1972) llamaba, *la lucha del indio por la tierra* (Friede 1972). Esta primera asignación territorial de los resguardos se modificaría con el paso del tiempo y con los cambios históricos que acontecieron. Más adelante, con la prohibición de la venta de las tierras comunales indígenas, se promovió un fenómeno de alquiler y arrendamiento de tierras

a criollos y mestizos, lo que incidió directamente en que se disminuyera el tamaño de los resguardos originales, y que, poco a poco, algunos fueran desapareciendo (Morales 1979).

Con la independencia de Colombia del dominio español en 1810 los indígenas fueron reconocidos por primera vez como ciudadanos y sería en la Constitución de Cúcuta de 1821 que se ordenaría la división de los resguardos, en donde se buscaba que los indígenas gozaran de propiedad privada (Pineda, 2002)⁶. Esta parcelación de los resguardos durante principios del siglo XIX estaría motivada por ideas francesas que se soportaban en la idea de liberar al indígena como individuo, intentando así acabar con la propiedad colectiva y priorizando la propiedad individual (Morales 1979). Así, se buscaba integrar a los indígenas a la nación convirtiéndolos en propietarios privados, lo que atentó directamente en el mantenimiento de los resguardos en el país. Evidentemente este proceso de parcelación y reducción de los resguardos impactaría poco a poco, primero a los resguardos ubicados al interior del país, y posteriormente con las carreteras y vías de acceso de la colonización terminarían llevando la parcelación de los resguardos indígenas a los territorios cada vez más alejados.

Es así que incluso antes de hablar de la primera constitución colombiana los resguardos ya eran utilizados como una herramienta de administración de poblaciones, cuya finalidad principal respondía a un interés económico de la corona española.

En 1886 se establecería la primera constitución colombiana basada en una ideología católica e hispanista. Dicha constitución regularía el acceso a la tierra y la gobernanza de los pueblos indígenas. El 25 de noviembre de 1890 se crearía la: ley 89 de 1890 *Por la cual se determina la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada*. En esta ley se promovían las misiones como una estrategia civilizatoria y de integración de los pueblos indígenas al país: “Los indígenas quedaron al margen de la "legislación general" de la República, bajo la tutela de las misiones católicas, y fueron considerados como "menores de edad" en lo que atañe al régimen civil y penal de la Nación” (Pineda 2002)

⁶ La vinculación de los indígenas a la independencia de la corona tuvo muchos matices. Algunos indios realistas se vincularon por filiaciones políticas que los acercaban más a quienes buscaban la independencia de un enemigo en común, la corona. Sin embargo, mucho se ha hablado sobre el papel beneficioso para las tropas realistas de vincular indios y negros como carne de cañón para la guerra, pero que posterior a esta no se vieron realmente vinculados en los proyectos políticos o de nación por los que muchos murieron peleando.

Es justamente gracias a la ley 89 que el país se reorganizó en territorios de misiones, en donde por medio de colegios e internados, los religiosos asumieron no solo la educación del país, sino la conversión de los indígenas a la religión católica. La evangelización de los indígenas sería una empresa monumental de las misiones católicas, claro ejemplo de la importancia de este proceso se evidencia en la canonización de Laura Montoya, la primera santa colombiana en 2012.⁷

De la mano de los procesos de evangelización, durante el siglo XIX se darían diversos procesos de parcelación, venta y subasta de territorios indígenas. Todos estos impulsados por el mismo gobierno nacional que interesado en dichos territorios ideó diversas estrategias para continuar con estos procesos de despojo territorial. Por ejemplo, bajo el gobierno de Rafael Reyes, en 1905, se dio una venta de resguardos en una subasta pública, y posteriormente en 1919 se daría un decreto para ratificar nuevamente la división de los resguardos. El despojo territorial a los pueblos indígenas se consolidó como una política de estado que permanece hasta la actualidad. En 1944 el gobierno autorizó la extinción de los resguardos de Tierradentro, Cauca, con la excusa de los indios habían perdido la identidad indígena (Pineda 2002). La pérdida de la tierra por medio de las políticas de despojo y de partición de los resguardos, generaron diversos fenómenos al interior de las comunidades indígenas, entre estos un proceso de conversión a una identidad mestiza, así como desplazamientos de pueblos indígenas a zonas cada vez más lejanas, inaccesibles y apartadas, con el fin de evitar la llegada de la colonización.

Con la llegada del indigenismo a Colombia y con la fundación del Instituto indigenista colombiano en 1941, fundado por Gregorio Hernández de Alba y Antonio García Nossa, se vio una transformación en la aproximación estatal hacia los pueblos indígenas en Colombia. Por medio de la valorización de la identidad, la cultura y la diversidad indígena, la defensa de la tierra y de los resguardos tomó otro rumbo, consolidándose las bases de lo que sería una política indigenista en el país (Pineda 2002).

⁷ La Madre Laura Montoya, misionera de las Hermanas Lauritas es la única colombiana reconocida por el Vaticano como santa. Fue una gran evangelizadora, principalmente de comunidades indígenas en el noroccidente antioqueño y por la zona del Urabá que se preciaba de haber sacado a los indios del monte con tal solo un tocadiscos que ponía a sonar hasta que estos se acercaban.

La ley 135 de 1961 fue la primera política agraria que se establecía con relación a las tierras indígenas y que abría la puerta para la creación de nuevos resguardos en el país (Pineda 2002). La década de los años sesenta y setenta fueron cruciales para el fortalecimiento de las organizaciones indígenas, y sería durante la década de los ochenta que se daría el gran proceso de creación de resguardos en la amazonía. Durante este periodo se comenzó a evidenciar un cambio de perspectiva en donde la figura de los resguardos se reconfiguraba así como se reconfiguraba la propia definición de los pueblos indígenas en el país. La constitución del resguardo Predio Putumayo sería el epítome de este proceso. Este fue entregado por el gobierno de Virgilio Barco (1986-1990) a los indígenas Huitoto y de otras etnias que fueron afectados por la fiebre cauchera que azotó la amazonía colombiana en la primera mitad del siglo XX (Pineda 2002). El otorgamiento de este título territorial a esta población, funcionaba como un resarcimiento público en el que el país reconocía la tragedia que había ocurrido contra los pueblos indígenas amazónicos y de alguna manera intentaba, por medio de este reconocimiento, sentar una postura distinta frente a las poblaciones indígenas del país.

Fue así que el discurso civilizatorio de “los salvajes”, que había sido ampliamente utilizado en la primera mitad del siglo XX, se transformaría con la llegada del indigenismo, así como la reforma constitucional, y se modificaría gradualmente hacia una política de reconocimiento de la diversidad cultural.

Ahora bien, la reforma constitucional de 1991 fue un hito político en la historia del país. Promovido principalmente por movimientos estudiantiles desde Bogotá, se convocó a la ciudadanía votante a adicionar una séptima papeleta en las elecciones de 1990 en la cual se planteaba la necesidad de una reforma constitucional y la creación de una asamblea nacional constituyente. La constitución de 1986, que para 1990 ya llevaba más de 100 años de vigencia, ya no representaba los nuevos intereses de la ciudadanía y necesitaba urgentemente un cambio. La Corte Constitucional y el entonces presidente Virgilio Barco, reconocieron la voluntad política de la séptima papeleta, y fue gracias a esta que se creó la asamblea nacional constituyente el 9 de diciembre de 1990.

Este cambio constitucional representó para el país el establecimiento de Colombia como un estado social de derecho en donde se reconocen los derechos fundamentales, así como la diversidad étnica y cultural del país, dando especial énfasis a la autonomía de las

comunidades indígenas (Higuera 2018). Es el reconocimiento de esta diversidad cultural y étnica lo que genera unas nuevas responsabilidades jurídicas del estado colombiano para salvaguardar y proteger el derecho a la identidad cultural, y con este los derechos al territorio a los pueblos indígenas (Ortiz 2013). Dicha reforma constitucional coincidió con la creación del convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), en donde la temática de los pueblos indígenas estaba tomando relevancia a nivel internacional.

El convenio 169 de la OIT es un tratado internacional presentado el 27 de Junio de 1989 como una declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas. Este convenio es el único instrumento jurídico internacional que se refiere concretamente a los derechos de los pueblos indígenas (Stavenhagen 2014), y en este se busca promover la protección de sus derechos estableciendo unas obligaciones jurídicas claras a los Estados nacionales.

“Se basa en el respeto de las culturas y los estilos de vida de los pueblos indígenas y tribales y reconoce su derecho a definir sus propias prioridades para el desarrollo. Sus dos postulados básicos son: 1. su derecho a mantener y fortalecer sus culturas, formas de vida e instituciones propias; y, 2. su derecho a participar de manera efectiva en las decisiones que les afectan” (Gaia Amazonas s.f).

El estado Colombiano adoptó el convenio junto con el cambio constitucional, razón por la cual este tiene la misma importancia jurídica que la constitución. En el marco de este convenio se reconocerían diversos derechos colectivos de los pueblos indígenas y entre estos el derecho a la consulta previa e informada, un derecho aplicable a medidas que puedan afectar positiva o negativamente los derechos colectivos de los pueblos indígenas y se establece con el fin de garantizar el ejercicio de estos derechos.

“La Consulta tiene como finalidad que los pueblos indígenas puedan influir en las decisiones del Estado que sean susceptibles de afectarles en sus derechos colectivos. Mediante el proceo de consulta, las autoridades responsables de la medida y los pueblos indígenas que podrían ser afectados, tienen que tratar, de buena fe, alcanzar un acuerdo acerca de cómo potenciar la afectación si ésta es positiva o de cómo evitar, prevenir o mitigar la afectación si ésta es negativa” (El derecho a la consulta. Convenio Núm. 169 de la OIT).

El derecho a la consulta previa, libre e informada ha jugado un rol muy importante en la disputa sobre los derechos territoriales indígenas. Este derecho blindó jurídicamente a los pueblos indígenas del mundo, ya no solo a nivel nacional sino también a nivel internacional, estableciendo que las comunidades indígenas debían ser consultadas sobre los proyectos y planes que involucren su territorio, dándoles voz y voto sobre su situación. El derecho a la consulta previa obliga al estado a escuchar y respetar lo que las comunidades tengan que decir sobre sus territorios en el marco de su autonomía (Ortíz 2013). Para Frank Semper la consulta previa significaba también:

“[el] deber del Estado de consultar a los indígenas cuando se adoptan medidas legislativas o administrativas que pudieran afectarlos en forma directa. La consulta previa no es un fin en sí mismo, sino que tiene por objeto asegurar la efectividad y la concreción de los derechos fundamentales a la integridad cultural, social y económica de la comunidad indígena y su subsistencia como grupo social” (Semper 2006, 774).

Actualmente, la herramienta de la consulta previa es fundamental para las comunidades indígenas que ven amenazada su autonomía o sus derechos territoriales por parte de los propios gobiernos nacionales. Otro aspecto relevante del cambio constitucional sería la adopción del concepto de pluralismo jurídico, es decir “la posibilidad de existencia de diversos órdenes jurídicos en un Estado predominantemente abierto a la identidad de las culturas” (Ortiz 2013, 224). JEI la adopción del pluralismo jurídico determinó la creación de la Jurisdicción Especial Indígena, ya que esta dotaba a los pueblos indígenas de autonomía y autogobierno para castigarse de acuerdo a sus usos y costumbres. Un sistema legalmente reconocido de derecho propio.

Dicha transformación de diversos paradigmas en cuanto a la participación política permitió que por primera vez colectivos identitarios y grupos históricamente discriminados tuvieran voz y voto en la política colombiana (Cuchumbé 2012). Entre las setenta personas que conformaron la asamblea nacional constituyente, hubo por primera vez representación de las mujeres así como de los grupos indígenas: cuatro mujeres y dos representantes indígenas: Lorenzo Muelas del pueblo guambiano y Francisco Rojas Birry del pueblo embera-wanuna. La presencia de estos representantes indígenas tuvo un rol fundamental para tratar los temas relacionados al ordenamiento territorial y a la apertura a la participación política de grupos indígenas y demás grupos étnicos, forjando lo que se consolidaría como la circunscripción

especial indígena para el Senado y la circunscripción especial para los grupos étnicos (Londoño 2002), herramientas jurídicas que servirían a los pueblos indígenas para hacer sus diálogos con el Estado cada vez más horizontales.

Para el 2020, la *lucha del indio por la tierra* (Friede 1972) continua. Sin embargo, las herramientas jurídicas y políticas de esta sí se han transformado. Con el reconocimiento de la diversidad étnica otorgado por la constitución del 91, la creación de una circunscripción especial indígena, el convenio 169 de la OIT que trajo consigo el derecho a la consulta previa como soporte político e internacional, son algunas de las herramientas que desde el pluralismo jurídico pueden utilizar los pueblos indígenas para sentar su postura y hacer escuchar su voz. Así mismo, han jugado un papel central el fortalecimiento de las organizaciones indígenas lo que ha impulsado el establecimiento de un diálogo distinto con el estado nacional. Pero si bien las herramientas jurídicas existen, como suele suceder con la constitución colombiana, la real aplicación de la ley y de la política en los contextos regionales suele ser muy diferente.

Habiendo abordado la perspectiva histórica de la consolidación de los resguardos y la transformación de esta figura con los hitos políticos del país, pasaremos ahora a abordar el caso del departamento del Putumayo, lugar donde se enfoca esta investigación. Iniciaremos abordando cómo la noción de margen o periferia, permite comprender la manera en la que se ha estructurado la presencia o “ausencia” estatal en una región como el Putumayo. Desde esta configuración del Putumayo como periferia, abordaremos en un segundo momento el accionar del estado en este departamento, pues es desde esta perspectiva que se ha configurado como un departamento biodiverso, fronterizo e indígena, cuyas características geográficas y su riqueza en hidrocarburos lo han impulsado como un departamento petrolero, punta de lanza de las locomotoras del desarrollo⁸ del país. Es así que desde esta perspectiva de la periferia se establece también una conceptualización general sobre el accionar del estado en esta región, la noción del abandono o de ausencia estatal, noción que es recurrente en las narrativas locales de regiones como el Putumayo, que han sido configuradas como periféricas.

La perspectiva local indígena de esta misma región, la abordaremos en el siguiente capítulo, pues esta configuración del territorio desde la cultura y la historia Cofán dista mucho de la

⁸ Las locomotoras del desarrollo fueron un término acuñado por el ex presidente Juan Manuel Santos que en su plan de gobierno impulso distintas “locomotoras” minera, petrolera, agraria, para pensar en el desarrollo económico del país.

perspectiva nacional y estatal, pero es central para el argumento de la tesis, pues evidencia cómo se han priorizado otras visiones del territorio, las occidentales, las del petróleo y del desarrollo, y no las propias cofanes.

2.2. El abandono estatal, la narrativa favorita sobre el accionar del Estado en la periferia

El discurso sobre la ausencia y el abandono del estado hace parte de diversas narrativas que predominan tanto en comunidades ubicadas en regiones lejanas, concebidas como periféricas o marginalizadas, así como desde los medios de comunicación, los académicos o la gente de a pie. Se dice así que hay ausencia estatal, falta de voluntad política o que el estado “no llega” a ciertas regiones. Detrás de todas estas percepciones se mantiene una narrativa sobre el Estado que es preciso revisar, la narrativa de su ausencia, que a su vez nos hace preguntarnos cómo se mide la presencia del estado en un lugar, qué es lo que hace que el Estado no llegue, o simplemente se considere ausente, que no esté.

En el presente trabajo se parte de cuestionar la postura que concibe la ausencia estatal, pues no se puede hablar de ausencia estatal en lugares que se siguen reclamando desde la soberanía Colombiana, como es el caso del Putumayo. Así, no es que el estado no llegue, o está ausente en territorios como el Putumayo, lo que ocurre en estas regiones, periféricas o marginalizadas, es que la presencia estatal que sí hay no corresponde a lo que se supone debería ser un estado social de derecho: un proveedor de salud, educación o servicios básicos. No corresponde tampoco a las expectativas que hay en la gente, en donde se espera muchas veces que el estado provea de soluciones, alternativas o servicios a las necesidades cotidianas. Se considera que no hay estado porque este no construye las carreteras, ni los colegios, ni los hospitales, pero este sí otorga licencias petroleras sobre los territorios, este sí construye las bases militares que las cuidan y este sí se beneficia de cada galón petrolero que sale del Putumayo aportando anualmente al PIB.

Así, se da una contradicción entre lo que se supone debería ser la presencia estatal en una región y lo que en realidad es la presencia estatal en la vida cotidiana de las diferentes regiones marginalizadas.

La complejidad de definir la presencia o ausencia del estado en algún lugar, subyace en el hecho de que esta no está únicamente ligada a una oficina burocrática o a la presencia de distintas instituciones (Truillot 2001), no es haciendo un conteo de oficinas que se sabe qué tan presente está el estado en un lugar, o no. Como proyecto ideológico y como proceso de legitimación, el estado está presente en la misma definición y configuración de la condición de margen que se le ha otorgado a ciertos territorios. Cuando desde la margen se piensa que el estado no está, no aparece, o no existe, evidenciando así una noción del estado localizado en otro lugar, “centered elsewhere” (Harvey 2005, 138), la llamada ausencia estatal debe ser leída desde esta relación que establece el estado, entre un *centro*, que representa el lugar del poder político y una *periferia*, en donde el estado puede operar por medio de terceros, lo que Krupa (2010) y Tate (2015) denominan proxys estatales (Krupa 2010; Tate 2015). Un proxy podría ser entendido, como vimos anteriormente, como la labor que ejercían los misioneros religiosos en la amazonía colombiana, se configuraban como un proxy del estado pues este les permitía hacerse cargo de derechos básicos como la educación o la salud, al tiempo que representaban la soberanía colombiana sobre este territorio.

El discurso del abandono estatal o de la ausencia del estado debe ser mejor planteado como una presencia diferenciada de este de acuerdo desde donde se piense y se mire. Pues el estado sí tiene distintas formas de hacer presencia en estas regiones periféricas, que no corresponden, casi nunca, a las mismas formas de presencia que existen en el *centro*.

Ahora bien, una conceptualización que resulta útil para este caso, es la diferencia entre la oposición que se construye entre *centro* y *periferia* planteada por Veena Das (2004). Así, la margen, la frontera, la periferia, se consolida como un *otro* antagónico del estado, si este representa el orden, lo legítimo y lo legal, lo que está *afuera* de estos límites, en la margen, es anarquista, ilegítimo, salvaje e ilegal. Esta relación antagónica entre *centro* y *periferia* es, sin embargo, necesaria para la constitución del estado, es su supuesto natural. Das propone que es desde el estudio de las márgenes que es posible aproximarse a las formas en como se reconfigura constantemente el estado (Das 2004).

Esta división entre centro y periferia se puede ver en el contexto colonial latinoamericano, Europa como el centro y Latinoamérica como periferia, pero esto a su vez se reproduce al interior de los países y a su vez al interior de cada región, como si hablásemos de una infinita cadena eterna de matrioshkas. Así, Colombia también tiene su centro y sus periferias, y estas

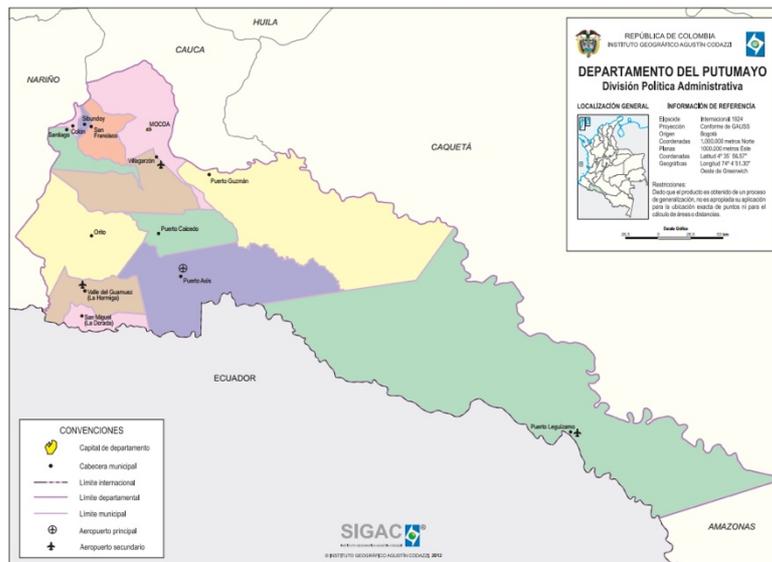
a su vez poseen centros y periferias. Putumayo, un departamento periférico de Colombia, alejado del centro de poder político que sería Bogotá. A su vez el municipio del valle del Guamuez, alejado del poder político del Putumayo, centralizado en Mocoa, y a su vez, la Reserva y el resguardo Cofán de Santa Rosa del Guamuez ubicadas fuera del centro, poder político del municipio. Así, cuando se piensa en el territorio Cofán, se está enunciando desde una múltiple periferia.

2.3. El Bajo Putumayo: La periferia de la periferia

El Putumayo constituye lo que desde la perspectiva de Das (2004) es una periferia. Hoy en día sigue considerándose una margen, un espacio salvaje, una zona roja en donde el desorden, la ilegalidad, la violencia y el crimen son la norma. Sin embargo, el Putumayo también se reconfigura en sí mismo con lugares de *centro* y lugares que conforman las *periferias*. El poder regional, es decir, la administración del departamento está ubicado en Mocoa, la capital, una pequeña ciudad que se encuentra en las últimas faldas de la cordillera de los Andes antes de transformarse en el piedemonte amazónico. Mocoa, representa el centro del departamento, el poder político, y gobierna sobre las *periferias*, que son las tierras bajas, de ecosistema selvático, lo que se conoce como el bajo Putumayo (Ramírez 2015).

El establecimiento del Estado en Colombia ha sido un gran reto, lo que se traduce en que no solo los lugares considerados periferias nacionales tienen un estado deficiente, tal y como lo señala María Clemencia Ramírez: “nowhere in Colombia can one find the idealized state that elites claim is absent in the frontier” (Ramírez 2015, 36). De esta manera, se evidencia un país en el que el establecimiento del estado en el territorio nacional ha sido defectuoso y a medias, no solo en las *periferias*, sino también en los *centros*. Vale la pena hacer un recorrido histórico para comprender cómo se ha construido este departamento y qué características tiene que lo hacen tan particular.

Mapa 1. 1 Departamento del Putumayo



Fuente: Instituto Geográfico Agustín Codazzi.

Ubicado al sur de Colombia, el Putumayo es un departamento de doble frontera, el río San Miguel separa a Colombia de Ecuador, y el río Putumayo a Colombia de Perú por la Amazonía. Este departamento es considerado uno de los más biodiversos del país, pues cuenta con ecosistemas que van desde la selva amazónica, hasta los andes. El piedemonte amazónico, estas ondulaciones que bajan de la cordillera hasta transformarse en la sabana amazónica, integra especies de flora y fauna de ambos ecosistemas convirtiéndolo en un lugar muy rico en biodiversidad, Wade Davis (2004) afirmaría que es el departamento con mayor diversidad de plantas medicinales, cosa que está estrechamente ligada a su gran variedad de ecosistemas (Davis 2004). Desde el año 2018, el departamento ha ocupado los primeros lugares en el Global Big Day, una competencia internacional de observación de aves, lo que lo ha consolidado como un reconocido nicho ecosistémico de biodiversidad.

El departamento del Putumayo se puede dividir en cuatro subregiones: 1) Andino-amazónica o del Valle de Sibundoy: región noroccidental del departamento, conformada por los municipios de Colón, Santiago, Sibundoy y San Francisco, 2) Piedemonte o Cuenca del Río Caquetá: conformada por los municipios de Mocoa, Villagarzón y Puerto Guzmán. 3) Llanura Amazónica o Cuenca Baja del Río Putumayo: conformada por los municipios de Puerto Asís, Puerto Caicedo y Leguízamo, y 4) Valle del Guamuéz o Zona Petrolera: se encuentra

conformada por los municipios de Orito, Valle del Guamuéz y San Miguel (Cancimance 2011, 85).

A principios del siglo XX el estado colombiano giró los ojos al Putumayo a raíz del conflicto sobre la soberanía territorial que se dio con los peruanos entre 1932 y 1934 (Pardo 2016). En este primer acercamiento a la zona, el estado estaba representado casi exclusivamente por los misioneros capuchinos y por los militares que estaban al frente del conflicto. Una vez recuperada la línea divisoria de la frontera, y superado el conflicto con Perú, el estado “regresaría” al Putumayo en los sesenta cuando se descubrió que el departamento estaba asentado en un territorio estratégico ubicado sobre un yacimiento de petróleo. Este yacimiento, que abarca la región fronteriza, sería descubierto y explotado tanto por el gobierno colombiano como por el ecuatoriano en la provincia de Sucumbíos. Esta explotación petrolera se consolidaría fundacional para el desarrollo nacional del Ecuador tal y como mencionan Bayón y Diez (2015), incluso aún más que en Colombia.

El petróleo ha impulsado que esta región amazónica se conecte con el circuito de acumulación global, pues el estado colombiano prioriza los intereses petroleros, que funcionan como *comodities* económicas para el aumento del PIB nacional, a costa del desplazamiento de las comunidades locales y de la degradación de los ecosistemas que se produce por la extracción de hidrocarburos.

Es así que las dinámicas económicas, políticas y sociales del Putumayo están también determinadas por estos macro procesos económicos ligados al sistema económico capitalista, lo que ha generado una reconfiguración del departamento apuntando hacia estos intereses, que se han consolidado en el territorio por medio de los planes nacionales de desarrollo, ubicándolo como punta de lanza para la extracción petrolera.

A lo que es hoy en día el municipio del Valle del Guamuéz, región petrolera, llegó la primera carretera en los años sesenta. Bajando por río llegaron las maquinarias desde Puerto Asís, desembarcaron en el río Guamuéz y comenzarían a crear el primer tramo de carretera para la explotación del crudo. Las petroleras ingresaron trayendo consigo las carreteras, la bonanza del petróleo y con esta la migración de ingenieros y trabajadores (Pardo 2016).

Las exploraciones petroleras iniciaron en todo el territorio con pleno conocimiento del estado, quien permitiría a la entonces Texaco hacer las prospecciones que más adelante determinarían el potencial petrolero de la región. Esta misma petrolera, Texaco, también incursionó también en la amazonía ecuatoriana, pues la riqueza de la región en hidrocarburos era, y sigue siendo, sólida. Los pozos petroleros fueron construidos en todas partes, tumbando monte y desplazando comunidades, por lo que los enclaves petroleros son centrales para entender la relación entre el estado y los pueblos indígenas de la región, pues estas empresas también fueron proxys del estado (Tate 2015) por la forma en que se relacionaron con los pueblos indígenas. Además, la consolidación de la región como petrolera implicó una instalación de grandes batallones del ejército que se construyeron con la intención de cuidar los enclaves petroleros de los atentados guerrilleros a los tubos de crudo. Así, la presencia del estado durante varias décadas se limitó por un lado a las licencias que otorgaba la empresa privada e internacional para la explotación del crudo, y por otro, a la instalación de los batallones y la llegada de cientos de militares a la región.

Posterior a las petroleras, la llegada temprana del cultivo de coca, hacia finales de los años setenta trajo consigo una bonanza económica que impulsó una gran migración de campesinos e indígenas, principalmente nariñenses, quienes llegaron al departamento huyendo de la violencia política que azotaba al país (Ramírez 2001). Todos estos nuevos habitantes llegaron y se asentaron con el ritmo en que avanzaban las carreteras, el negocio del cultivo de la coca se instaló para convertirse en la economía local primordial.

La coca se convirtió en un gran problema para el gobierno colombiano, y ante el aumento de los cultivos de coca, que fueron declarados ilegales, se creó una urgencia estatal- apoyada además por la oficina de defensa de los Estados Unidos- de erradicar la materia prima de la cocaína, esto eran los cultivos de hoja de coca. Diversas organizaciones sociales de trabajadores cocaleros, se organizaron en los noventa para reclamar sus derechos. Las *marchas cocaleras*, como se conocieron en el país, buscaban pedir al estado que no se implementara la fumigación con glifosato a los cultivos de uso ilícito y que se otorgaran mejores servicios a la comunidad (Ramírez 2015; Tate 2015). Los reclamos de los cocaleros iban en la lógica de la adquisición de derechos y se reclamaba justamente el abandono estatal, la falta de servicios básicos como educación, así como la salud. Sin embargo, el gobierno no escuchó las demandas de campesinos e indígenas, sino que además prosiguió con las

estrategias de erradicación forzada y con las fumigaciones de glifosato, que perduraron por más de diez años y cuyas consecuencias en el ambiente son aún hoy en día visibles.

Una de estas estrategias del gobierno para impulsar la erradicación de los cultivos de coca sería el llamado Plan Colombia, que se enmarcaba en la guerra contra las drogas, principalmente impulsada por el gobierno de Estados Unidos desde la década de los setenta (Tate 2015). En Colombia, la cooperación del gobierno de los Estados Unidos en la lucha contra las drogas se materializó en la creación del Plan Colombia auspiciado por el entonces presidente Andrés Pastrana entre 1999 y 2002. La financiación completa del Plan Colombia alcanzó los US\$7.200 millones de dólares, he incluían el arribo de tropas norteamericanas y una flota de aviones para la aspersión aérea. La aplicación de estas medidas estaba concentrada principalmente en los departamentos identificados como productores de la pasta base de coca: Putumayo, Guaviare y Caquetá. Durante los dos años de fumigaciones del Plan Colombia, se fumigaron alrededor de 138.367Ha en dieciocho departamentos diferentes, se invirtieron US\$7.200 millones de dólares, se utilizaron cientos de litros de glifosato, y, sin embargo, ni el negocio de la coca, ni los cultivos de coca desaparecieron (Dion y Russler 2008).

El impácto de estas fumigaciones con glifosato en el departamento del Putumayo serían dramáticas para el medio ambiente. Estas se sustentaban en el alto porcentaje de producción de coca a nivel nacional, es decir en la gran cantidad de hectáreas de coca cultivadas en el departamento: “La priorización de este Plan para Putumayo, se sustentó en la alta concentración de cultivos de coca que para el año 2000 concentraba: 66.022 hectáreas, 40% de la producción nacional” (Cancimance 2011, 136).

Es así que el Putumayo se vincula a la acumulación de capital no solo desde la extracción de hidrocarburos, cuya explotación es legal y administrada por el estado, sino también a partir de una acumulación ilegal por medio del mercado de la pasta base, materia prima previa a la producción de la cocaína, y de la cocaína misma, aunque en menor medida. La cocaína, si bien es una mercancía ilegal, atacada y “perseguida” por la guerra contra las drogas, es un negocio que devenga miles de dólares anuales y que tiene buena parte de su primera fase de producción concentrada en el departamento del Putumayo.

“Solo el tráfico de drogas mueve unos 320.000 millones de dólares anuales. La cocaína, con 85.000 millones, y los opiáceos, con 68.000 millones, son las dos sustancias que más dinero generan. En el caso de la cocaína, la mayor parte del dinero se genera en Estados Unidos, con 35.000 millones de dólares, y Europa occidental, con 26.000 millones, los dos mayores mercados de esta droga” (Portafolio 2014)

Según un informe de la Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito (Unodc), Colombia para el 2020 se encuentra como el mayor productor de cocaína en el mundo (UNODOC, 2020). El informe revela datos importantes, como que el 95% de los cultivos de coca registrados se localizan en municipios que cuentan con Programas de Desarrollo con Enfoque Territorial (PDET), es decir, municipios priorizados para programas de desarrollo a partir de la firma del acuerdo de paz en La Habana. Así, los municipios PDET deben ser administrados y gestionados con un enfoque diferencial por haber sido fuertemente afectados por el conflicto armado. Otro dato clave del informe subyace en el hecho que si bien existe actualmente una disminución en el área de cultivos de hoja de coca, la producción potencial de cocaína aumentó en un 8%.

La región Putumayó-Caquetá que tenía una gran cantidad de cultivos al comienzo de la década de los 2000 pasó a ser la cuarta región en afectación: “se registra una disminución del 25 %, al pasar de 29.484 ha en el 2019 a 22.041 ha en el 2020” (UNODOC,2020). Sin embargo, y a pesar de la disminución el departamento del Putumayo es el tercer departamento con más área sembrada en el país, alcanzando un 14% del total nacional Entre los municipios más afectados del departamento se encuentran Puerto Asís, Valle del Guamuez y San Miguel (UNODOC 2020). La coca sigue siendo un factor clave en la economía de la región, sobretodo en los municipios que pertenecen a la zona petrolera.

Ahora bien, el álgido conflicto armado al que está anclado la región, tiene raíces por un lado en los inicios de la bonanza de los cultivos de coca, pero por otro, el Putumayo, como otras regiones selváticas y alejadas del país, tenía una presencia histórica de la guerrilla de las Farc. Por su condición de departamento de frontera, así como su distancia geográfica, pero buenamente conectado por la malla vial, lo convertía en un departamento estratégico, que se convirtió en escenario de disputa territorial por parte de diversos actores armados.

La guerrilla de las Farc tuvo un dominio importante durante la década de los ochentas y noventas en la región, detentando lo que Winifred Tate (2015) llama “Facto authority”, lo que quiere decir que eran la ley y el orden. Las armas y un manual de convivencia les sirvieron para determinar una serie de reglas y comportamientos que la población Putumayense debía seguir si no quería meterse en problemas. Las Farc tomarían control del nascente negocio de la coca desplazando a los primeros narcotraficantes que llegaron al Putumayo. Sin embargo, el periodo de más violencia del departamento no ocurrió bajo el dominio de las Farc, sino cuando los paramilitares reclamaron el control del territorio y del negocio de la coca a finales de la década de los noventa.

El 9 de enero de 1999 los paramilitares llegaron en varias camionetas blindadas al caserío de El Tigre, un pequeño poblado en el bajo putumayo, muy cerca de la Hormiga, la capital del municipio del Valle del Guamuez, y que colinda con el resguardo cofán de Santa Rosa del Guamuez. Asesinaron alrededor de 20 hombres jóvenes, acusados de pertenecer a la guerrilla. La masacre, que contó con complicidad del Ejército Nacional, marca el inicio del dominio paramilitar en la región (CNRR 2011).

La principal diferencia entre el dominio paramilitar y aquel que ejercieron las Farc en los noventas, tiene que ver con la esencia de cada uno de estos grupos armados ilegales. Mientras las Farc operaban como una guerrilla de ideas políticas comunistas, los paramilitares estaban más alineados ideológicamente con el estado, y su misión, junto con la de militares y batallones del ejército nacional, fue cuidar los enclaves petroleros.

Así, el Paramilitarismo defendía la soberanía nacional sobre estos territorios, que “recuperaba” del proyecto comunista de la guerrilla. Además, mientras la guerrilla y el Ejército Nacional se sabían enemigos clásicos, no ocurrió lo mismo entre el Paramilitarismo y los militares. Das (2004) habla de los paramilitares como actores ambiguos estatales, no son perseguidos por el Ejército Nacional, son armados ilegales pero a su vez sus acciones militares cuentan con gran impunidad en el país.

La incursión paramilitar en el Putumayo sirvió al estado para retomar soberanía sobre este departamento y sirvió a las petroleras, constantemente atacadas por las FARC, a que prosiguieran con sus exploraciones y explotación de manera segura y garantizada. Al estado colombiano, sin duda, le interesaba principalmente proteger el interés nacional sobre la

explotación petrolera, pues el petróleo, como señalaría Fernando Coronil (1997) se configuró en varios países latinoamericanos como el dinamizador ineludible del progreso, por lo que la misión proteccionista del estado a la industria petrolera era esencial para la economía del país.

Evitar los atentados guerrilleros a los ductos petroleros se convirtió en una prioridad para el país, que se vio aliviada cuando llegó el control paramilitar al Putumayo. En este sentido, el paramilitarismo se implantó como protector de la extracción petrolera, de acuerdo a Winifred Tate (2015) este grupo armado ilegal ha operado en el Putumayo como proxy del estado, característica que se ha visto a lo largo del país en escenarios de plantaciones de monocultivos de caña, o de palma africana, donde el paramilitarismo opera como seguridad privada de estos grandes proyectos económicos, o bien nacionales o bien de multinacionales.

El contexto actual del Putumayo en cuanto a la coca, el petróleo y el conflicto no es muy diferente al de hace unas décadas. En el Plan Nacional de Desarrollo del 2014, bajo el gobierno de Juan Manuel Santos, el departamento sería sustraído de la región amazónica del país. La región amazónica en Colombia se ha consolidado como un frente de conservación ambiental, donde existen diversas iniciativas, desde Parques Nacionales, hasta proyectos de Ong's internacionales que buscan la protección de la Amazonía y de sus pueblos y habitantes. Haber sacado al Putumayo de esta consideración de región amazónica lo convirtió en cambio en frente de explotación, en una región cuya riqueza en hidrocarburos no podía desperdiciarse. Así el Putumayo es hoy en día un frente abierto de explotación petrolera, en donde Ecopetrol la empresa nacional de petróleos del país, opera bajo esta lógica de conquista, colonización y explotación de la frontera, para así integrarla al proyecto nacional (Ramírez 2015).

Durante el 2016, bajo el gobierno de Juan Manuel Santos se dio la firma del acuerdo de paz con la guerrilla de las Farc. Pese a la voluntad de cientos de guerrilleros que se acogieron al acuerdo, de víctimas y del propio gobierno nacional para la negociación, el resultado del acuerdo de paz no sería el esperado en el país. El cambio de gobierno hacia un candidato del partido político Centro Democrático fue devastador para la implementación del acuerdo de paz pues este partido político fue abiertamente detractor del proceso y promovió que en la consulta popular llamada *plebiscito por la paz*, la ciudadanía votara que no a la aprobación del acuerdo, aún cuando las víctimas directas del conflicto votaron que sí.

Como consecuencia del poco compromiso estatal en respetar el acuerdo de paz, bajo la presidencia de Ivan Duque la realidad para los municipios PDET no alcanzó las expectativas generadas por la firma de los acuerdos. Entre estos, buena parte de los municipios del Putumayo se verían afectados, municipios donde la guerra nunca se fue y más bien se profundizaron nuevamente los conflictos sociales y políticos. Hoy en día, el Putumayo cuenta con una población de 358.00 personas de las cuales el 21% es indígena. Según la unidad de víctimas el 45.6% de la población del Putumayo está reconocida como víctimas del conflicto armado.⁹

Así mismo, ante la permanencia del Putumayo dentro de los departamentos productores de cocaína, la amenaza de una nueva posible fumigación con glifosato ha sido promovida por el presidente. Si bien fueron prohibidas por la OMS en 2014, el mismo Ivan Duque tuvo toda la intención de reanudarlas en el 2019, debate que debido a la pandemia quedó suspendido, pero la amenaza sigue en pie. La implementación del Programa Nacional Integral de Sustitución de Cultivos Ilícitos (PNIS), que también fue resultado del proceso de paz, ha resultado deficiente en el nuevo contexto donde se evidencia que existe un gran auge de la coca en la región, el paisaje en la zona petrolera del Putumayo se vuelve a vestir de verde coca. A algunos les escuché decir que la pandemia se convirtió en el escenario ideal para volver a cultivar “no había nada que hacer, nos dedicamos a tumbar monte pa sembrar más coca” (Entrevista Anónima septiembre 2021)

En cuanto al conflicto armado la situación actual sigue siendo compleja. Debido a las reconfiguraciones armadas que se dieron por la salida de algunos frentes de la guerrilla de las Farc del territorio en el marco del acuerdo de paz, desde el 2018 se han emitido 7 alertas tempranas por la Defensoría del Pueblo. Así, en solo este departamento existe presencia de al menos cuatro estructuras armadas, dos grupos armados residuales de las antiguas FARC: Frente Carolina Ramírez, Segunda Marquetalia, un grupo narcoparamilitar Comandos de la frontera y un grupo delincuencia organizado, la Constru (González, 2021). Entre estos cuatro

⁹ Unidad para la Atención y Reparación Integral a las Víctimas. (2019). Cuéntenos la verdad sobre la población víctima del Putumayo. Disponible en: <https://www.unidadvictimas.gov.co/es/https://www.unidadvictimas.gov.co/es/reparacion/cuentenos-la-verdad-sobre-la-poblacion-victima-del-putumayo/46476>

grupos se distribuyen el control territorial sobre el negocio de la coca, cuya bonanza tiene para la fecha un precio de 3100 el kilo de pasta base.

La importancia del departamento como fuente de petróleo es ampliamente reconocida a nivel nacional.

“De acuerdo con la Agencia Nacional de Hidrocarburos, las regalías generadas por la explotación de hidrocarburos en los departamentos productores de la cuenca Caguán Putumayo, desde 2017 hasta el 31 de junio de 2018, ascienden a 124.411 millones de pesos. De estos, solo 167.000 pesos corresponden a la producción del Caquetá, lo que evidencia que Putumayo es el que más produce en la cuenca” (Semana 2018)

La cuenca Caguán Putumayo proporciona cerca de 3.000 barriles de petróleo anualmente, lo que se ve representado en una ganancia monetaria que, si bien se refleja en el PIB nacional, no se refleja en las condiciones de servicios básicos mínimas para los pobladores putumayenses. El Putumayo continúa siendo, a pesar de su riqueza en hidrocarburos, un departamento empobrecido. De acuerdo al Índice de Pobreza Multidimensional que está compuesto de cinco dimensiones: 1) Condiciones educativas, 2) Condiciones de la niñez y juventud 3) Trabajo, 4) Salud y 5) condiciones de la vivienda y servicios públicos, el departamento del Putumayo cuenta con un porcentaje de privaciones del 40.3% en dichas dimensiones (DANE 2019). Sin embargo, esta información tiende a ser omitida o ignorada por los informes sobre los impactos de la industria petrolera en el país. En el Estudio sobre el impacto de la actividad petrolera en las regiones productoras de Colombia desarrollado por Fedesarrollo para Ecopetrol S.A., se afirma que: “la evolución del mercado petrolero incidiría de manera importante en el crecimiento económico de los departamentos dependientes del petróleo” (Martínez et al 2017, 9). Un crecimiento económico que no se ve reflejado en el Putumayo, ni en forma de oportunidades de trabajo, mejores servicios sociales, educativos, carreteras o salud.

Mocoa, por ejemplo, siendo la capital de un departamento petrolero que le entrega al país 3.000 barriles petroleros anuales, no cuenta ni siquiera con un hospital de tercer nivel. Tal es la precariedad del servicio de salud, que los habitantes de la Zona petrolera prefieren movilizarse a Lago Agrio, capital de la Provincia de Sucumbíos, Ecuador, para acceder a un mejor servicio médico.

En el marco del Paro Nacional en Colombia que comenzaría en Abril del 2021, una de las consignas del Putumayo fue: “Hay cuatro batallones en el Putumayo, ¿para cuando la universidad?”, este acertado cartel que se vio en las marchas hacia referencia a las condiciones de la educación actual en el departamento, en donde los jóvenes que desean ingresar a la universidad se ven obligados a salir del departamento para poder continuar con sus estudios.

El putumayo es pues un departamento cuyas riquezas en recursos naturales se han convertido en claves para el desarrollo del país, pero que poco o nada se ven reflejadas en las condiciones de vida para quienes han crecido y habitan hoy este territorio.

Consideraciones finales

En este segundo capítulo se planteó una revisión histórica sobre las legislaciones territoriales a favor de los pueblos indígenas para comprender como las dinámicas y lógicas coloniales siguen vigentes en el presente, y en la forma de relacionamiento del estado con el departamento del Putumayo.

Así, el estado Colombiano ha buscado instaurar soberanía territorial en el Putumayo principalmente por medio de tropas y batallones militares, así como en la infraestructura petrolera. Sin embargo, y haciendo uso de la violencia, los actores armados que han pasado por este departamento también han performado como estados, teniendo reglas, imponiendo castigos o beneficios a la población. Es por esto que hablar de una ausencia estatal no tiene mucho sentido cuando se mira la realidad del departamento, más bien, la propuesta de Tate (2015) es más acertada al mencionar que en el Putumayo ha existido una sobre saturación de proyectos estatales: “Putumayo is a region characterized by the hyper-presence of state-like actors” (Tate 2015, 251).

Así, el caso del Putumayo demuestra como el Estado colombiano no ha realizado un ejercicio de soberanía, por ejemplo, monopolizando la violencia, sino que la ha negociado con los otros actores que los “representan” en los territorios. En esta región, el Estado es uno entre muchos actores que buscan el control y el dominio territorial (Cancimance 2011).

La relación del petróleo con los actores armados en la región está claramente evidenciada, no solo con las fuerzas militares sino también con el paramilitarismo, pues ambos se han encargado de prestar seguridad a los enclaves petroleros. La problemática de la inseguridad para desarrollar la exploración y explotación petrolera se solucionaría con la presencia de estos actores armados. Sin embargo, el acuerdo de paz también generó un ambiente de tranquilidad, así lo evidencia este artículo titulado *Putumayo, clave para el futuro petrolero del país* publicado en el 2018:

“Una de las objeciones para explorar en la región es la inseguridad. Sin embargo, la firma del proceso de paz en 2016 empieza a dar sus frutos. A diferencia del periodo comprendido entre 2013 y 2015 en el que se registraron 229 atentados a oleoductos, infraestructura y líneas de flujo a cargo de Ecopetrol, desde julio de 2015 hasta la fecha no se han presentado acciones terroristas de ese tipo contra la estatal petrolera, lo que evidencia un cambio positivo y prometedor” (Solarte 2018).

Sin embargo, esta situación se ha transformado casi por completo, pues desde el gobierno de Ivan Duque que inició en ese año, la reconfiguración de actores armados en la región terminó con los indicios de paz y tranquilidad que trajo el acuerdo.

De esta manera, la lectura del abandono del estado debe ser más bien replanteada, pues Colombia no constituye un estado fallido (Cancimance 2011), y es más pertinente hablar de una presencia diferenciada del estado en cada región del país (Gonzales Fernán et al 2002), una presencia estatal que claramente no responde a las demandas ni a las necesidades locales.

Esta región está conectada a dinámicas macroeconómicas y políticas, tanto por su potencial petrolero, como por su realidad de región de frontera, con alta presencia de cultivos de uso ilícito. Así, tanto la coca como el petróleo, han reconfigurado este territorio geográfica, política y socialmente. El conflicto armado, ligado a estos dos grandes aspectos, ha modificado las relaciones entre los pobladores y de estos a su vez con el territorio.

En el siguiente capítulo se abordará justamente cómo se percibe el territorio desde la perspectiva Cofán, ahondando en una narrativa que, si bien comparte hitos relevantes como la

llegada de las petroleras o la coca a la región, es percibida desde otro lugar, desde quienes han estado siempre y han visto a todos llegar.

Capítulo 3. Apichakw Khanke, territorio ancestral Cofán.

Antes de convertirse en la rica región petrolera, antes de que se le asignaran los nombres de los municipios y que llegara la carretera, los colonos y la coca, antes de que existiera una frontera binacional, antes incluso de la definición de los estados nacionales de Colombia y Ecuador, el pueblo Cofán estaba ya asentado en este territorio, *Ingi A'i Ande* (el territorio nuestro de los cofanes). Existía pues un orden del mundo, en el monte los T'sampi A'i, ancestros y ancestras, abuelos y abuelas que habían retornado a la tierra, que vestidos de kusma, follera, collares y coronas cuidaban el remedio que crecía silvestre en el monte. Venían de visita durante las tomas de yagé, a presentarse a los aprendices de taita y a enamorarlos, a robarse las jovencitas cofanes en medio de las tomas. Había pues lugares sagrados, donde los T'sampi A'i vivían y tenían sus cultivos, a donde no se podía entrar, donde no se debían robar los cacao ni las yucas. Había también los lugares sagrados como los salados, chupaderos de danta, donde no se podían matar los animales. Los jaguares, *theesi*, se bañaban en el río y andaban en el monte, no se cazaban pues podía ser un taita con su otra piel. En el río había que bañarse con cuidado por los kukos, espíritus y espantos que asustan y se roban los niños de las aguas, las mujeres menstruantes no debían salir a pasearse por la selva, por miedo a coger un mal aire, un mal viento o enfermarse en caso de pasar cerca de una planta de yagé. El universo se nombraba en Cofán, los animales tenían su secreto y se comía lo que la selva ofrecía, nada de vacas, ni cerdos, ni pollos, solo carne de monte, cerrillo, danta, pavas. Los niños y niñas no iban a la escuela, no había curas evangelizadores y no había internados.

Esta parte de la historia, la que es contada en Cofán y la que nace con la propia creación del mundo mucho antes de la invasión *kukama*, es la que ignoramos cuando hablamos de este territorio desde la perspectiva de la periferia, de la zona roja, del conflicto armado o las masacres, de las fumigaciones con glifosato, los cultivos de coca y el narcotráfico. La historia del Putumayo es pues la historia de la formación de un departamento que inicia con la llegada de los colonos que se enfrentaron a la manigua hostil, pero ésta no es la historia del pueblo Cofán.

En este capítulo buscaremos ahondar en la historia Cofán de este territorio como se cuenta desde la perspectiva propia, de quienes vieron llegar a los españoles, a las petroleras, a los colonos, a los armados, a la coca y al glifosato. Al abordar esta perspectiva nos daremos

cuenta cómo difiere de las formas occidentales de comprender el lugar, no es para el pueblo Cofán una selva inhóspita, salvaje y cruel, no es una zona roja, no está abandonada y tampoco es una periferia, para el pueblo cofán el territorio es el centro de su vida, su cultura y su espiritualidad.

La voz de las abuelas y abuelos, algunas que ya han retornado a esta misma tierra son la directriz de este capítulo. Esta historia se reconstruyó por medio de un trabajo de campo que se viene realizando desde el 2016, momento en el cual desarrollé mi tesis de pregrado en antropología en este lugar, el resguardo Cofán de Santa Rosa del Guamuez. Así, retomando lo aprendido esta primera vez, se profundiza en las narrativas de abuelos y abuelas, consignadas en grabaciones de entrevistas realizadas en dos temporadas de campo en el 2021. También se utilizaron como insumos las investigaciones que se hicieron para dos proyectos realizados por el Colectivo Pupuña, al que pertenezco como investigadora, durante 2019 y 2020. La serie podcast titulada “Masticando la palabra, narrativas del pueblo Cofán” y el documental “Hasta que el último Cofán viva seguiremos Bailando”, ambos proyectos ganadores de las becas de estímulos del Ministerio de Cultura colombiano fueron de gran importancia a la hora de revisar las narrativas sobre el territorio Cofán.

Los diferentes acercamientos a la comunidad a lo largo de los años me han permitido reconstruir la narrativa que expondré en el capítulo, que tiene una trazabilidad para la misma comunidad desde el tiempo de la conquista. Así, a través del ejercicio etnográfico nos acercaremos a la historia del territorio narrada por el pueblo Cofán.

3.1. “Ahí era pueblo de los indígenas”

“Tiempo vivíamos nosotros en San Antonio. No mira ese canangucho que está ahí, ahí vivíamos tiempo. Cuando fueron de San Miguel de Teteyé, a vivir fueron, tiempo conquista ya dieron miedo todos pasaron de esta montaña pa acá, de San Miguel a aquí en San Antonio. Ahí era pueblo de los indígenas, de ahí vinieron que socialaron, mi papá era joven todavía de 17 años, de resto abuelos (...) de ahí ya vinieron gente blanco, en canoas suben, en canoas suben ellos, después los indígenas ya no quisieron gente blanco bajaron ahora que están ahí de Santa Rosa”

(Entrevista Abuela Justina Queta Agosto 2019)

La abuela Justina, finada, recordaba clarito cómo habían llegado los cofanes a poblar estas verdes montañas donde se ubicó Apichakw Khanke, cuando era todavía tierra de los indígenas. No es la única que recuerda aún viven otros abuelos y otras abuelas cofanes que fueron testigos de este cambio, quienes enfrentaron la transformación del territorio y con esta la de sus propias vidas, costumbres y tradiciones, quienes vieron tumbar el monte y llegar las carreteras, las petroleras, los colonos, los armados y la coca.

La abuela Justina me contaría muchas historias sobre como era la vida antes de la llegada de los *kukama*, palabra en cofán para designar a los blancos. Una noche sentadas en su casa en Yarinal, uno de los resguardos Cofanes que existen en el bajo Putumayo, recordaría conmigo cómo era la vida antes y qué tanto había cambiado.

“Esto era aguadero, montaña, el zaino vivían aquí, cerrillo, de todos animales, dantas. Esto era montaña grandísima, ahora como ya vinieron colonos con esos perros ya... de aquí ud vaya hacia dentro doña, no hay monte ya. Todo eso tiene de tres, dos, cinco hectáreas de coca, de aquí pa’ adentro no hay monte ya” (Entrevista Abuela Justina Queta)

Hoy no hay ni zainos, ni cerrillos, ni dantas, ni monte, pero coca sí y harta. La transformación del territorio que conocieron los abuelos y las abuelas cofanes es dramática, en menos de dos generaciones, desde la llegada de la primera carretera en los años sesenta construida por la Texaco, los estilos de vida mudaron completamente, de salir a cazar al monte a comer carne de vaca. La abuela Angelina, hermana de la abuela Justina también hoy finada, se reía al contarme cómo lloraba cuando le daban carne de vaca, vaca no, ella lo que quería era danta, o una pava gordísima, o de pronto una wara, una boruga. Hoy los más jóvenes en Santa Rosa no han probado nunca una danta, ni la han visto, ni la saben cazar, antes la vida era diferente.

El territorio ancestral Cofán *Ingi A’i Ande*, que en cofán quiere decir algo así como la tierra de nosotros los cofanes, abarca desde el *Avarico N’ae*, río Aguarico, hasta *Orito Na’e*, río Orito. El pueblo Cofán es un pueblo ribereño, es así que han habitado las riberas de estos ríos, además de la del río San Miguel, *Saminge Na’e*, que es actualmente la frontera entre Colombia y Ecuador.

Apichakw Khanke es el territorio ancestral que cobija las riberas del río Guamuez, en cofán *Apichakw Na’e*. *Na’e* significa río y *apichakw* vasija de barro. Se conoce entonces el

resguardo de Santa Rosa del Guamuez como *Apichakw Khanke*, a pesar de que el abuelo Braulio afirma que *Apichakw Khanke* es más arriba sobre el río, no exactamente donde hoy está el resguardo.

Mapa 1. 2 Territorio Ancestral Cofán dibujado por ASMIK



Fuente: Foto de la autora.

Pero los abuelos y abuelas no siempre vivieron allí, pues como dice el relato de la abuela Justina al comienzo de este capítulo, vinieron desde San Miguel de Teteyé, Twtwye, y se asentaron primero en San Antonio y después en Santa Rosa del Guamuez, *Apichakw Khanke*.

En este mapa, realizado por la Asociación de Médicos Indígenas Kofanes (ASMIK), una organización indígena que reúne autoridades tradicionales, taitas y abuelas cofanes de varios resguardos del Putumayo, se puede trazar el recorrido que recuerda la abuela Justina hizo su padre para llegar hasta Santa Rosa. Además, se evidencia la extensión del territorio Cofán, que trasciende la frontera política entre Colombia y Ecuador, en el Saminge Na'e, río San miguel.

Apichakw Khanke es pues el último asentamiento después de un desplazamiento que se daría, desde Twtwye, a causa de la violencia ejercida por los conquistadores españoles y por los

misioneros en tiempos de la conquista. Esta memoria, de la implementación de un régimen esclavista en la que los españoles forzaron a los cofanes a buscar oro, de las masacres cometidas por los misioneros y de la dramática disminución de la población Cofán siguen vivas en la memoria de las abuelas y los abuelos.

“Pues la historia es una tristeza, dice que aquí había hartísima gente del pueblo cofán, pero cuando llegaron los españoles ellos acabaron de asesinar un poco de familias, allá mandaron a hacer capillas grandes. Por eso que algunos abuelos recuerdan esa historia y no quieren saber nada de los curas” (Entrevista Hernando Criollo septiembre 2021)

Una de estas masacres está consignada en el relato de la *Kunsiana Kundasepa*, la historia de la mujer Gallinazo blanco, comienza con la sangre derramada de los indígenas cofanes a manos de los conquistadores:

“En la época que los españoles llegaron, dijeron a los indígenas, “vengan a misa”. Entonces el cacique dijo al gobernador, los españoles dijeron que vayamos a misa. El gobernador dijo a toda la gente de ellos vamos a misa y se entraron todos en esa iglesia grande. (...) Cuando todos los indígenas llegaron, un español gritó: “todos adentro para la misa” y todos, niños y grandes entraron en esa iglesia hasta que la iglesia estuvo llena de puros indígenas. Los españoles cerraron la puerta, los españoles cogían a los indígenas, a unos les cortaban la cabeza y a otros les metían una lanza por el culo hasta salir por la boca. (...) Comenzaron desde las siete y a las cinco de la tarde acabaron la matanza. Cuando abrieron la puerta salió sangre de indígenas” (ZIO-AI 2008, 34).

De los cuerpos mutilados que dejó la masacre llegaría a comer la *Kunsiana Kundasepa*, un gallinazo blanco que cuando se quitaba su plumaje/traje se volvía una hermosa mujer que sería robada por uno de los indígenas sobrevivientes de la masacre, y ahí comenzaría otra historia. La historia de Apichakw khanke, la historia que aquí nos convoca, comenzaría con la huida de quienes sobrevivieron a esta masacre bajando por el río San Miguel hasta subir por la quebrada La Hormiga, y después por el río Guamuez hasta llegar a San Antonio (Zapata 2009)¹⁰. Es así, que las masacres cometidas por los españoles marcaron un primer momento

¹⁰ La relación entre la masacre narrada en la *Kunsiada Kundasepa* y el desplazamiento hacia el territorio de Santa Rosa del Guamuez ya había sido abordada por Luisa Fernanda Zapata en 2009, así como en mi tesis de pregrado en 2016.

de desplazamiento del pueblo Cofán a nuevas riveras, fue así como llegaron a Apichakw Khanke.

Si bien este asentamiento les permitiría huir de la violencia de la conquista no tardarían mucho en llegar las misiones, encabezadas por los misioneros capuchinos. Estas, que comenzarían desde inicios del siglo XX (Ariza, 1998) reconfigurarían el territorio Cofán. La entrada de los misioneros se daría desde el siglo XVI por el Alto Putumayo, que hacía parte de lo que se conocía como la Alta Amazonía Colombiana. Allí, en el alto, se fundaron los primeros pueblos de misión. Durante el Siglo XVII se fundarían varios pueblos de misión a lo largo del río Putumayo y llegando incluso al río Napo. Durante el inicios del Siglo XX los capuchinos tendrían otra misión, además de la evangelización, de performar como enviados del gobierno colombiano durante el conflicto fronterizo que se vivió con Perú. Ya para 1915 sería fundado el primer pueblo Cofán de Santa Rosa del Guamues, en 1918 el de San Miguel el Nuevo y en 1922 el de San Antonio del Guamues (Pardo 2016).

Los capuchinos abrirían carreteras por las que después llegarían más colonos y campesinos, razón por la cual el pueblo Cofán se trasladó desde San Antonio del Guamuez, hasta Santa Rosa del Guamues, un asentamiento también sobre el río Guamuez, pero al que no llegaron ya los colonos. Hoy en día en San Antonio, que queda a escasos diez minutos caminando desde la cancha de Santa Rosa, no viven ya familias que se autoreconozcan como indígenas, del paso Cofán por ese pequeño cacerío queda principalmente el cementerio, donde hoy están enterradas la abuela Justina, la abuela angelina y el abuelo Braulio, quienes retornaron a la tierra en los últimos dos años.

Es así que como afirma la abuela Justina, el pueblo Cofán primero se movió huyendo de los conquistadores, después de los misioneros y después de los *kukama*, blancos que comenzaron a llegar antes de la petrolera, y más aún después de esta. Los cofanes se movieron hasta cuando ya no hubo a donde moverse más. Salieron de San Antonio y se asentaron en Santa Rosa, sin embargo, varios abuelos no quisieron quedarse allí, y se fueron a otros asentamientos, hoy día resguardos, como Yarinal o Afilador Campoalegre.

Algunos mayores y mayores a causa de la invasión decidieron mudarse río arriba a los asentamientos que están en el Ecuador. Y no sería sino hasta años después que el desplazamiento tendría que ver con huir de la violencia que trajo la guerra y la coca, y después del hambre que trajeron las fumigaciones.

3.2. “Ay dios mio, gente pa llegar”

La Hormiga, capital del municipio del Valle del Guamuez, es hoy en día un pueblo prospero. Tiene bancos, hoteles y mucho comercio. Su ubicación estratégica, muy cerca de la frontera con Ecuador, en medio del piedemonte pero perfectamente conectada por malla vial con el norte del país (Nariño), la han configurado como un pueblo de paso a donde siempre ha llegado gente. Así, las calles de La Hormiga están llenas de comercio, tiendas de ropa, tecnología, comida, insumos agrícolas, así como los famosos cincomilazos, tiendas de todo a 5.000 donde se consiguen gran variedad de artículos. Es por esto que se ha convertido en lugar predilecto de comerciantes ecuatorianos que buscan mercancías chinas a bajo costo, pues en Ecuador estas triplican su valor. Además de comerciantes, vienen familias ecuatorianas buscando insumos básicos que son absurdamente más baratos en Colombia, el más apetecido es el papel higiénico, donde se compran 12 rollos por 9.000 pesos colombianos (2,22\$ dólares) en La Hormiga, mientras que en Lago Agrio 4 rollos, dependiendo de la marca pueden valer hasta 4\$ dólares (16.250 pesos colombianos). Además de los insumos, hay grandes sedes de concesionarios de Honda y Yamaha, porque en el Putumayo todo el mundo tiene moto. Desde que llegó la petrolera, la carretera y las bonanzas a la región ha llegado mucha gente de distintos lugares. En las calles de La Hormiga se encuentran campesinos e indígenas oriundos de la región, colonos principalmente venidos de Nariño y Caquetá, ciudadanos ecuatorianos, ingenieros petroleros así como migrantes venezolanos que pasan por el río buscando Ecuador y el sur. En la Hormiga la rumba nunca se detiene y los grandes billares, bares y demás, están abiertos desde el lunes a primera hora, se pasean también por las calles algunos narcos y mujeres ejerciendo la prostitución, muchas de ellas venezolanas. La Hormiga es entonces un pueblo vivo, movido y caliente.

Es por todo esto que cuesta creer que La Hormiga fue hace no mucho tiempo un salado. Las calurosas calles llenas de motos y las panaderías en cada esquina no era más que monte, en donde en cambio de gente moviéndose bajo el sol de aquí para allá, se paseaban las dantas que venían a chupar la sal. Para el pueblo Cofán los salados eran sitios sagrados, lugares en donde se suelen encontrar muchos animales, no solo dantas, pero donde no se deben cazar, está prohibido de acuerdo a la tradición. Pero como esta prohibición muchas otras fueron rotas cuando llegaron los primeros colonos y campesinos, quienes en vez de lugares sagrados

veían la oportunidad de cazar en grandes cantidades, ya no para consumo propio, sino para revender la carne a quienes iban llegando. Fue así que poco a poco se acabó con las dantas y con el salado, fue así que se acabó primero con los animales, después con las maderas, y así, con el monte, hasta transformar el salado en las calles de La Hormiga.

Los abuelos y las abuelas, mayores y mayoras, aún recuerdan cómo fue que comenzaron a llegar los blancos, *Kukamas*, al territorio de Apichakw Khanke. Primero llegó la gente, “*imagínese, así sin carretera ni nada*”, llegaron por el río, desplazados por el conflicto armado, el de siempre, llegaron a asentarse en El Placer. Por ahí entraron primero campesinos y campesinas que venían de Nariño, familias enteras bajaron por río y en canoas fueron llegando, como dice la abuela Justina, cada uno cogió su puesto y armó su casa. Pero ahí, todavía no llegaron propiamente al territorio Cofán, ahí todavía no eran tantos, la invasión del territorio Cofán comenzó después. La abuela Justina me contaría: “Ay dios mio, gente pa’ llegar. Invadieron todo esto, no mira acá Hormiga, de ahí hicieron pueblo y ahora nosotros quedamos en ese pedacito” (Entrevista Abuela Justina Queta agosto 2019), el cerco territorial del pueblo Cofán había comenzado.

El abuelo Fidel Yoge, quichua casado con cofán, recuerda claramente cuando llegó la petrolera, la Texas Petroleum Company en 1950, y cómo comenzaron las exploraciones para determinar dónde quedarían los pozos petroleros a partir de 1963. En tan solo tres años se construyeron 15 pozos petroleros y el oleoducto de 310 kilómetros que transporta el crudo desde el Putumayo hasta Tumaco, costa pacífica colombiana (Ariza, 1998, 39). La Hormiga, La dorada y San Miguel, se consolidaron como pueblos prósperos gracias al auge de las economías extractivas en la región. El descubrimiento del potencial petrolero en la región y la construcción de carreteras para consolidar la industria petrolera, terminaron impulsando que llegara más y cada vez más gente.

“Las volquetas y la maquinaria subieron por Puerto Asís, por Puerto Ospina, por río San Miguel en bote, hacían una balsa, un planchón en dos motores y ahí subieron las volquetas, la maquinaria al San Miguel. Pa’ romper de San Miguel para acá y los que venían de Orito para acá, se encuentra. Así hicieron el encuentro aquí en La Hormiga. Cuando ya llegó la carretera de Orito aquí a la Hormiga, también de San Miguel llegó a La Hormiga, empataron ahí” (Entrevista Hernando Criollo 2021).

La apertura de la carretera transformaría el paisaje y la dinámica del territorio para siempre. Por ella llegarían cada vez más y más fácilmente familias campesinas y colonas a instalarse. La gente que llegaba encontró en esta zona una tierra de oportunidades, de trabajo, donde las bonanzas daban plata. Las primeras fueron la tala de madera y el comercio de pieles. Los gruesos troncos de achapo, higuierón, chonta, cedros, balsos, fueron talados a tal punto que no quedan ya, ni dentro del resguardo ni mucho menos fuera de este. El auge de las pieles pegó muy fuerte también, se cazaron en esos tiempos gran cantidad de animales para vender su carne y su piel. Se acabó con los jaguares (tigres), se cazaron dantas en los salados, se vendió lo que se pudo hasta que ya no hubo donde más cazarlos porque ya tampoco había monte. Algunos indígenas se sumaron a la bonanza, a cazar tigres para venderlos por su piel, pero eso sí, nunca para comerlos, la carne de *theesi* no se come. Las hermosas pieles pintadas de estos pasaron de ser la segunda piel de los taitas a ser la mercancía más codiciada, junto con sus colmillos.

“Y ahora donde, ni se mira ni rastro, dónde ahora consigue danta, donde consigue cerrillo, si no era acá a la semana una danta, pero danta bien gordísima. Pura danta nosotros vivíamos, como colono no llegaba aquí, era danta, zaino, cerrillo, de ese boruga y de ese churuco, ahora ni se mira churuco, dónde estará...pobrecitos” (Serie podcast Masticando la palabra, 2019).

Antes de fallecer, los nietos de la abuela Justina, que vivía en Yarinal, le preguntaban por el ave que venía en las noches “el niño trajo en hombros, tirado ahí en la cocina, abuela ¿qué es ese pava, qué es? Le digo, adivine, que canta de noche, dije así -¿Qué será que canta de noche? - pava dijeron, pero no nombraron. Ese es nasandero¹¹ que canta de noche, pico es amarillo” (Serie podcast Masticando la palabra 2019). Las abuelas siguieron enseñando a los niños y a las niñas sobre los animales que vivían en el territorio, pero se volvió muy difícil aprender qué eran cuando ya no se miraban.

¹¹ Nasandero es el nombre que le daba la abuela Justina a esta ave negra de pico amarillo. Nasandero que canta de noche. No he podido identificar que tipo de pava es, probablemente un Paujil.

Foto 1. 1 Abuela Anita Queta y Abuela Justina Criollo en su cumpleaños



Fuente: Foto de la autora.¹²

El universo nombrado en Cofán se transformaba rápidamente y así como se fueron perdiendo algunos conocimientos de animales de monte que ya no había, sucedió lo mismo con las plantas, con los remedios, que aparte del yagé son decenas de plantas medicinales que utilizaban las abuelas para curar la piel, los dolores de cabeza, el mal de orina, los dolores de la menstruación, el embarazo, los sarpullidos, el mal aire, el dolor de estómago, entre otros. Los remedios crecían en el monte y los había para todo. Algunos crecían en las partes altas de las montañas, en un microclima más frío, otros crecían junto al río, por las playas, otros cerca de las casas. Pero a medida que desapareció el monte, desaparecieron también los remedios.

El territorio, sin embargo, a pesar de las transformaciones seguía siendo el centro de la vida Cofán. Así lo aseguraría el alcalde mayor del resguardo Herson Criollo en una entrevista:

“El territorio es importante para la comunidad especialmente para el pueblo indígena, en este caso pues Cofán, porque el territorio nos facilita pues muchos insumos. Vamos con el tema de

¹² A muchos de los abuelos y abuelas, en el ejercicio de registro de cédula de ciudadanía les pusieron el 31 de diciembre como día de nacimiento, por eso los celebran el cumpleaños ese día. Se destaca en la fotografía al lado el “año viejo” muñeco de trapo que se quema por tradición en año nuevo, vestido de petrolero con botas pantaneras y casco.

farmacia, nosotros nos sentimos mal y el mismo territorio nos suministra la medicina, en el tema de alimentación pues está más claro, el mismo territorio nos suministra la alimentación. Si queremos construir, edificar, el mismo territorio nos facilita las herramientas, los insumos, la madera para poder edificar” (Serie podcast Masticando la palabra 2019).

El territorio es los recursos que ha en el, recursos que fueron también vistos por los colonos que llegaron. No fue en vano que sucedieron las bonanzas, pues había pescado, jaguares, dantas y maderas en gran cantidad. La abundancia de recursos era parte del territorio del pueblo Cofán. De acuerdo a las palabras de Herson Criollo, el territorio era y es el sostén de la vida Cofán, por lo que su inminente transformación representó para el pueblo indígena una transformación del estilo de vida, los conocimientos y la cultura. Es por esto que con la pérdida del monte, se iban perdiendo también los conocimientos cofanes sobre los animales que ya no volvieron, sobre como cazarlos, o los venenos para matar la danta de un solo. Las plantas medicinales se hicieron difíciles de conseguir, toco comenzar a cultivarlas en huertas al lado de la casa para poder tener acceso a ellas. Se acabaron también las maderas para construir las casas y se olvidó como se hacían las canoas, en Santa Rosa, por ejemplo, no quedó nadie que supiera hacerlas, lo que sí se conserva, al ser también un pueblo ribereño es el conocimiento sobre el río y sobre la pesca, parte esencial de la vida comunitaria y de la alimentación aún hoy.

Foto 1. 2 Adelina Criollo en la pasera



Fuente: Foto de la autora.¹³

Ante este vertiginoso cambio territorial que se estaba viviendo los taitas de Santa Rosa hacían tomas de yagé con los mayores y mayores, así como con los más jóvenes para entender lo que estaba pasando, quienes eran los que venían y a qué. El abuelo Braulio me contaría que incluso se preguntaban en las tomas si estaba bien casarse con muchachas negras o campesinas. Las tomas de remedio ayudaban a asimilar el cambio generado por la llegada de tanta gente, eran espacios donde el territorio hablaba por medio de la planta, se recibieron entonces, como se reciben hoy en las tomas de yagé, orientaciones sobre la vida y sobre lo que estaba pasando.

Por supuesto que la invasión generó nuevas formas de conflictos, de violencia y nuevos desplazamientos. Muchos abuelos y abuelas decidieron mudarse a otros resguardos, Apichakw khanke quedó sitiado, invadido por todas partes, con La Hormiga cerca, la carretera encima y los pozos petroleros dentro, el territorio se redujo considerablemente, por lo que se mudaron a resguardos como Yarinal y Afilador Campo Alegre, más alejados de La

¹³ La pasera sigue siendo una forma tradicional de cocinar y almacenar el pescado al humo. Uno de las preparaciones más apetecidas entre jóvenes y grandes.

Hormiga, más adentro del poco monte que quedaba. Algunos abuelos y abuelas incluso volverían, río arriba, al territorio cofán del lado del Ecuador.

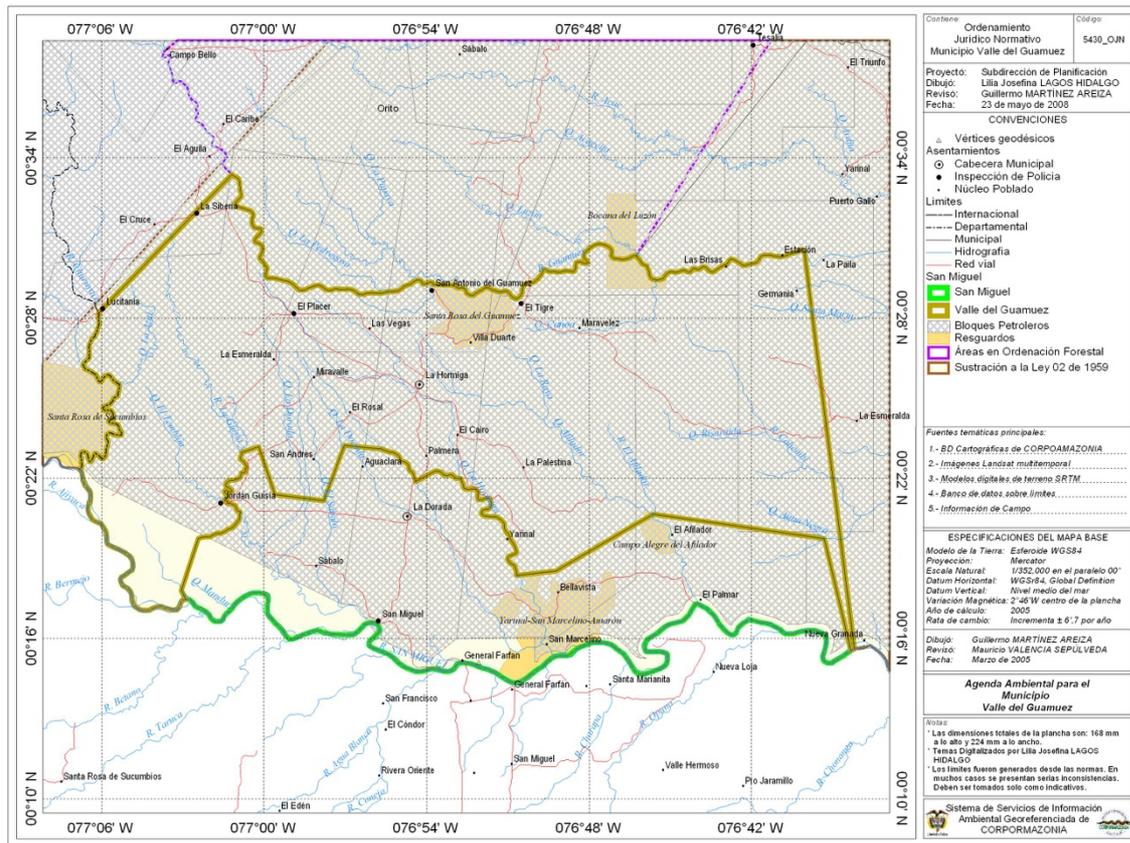
Los que quedaron tuvieron que enfrentar la invasión del territorio, pero fue duro, hubo muertos de parte y parte. Don Hernando, autoridad tradicional cuenta:

“Los que pudimos defender... aquí todo esto... (...) es que se reunían de 50 hasta 100 personas de los campesinos, iban unos zocalando¹⁴, los otros iban sembrando semillas de colinos, de plátano, chiro, o regando pasto, sembrando pasto, y los otros iban derribando. Entonces pues nada que detener esa vaina” (Entrevista Hernando Criollo 2021)

Era una cuestión de números, los cofanes eran cada vez menos y los colonos cada día más, rápidamente los que llegaron triplicaron a la población Cofán y ante tanta gente ingresando al territorio ya no hubo como más hacerles frente, por eso, como diría la abuela Justina, fue que quedaron en ese pedacito chiquito, en Santa Rosa del Guamuez.

¹⁴ Zocalar se le dice a la actividad de tumbar el monte.

Mapa 1.3 Municipio del Valle del Guamuez



Fuente: CORPOAMAZONIA

En este mapa 1.3, se muestra la extensión del municipio del valle del Guamuez, entre las líneas amarillo oscuro y sombreados se evidencian los territorios de los resguardos cofanes en el Municipio: Santa Rosa del Guamuez, ubicado justo al centro, Afilador, Bocana de Luzón, Jardines de Sucumbíos y Yarinal, todos estos resguardos Cofanes además de San Marcelino que es un resguardo Quichua.

Si comparamos este mapa, con el del territorio Cofán que vimos en el Mapa 1.2, nos damos cuenta que todo el municipio, e incluso excediendo sus límites, hacia arriba hasta el río Orito y hacia abajo hasta el río San Miguel era el territorio ancestral Cofán, y lo que les quedó fueron esos pequeños parchesitos aquí y allí, mientras que lo demás fue completamente transformado por el petróleo, la carretera y los colonos.

La llegada de tanta gente al territorio representó para los cofanes que se quedaron en Santa Rosa del Guamuez un cerco territorial. Analizando el caso de Apichake khanke podremos ver cómo paso de ser un amplio territorio, a no ser suficiente ni para la propia comunidad. Este

pedazo de tierra, de los últimos refugios del estilo de vida Cofán, hace evidente todas las dinámicas que ha vivido la región y demuestra las dinámicas de los conflictos territoriales a los que se ha tenido que enfrentar el pueblo Cofán.

3.3. “Nosotros vivimos tranquilos en silencio”

Hay quienes piensan que la historia del conflicto viene de la mano con la historia de la llegada de la coca a la región, se equivocan. La historia del conflicto en el territorio del pueblo Cofán es tan antigua como la propia llegada de los cofanes al Apichakw khanke. Si bien llegaron huyendo de la violencia ejercida por los conquistadores, la tranquilidad que encontrarían en este nuevo asentamiento no duraría mucho, pues llegaron los misioneros capuchinos, la invasión de las petroleras, la construcción de la carretera y con esta la llegada de colonos y campesinos. Esta migración trajo gente, pero también trajo conflicto. “Nosotros vivimos tranquilos en silencio, ni sabíamos ni los que matan gente, nada. Pero ahora, dios mio, ese día que mataron dos en Dorada, en La Hormiga, Virgen ya me daba miedo” (Entrevista Abuela Justina Queta Agosto 2019).

Así, ha habido diversas oleadas de conflicto que transformarían la vida y el paisaje del piedemonte amazónico para siempre.

Una de estas oleadas se dio con la llegada al escenario de diversos grupos armados disputándose dominio territorial en la región y la posesión de los cultivos de coca, una economía que crecía muy fuerte y que se había instalado como un negocio muy estable en la región. Dicha disputa generó conflictos entre los narcotraficantes y las Farc, justamente peleándose el control de dicha economía. Los asesinatos selectivos y el ambiente de zozobra generaron entre la población Cofán, así como entre la población de colonos y campesinos, que se dieran nuevos procesos de desplazamiento.

Para finales del siglo XX el cerco territorial en el que se encontraba el pueblo Cofán a causa de la llegada de tanta gente y de la exploración petrolera era evidente. Y si bien ambos eventos habían generado movilidad, sería la materialización de la guerra y el derramamiento de sangre por la presencia de grupos armados que configuraría una nueva etapa de

desplazamiento Cofán hacia otros territorios, hacia otros resguardos más alejados de los cascos urbanos, o hacia el Ecuador.

Con la agudización de la coca como única alternativa económica en el territorio para finales de los años setenta e inicio de los ochentas, se profundizaría un conflicto que superaría las escalas de los conflictos anteriores. Llegando al nivel nacional, con la intervención del estado colombiano por medio de batallones militares, y por medio también de las fumigaciones con glifosato. Tomaría también una escala internacional pues sería el departamento de estado de los Estados Unidos quien patrocinaría la ofensiva militar que buscaba terminar con lo que denominaban “la base del narcotráfico”: los cultivos de hoja de coca. De esto nacería la implementación del Plan Colombia, que abordaremos más adelante.

Configurado desde el orden nacional como un departamento periférico, baldío, lejano y salvaje, el Putumayo fue tierra fértil para el crecimiento de las economías ilegales. El narcotraficante Rodríguez Gacha sería el primero en posar sus ojos codiciosos en esta tierra. El fundador del cartel de Medellín, enviaría las primeras semillas a probar que tal se daban, haciendo lo mismo que otros narcos habían hecho en Caquetá y en otras regiones de Colombia, le enseñaron a un par de personas el proceso, cómo cultivar, cómo procesar, como “quimiquiar”, les explicaron la tarea completa y después de algunos meses volvieron por el producto, por las hojas, o por la pasta base de coca ya hecha. Recogieron la mercancía, pagaron en efectivo, sin retrasos, sin peros, sin tarjetas ni bancos, sin excusas, pagaron y se fueron diciendo que volverían por la siguiente cosecha, volvieron puntuales por la siguiente, y por la siguiente, nunca más se fueron.

Foto 1. 3 Cultivo de hoja de coca en el Putumayo



Fuente: Foto de la autora.

Entre que la primera semilla prendiera, que se diera el primer cultivo, el primer cargamento y el primer pago, no tardó mucho en que se comenzara a tumbar monte, ya no para meter vacas, sino para sembrar coca. Así son las bonanzas, llegan a oídos de la gente y se vende como plata fácil. Que de fácil no tiene nada, porque además de gasolina, lo que lleva la coca es sudor del que la procesa. El sudor del campesino que pica la semilla, del que la carga en costales y se la hecha al hombro para trasladarla al cultivo, de los grupos de hombres que hacen los surcos, de los grupos de mujeres que ponen cada semilla en cada hueco. El sudor de las mujeres de la casa que se levantan a las cuatro a preparar el desayuno, el almuerzo y la cena para los trabajadores, para los raspachines, para los maridos, los hijos y los nietos. Toda la familia participa, las niñas hacen mandados en la moto, las otras ayudan en la cocina, los nietos llevan al abuelo al pueblo a conseguir los insumos, es una economía regional, sí, pero es también una economía familiar y solidaria. Entre primos se regalan las semillas, que son caras y difíciles de conseguir, entre hermanos se intercambian semillas por terreno para plantarlas, se hacen alianzas y acuerdos para sacar el cultivo adelante. Al final todos ganan, ganan los que cultivan, los dueños de la tierra, los raspachines, las cocineras, pero ganan también los de los insumos, los concesionarios que venden las motos, las prostitutas que reciben decenas de clientes después de cada cosecha. La rentabilidad del negocio de la coca es

indiscutible da casi cuatro veces que lo de un cultivo cualquiera, además nadie compra las yucas, los chontaduros, los plátanos, o más recientemente la pimienta, que se siembra en el Putumayo, no nos digamos mentiras, aquí ningún cultivo es negocio, excepto la coca.

Esto no quiere decir, y valga la aclaración, que lo único que quiere sembrar la gente es coca, quieren sembrar un cultivo que de, que rinda, que ayude a suplir las necesidades no básicas, pero normales que todos queremos tener. Pagar un mejor colegio para los hijos, la plata de los uniformes y cuadernos, la plata para el celular bonito y para enviar al joven a estudiar a la universidad en Caquetá o en Mocoa. La plata para ponerle el piso más lindo a la casa, o para comprar la moto y llevar al esposo al trabajo. Alternativas de cultivo que rindan para la vida no existen en el Putumayo y por eso, y más aún los últimos dos años, todo el mundo ha vuelto a cultivar coca.

Sin duda la creciente economía de la coca tuvo que ver en la llegada de los armados, pues querían disputarse el producto de tan rentable negocio. Además, este se convirtió en una fuente importante de ingresos para los grupos ilegales. La historia de la presencia de las FARC, sin embargo, tiene unos matices diferentes a la presencia que harían los paramilitares en los 2000. Entre los muchos colonos y campesinos que llegaron al Putumayo, huyendo de la guerra, llegaron también familias de izquierda, que perseguidas políticamente se movían a territorios más lejanos. La presencia de la guerrilla de las Farc en el Putumayo, tenía un poco de eso, de las ideas de izquierda de quienes tuvieron que huir y se asentaron en este territorio.

Como una guerrilla abiertamente comunista, antiimperialista y que se declaraba estar en contra de los discursos del progreso del estado colombiano, pues este iba siempre en detrimento de los y las más desfavorecidas del país, una de las actividades que rechazaban abiertamente era la extracción petrolera. Los ataques con explosivos a esta infraestructura han sido analizados recientemente dentro del marco del proceso de paz por la Consultoría para los Derechos Humanos y el Desplazamiento (CODHES) y la Fundación Ideas para la PAZ (FIP), en el que se hallaron 3.656 ataques al sector petrolero en 30 años de conflicto armado en el país. Cinco son los principales departamentos donde ocurrían estos hechos: Putumayo, Arauca, Norte de Santander, Nariño y Santander, de los cuales el 48% de los ataques se concentró en los municipios de “Orito, con 381; Arauquita, con 376; Saravena, con 330; Valle del Guamuez, con 163; Tibú, con 158; San Miguel, con 116; Teorama, con 110, y Puerto Caicedo, con 105 acciones” (FIP, 2020 35). El Putumayo, sumando los ataques de sus

municipios, San Miguel, Valle del Guamuez, Orito y Puerto Caicedo llegaría a 765 ataques. El oleoducto San Miguel-Orito, que atravieza, al igual que la carretera, el territorio Cofán, fue uno de los cinco oleoductos más atacados, y en territorio Cofán, que se traslapa con el municipio de Valle del Guamuez se darían 165 de estas acciones (FIP, 2020).

Tal y como afirma el informe de CODHES, las acciones eran realizadas por la guerrilla de las Farc, enmarcada en este desinterés del ingreso de la industria petrolera y de la inversión extranjera en el territorio. Si bien los grupos paramilitares llegaron al Putumayo a ejercer control territorial y a adueñarse de la producción de los cultivos de hoja de coca, defender la infraestructura petrolera se convirtió también en una tarea fundamental, un ejercicio que ha sido documentado y estudiado. Winifred Tate (2015) se referiría a los paramilitares como actores que performaban como proxies del estado, ejerciendo labores que incluían la recuperación de territorios hostiles, e integrarlos nuevamente a la soberanía territorial nacional.

El resguardo de Santa Rosa del Guamuez quedó enmarcado en esta disputa territorial por el petróleo, la coca, y las rutas de transporte de ambas. Sería el proceso organizativo interno de la comunidad el que permitiría transformar esa figura del resguardo, esa tierra que legalmente les pertenecía, para enfrentarse a dichos actores y permanecer en su territorio, tremendamente transformado e impactado, pero suyo. Las consecuencias, sin embargo, fueron muchas, la muerte de familiares a mano de los armados no se hizo esperar, incluso la desaparición forzada ocurriría en Santa Rosa, cuando no se volvió a saber de Taita Ovidio y su hermano, quedando solas las viudas con sus hijos.

Aprendieron a cuidarse entre sí, a no salir de noche en la moto al pueblo, a mejor tomar trago en el resguardo y no en los bares de por ahí, porque nunca se sabe lo que trae la noche. La comunidad de Santa Rosa aprendió a negociar, aprendió a concesionar unas cosas por otras y terminarían utilizando la figura territorial y política del resguardo para resistir en medio del conflicto, esa figura colonial se transformaría en su único refugio en medio de la guerra. Una guerra silenciosa pero constante y que definitivamente se encrundería después de la masacre del Tigre el 9 de Enero de 1999, cuando paramilitares en complicidad con el ejército asesinarían a casi 40 hombres del cacerío acusándolos de ser guerrilleros. Los sacarían de sus casas, los asesinarían y los pondrían en el puente vehicular sobre el río guamuez para

reclamar con este acto el inicio de su presencia en la región, presencia que sigue vigente hoy día.

3.4. El Plan Colombia y la mata que mata.

A la coca, en los noventa, le comenzaron a decir en la televisión nacional la mata que mata, todo gracias a un comercial televisivo donde la voz de una niña pequeña relataba lo siguiente:

“Si no cultivas la mata que mata cambiarán muchas cosas del campo, desaparecerán los sembrados de minas, se secarán los ríos de sangre, cesarán las lluvias de plomo, llorará la gente de alegría. Se acabarán las noches oscuras, regresarán los desplazados al campo, crecerán cultivos más sanos. La coca la marihuana la amapola matan, no cultives la mata que mata” (Comercial, Dirección Nacional de Estupefacientes.)

Si usted creció en Colombia en esas fechas estoy segura que recitó estas palabras de memoria y con voz de niña chiquita, pues este comercial lo dieron hasta el cansancio por cadenas de radio y televisión en contra de los cultivos de uso ilícito. El espeluznante comercial, que sigue disponible en Youtube, recalca con tono de niña pequeña que el problema de los cultivos de uso ilícito en el país era quien decidía sembrar cultivos de coca, no los narcos que se lucraban de eso, o los grupos armados, pensar siquiera en los consumidores de las sustancias psicoactivas a escala internacional era un absurdo, el culpable era así, tal cual se ve en el comercial, el señor campesino cultivador y su familia, por decidir sembrar una, dos o tres hectáreas de coca.

La narrativa del comercial evidenciaba la narrativa que tomó la lucha contra las drogas en Colombia, un ejercicio punitivista hacia el campesino, primer eslabón de la cadena del narcotráfico y definitivamente el menor beneficiado de esta. Pero así fue, Colombia consiguió financiación para llevar a cabo el Plan Colombia, una estrategia política que buscaba acabar con los cultivos de coca y con la llama narcoguerrilla de las Farc.

Tate (2015) narraría la importancia de este concepto dentro del establecimiento de la guerra contra las drogas. Una narcoguerrilla combinaba dos elementos claves para la política exterior de USA, por un lado una guerrilla comunista y por otro el narcotráfico. La noción de la

narcoguerrilla fue deliberadamente asociada a las FARC, más no al paramilitarismo (Tate 2015) a pesar de que el mismísimo Carlos Castaño, fundador de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC), afirmó que cerca del 70% de los fondos del grupo eran aportados por el comercio de esta droga (Chomsky 2000), pero a pesar de esto nunca se los vinculaba explícitamente a esta cadena del narco.

La financiación completa del Plan Colombia alcanzó los US\$7.200 millones de dólares, he incluían el arribo de tropas norteamericanas y una flota de aviones para la aspersión aérea. La aplicación de estas medidas estaba concentrada principalmente en los departamentos identificados como productores de la pasta base de coca: Putumayo, Guaviare y Caquetá. En el Putumayo, los municipios priorizados serían Orito, San Miguel, Puerto Asis y Valle del Guamuez (Tate 2015).

Desde Santa Rosa del Guamuéz todos, todas recuerdan clarito la primera fumiga, que justo cayó en tiempo de carnaval de blancos y negros, un 6 de enero del 2001, mientras ensayaban la comparsa del carnaval. María me relataría lo sucedido ese día, que aún recuerda como si fuera ayer:

“En ese tiempo fumigaron fue total, casas... lo que había por ahí fumigaron. Ahorita se mira por lo menos verde, en ese entonces quedó, así como un desierto, acabaron con todo... con todo. Medicinales, frutales, artesanales de todo, no quedó nada y de comida... ni se diga. Ahí fue la mayor pérdida de todo, no fue solamente de plantas medicinales” (Entrevista María Taimal, Octubre 2020)

El impacto generado por la contaminación del glifosato fue percibido por el pueblo Cofán como otro más en un gran listado de atentados del estado colombiano contra su pervivencia. Ya el estado había impulsado un proceso de colonización en su territorio dando permiso a las petroleras para ingresar, no habían ayudado cuando la comunidad se quejó del acaparamiento de tierras, les enviaron militares pero no para cuidarlos a ellos sino para cuidar el oleoducto, les “abandonaron” por años y ahora esto. La fumigación fue percibida como un ataque más directo, más evidente, más inmediato. Tan solo a los tres días que pasó la avioneta se vieron las consecuencias, los arboles amanecieron sin hojas, los animales pequeños comenzaron a aparecer muertos, el ganado se enfermó de la panza, al igual que los niños y niñas más pequeños. Algunos eran cultivos de coca, sí, pero el resto era monte y la fumigación no

distinguió entre los grandes cultivos de coca, las casas de la gente, los colegios, las canchas de fútbol, las quebradas o las casas de yagé.

Si bien la primera fumigación fue de las más duras, no sería la única, ni la última. Fumigaron en repetidas ocasiones durante el Plan Colombia y posterior a este. La última fumiga sucedió en el 2014, la abuela Justina que vivía en Yarinal me contaría que esa fumiga le quemó todos los remedios que había criado en su *nasipa* (huerta medicinal) detrás de la casa.

Don Enrique, como todas las personas de la comunidad, también recuerda claro que fue lo que sucedió en ese tiempo:

“(…) ya después ya no fumigaban por atacar los cultivos ilícitos, lo que es la coca, pero ya últimamente le pegaban era a la montaña, potreros, era prácticamente... no tenían lógica... y además de que ese programa o ese plan parece de que según se sabe eso no era para acabar la coca sino era para que se muera la gente y este territorio lo dejen para que vengan otros. (...) Hubo desplazamiento, hubo mucha gente que se fue para otros departamentos, para Ecuador. (...) el famoso Plan Colombia, aparte de eso fue atacar lo que era el campo, sino también ya lo que tiene que ver con la población, la misma gente. Ese plan prácticamente era como una guerra, atacar a la población civil y uno con qué se defiende acá” (Entrevista Enrique Puerres octubre 2020).

Tal y como afirma Don Enrique mucha gente se fue, río arriba al territorio Cofán del Ecuador o se cambió de resguardo. Varios abuelos y abuelas se quedaron a pesar de que les echaron glifosato encima de las casas de yagé, que envenenaron los remedios, que mataron los árboles, las culebras, los pájaros y las vacas, a pesar de que dejaron las fuentes de agua contaminadas para siempre y que se les pudrieron las yucas y el plátano durante muchos meses. Se pasó hambre, por primera vez en la vida se pasó hambre en el territorio ancestral Cofán que había sido siempre abundante en pesca, frutos y cacería. Tocaba comprar comida, pero la situación empeoraba porque el dinero lo daban los cultivos de coca, la fumiga acabó con los alimentos y con la plata para comprarlos.

Las repercusiones del glifosato en el territorio Cofán excederían simplemente la dimensión alimenticia, de salud, económica, o del medio ambiente, pues esta se vinculaba estrechamente

con una dimensión cultural. Se fumigó un universo, se envenenaron los rituales y se rompieron las tradiciones, pero esa cuenta aún ni el estado ni la política de drogas la hace.

El glifosato acabó hasta con el chontaduro, el fruto de palma que con su cosecha anual marca el inicio de un nuevo ciclo, un año nuevo que se celebra con el carnaval Cofán, la fiesta del chontaduro, la festividad más importante dentro del pueblo Cofán. Las repercusiones culturales jamás han sido tenidas en cuenta, a pesar de que la misma comunidad se movilizaría hasta Bogotá a poner las respectivas denuncias. El pueblo Cofán, tras años de disputas con el estado colombiano se volvió experto en denunciar, denunciar el despojo territorial, la incursión de grupos armados en el territorio, los atentados de los militares y las fumigas. Se volvieron expertos en denunciar una tras otra las incursiones de todos los actores a su territorio e idearon estrategias para hacer frente a estas situaciones, esto lo veremos con más profundidad en el siguiente capítulo.

Para la comunidad de Santa Rosa eran evidentes todas las afectaciones, espirituales, territoriales, físicas, de salud de la gente y del territorio que implicaron las fumigas. Fue evidente, además, lo que después de años sí se recuperó y lo que nunca volvió a ser igual. Cuando conversé con Don Hernando Criollo, autoridad indígena del resguardo de Santa Rosa acerca de los impactos de las fumigaciones esto fue lo que me dijo:

“Por ahí en el 2010 fueron recuperando algunos árboles... algunas plantas bajitas, pequeñas, se secaron. Ahí acabó hasta los animales que había, culebras, todo se murieron con la fumigación. Ah, y de ahí para acá el chontaduro ya no carga, antes de eso, de la fumiga del 2000, que dieron duro a esa fumigación, eso había chontaduro... donde vaya sabía estar cada palma por poquito 10-12 racimos, pero severos racimos de chontaduro, ahora ya no”
(Entrevista Hernando Criollo septiembre 2021).

Solamente hasta 2010, diez años posterior a la fumiga se han vuelto a ver chontaduros, aunque algunas palmas simplemente no volvieron a cargar. La tierra quedó envenenada para siempre, porque ni las yucas ni los plátanos volvieron a crecer igual. Crecen, pero todo el mundo concuerda a que nunca como antes.

Foto 1. 4 Palma de Chontaduro sobreviviente de la fumigación



Fuente: Foto de la autora.

El carnaval del chontaduro al que fui en el 2021 se celebró con fuerza y con alta participación de la comunidad. Sin embargo, los chontaduros estuvieron escasos, es cierto lo que dice Don Hernando, los chontaduros después de la fumiga ya no cargan, se hizo difícil conseguir bastantes para preparar la chicha de chontaduro, *U'ma Tsetsepa*, tan apetecida en la comunidad. La abuela Ignacia, como todos los años, se encargó del guarapo, la abuela Vitelia ofreció también guarapito y chicha. En esta celebración se retomó una tradición que se había ido perdiendo durante el carnaval, caminar por todo el reguardo, ir a visitar las casas de las abuelas, bailar y cantar en cada casa y seguir a la siguiente. Así se hizo, hubo lágrimas de las abuelas al ver tantos jóvenes participando del carnaval, tanto hombres como mujeres tenían puesta su ropa tradicional, los hombres la kusma, los collares, la corona, las mujeres la follera y los collares, con cascabeles en los pies.

Foto 1. 5 Carnaval Cofán



Fuente: Foto de John Jairo Osorio Giraldo.

Bajo el rayo del sol de medio día se hizo el recorrido por el resguardo, para muchos, muchas, el carnaval es de los pocos espacios donde usan su ropa tradicional, quienes toman yagé se ponen el traje cuando van a las tomas y en el carnaval, de resto es rara la vez que usan la ropa tradicional, las abuelitas son las únicas que todavía usan la follera todos los días.

Así como los chontaduros para el carnaval se tardaron en recuperar varios años después de la fumiga, así mismo el monte se volvió a mirar verde de nuevo, pero con el agua no fue igual. El agua de las quebradas hoy solo se toma si ha pasado por un filtro de agua, filtros que trajeron las ong's internacionales cuando intervinieron en el territorio después de las fumigas. Pero si bien algunas cosas pudieron recuperarse el monte no volvió a ser el mismo, los pocos animales que quedaban o murieron o se fueron para nunca más volver, los remedios, plantas medicinales, el yagé se murieron y no pudieron recuperarse en la tierra envenenada, a la coca en cambio no le hizo mucho la fumiga, ahí está, ahí sigue, porque el glifosato acabó con todo, menos con la coca.

Consideraciones finales

A pesar de no tener ni chontaduro para el carnaval, ni los árboles grandes para hacer las casas o las canoas, ni los remedios para curar la gente, la comunidad cofán de Santa Rosa permaneció en su territorio, en el Apichakw khanke. El yagé es escaso en el resguardo, pero se cultiva en otros lados y se trae a preparar en las casas de yagé que hay en Santa Rosa, con los varios taitas que hay. Algunos niños, que se han entrenado con los taitas están de aprendices, hay que cuidarles la alimentación y el contacto con las mujeres menstruantes, algunos siguen el camino para ser taitas, aunque muchos renuncian porque dicen que es una vida muy estricta, nada de trago, de novias, mucho juicio para estar tomando, aprendiendo y sufriendo, porque como dicen en las tomas de yagé quien no sufre, no aprende.

A Santa Rosa llegan constantemente carros con turistas que quieren probar el remedio, llegan buscando una señal, una oración, un consejo. Viajan desde Bogotá, 17 horas en bus, o desde Medellín, o de Armenia o Manizales, llegan buscando la guía de los taitas cofanes, que son ampliamente conocidos por ser de los pueblos propios yageceros.

La cultura del yagé pervive, las tomas de yagé se hacen a la manera Cofán, diferente de cómo toman los Ingas, los Kamentsa, los Siona o los Coreguajes. En la tradición yagecera Cofán hombres toman separados de mujeres, en una misma casa pero con puertas y fuegos diferentes. En las casas de yagé se reproduce la cultura, las historias en medio de la toma, las palabras de las abuelas, las palabras de los taitas, se habla en cofán. Entre los Cofanes toda la comunidad toma remedio, desde niños y niñas hasta adultos mayores. Ahí el yagé sigue orientando, sigue dando remedios a las abuelas en medio de las borracheras, y ellas salen de ahí a buscar la planta que necesitan para curar algún mal.

A pesar de la transformación tan bárbara que se ha experimentado en el territorio, de la violencia y de los desplazamientos la cultura del yagé persiste, el carnaval persiste, el resguardo Cofán persiste, como entonaba la voz de Herson Criollo durante el carnaval del 2021, “hasta que el último Cofán viva, seguiremos bailando”. Dentro de la narrativa Cofán se identifican tres oleadas de conflicto en su territorio. La primera que ocurrió entre los conquistadores y capuchinos y el pueblo Cofán, la segunda oleada de conflicto como la llegada de petroleras, carretera y colonos, entre los años sesenta y ochenta, la tercera oleada

de conflicto sería entre los ochenta y la primera década de los 2000, cuando se instalarían los actores armados con más fuerza en el territorio. Apichakw khanke quedó en medio de un conflicto territorial que ha caracterizado a la región del Putumayo desde principios del siglo XX y que permanece hasta ahora.

Hablar con los abuelos y las abuelas cofanes es volver en cierto modo al pasado, a una vida hablada en Cofán, en una selva que ya no hay, con comida que ya no se consigue, animales que no se miran, pescados enormes que ya no se pescan. A un pasado donde no había petróleo, ni carretera, ni motos, menos celulares, internet, o colegios. Cuando se dice que la vida se transformó en las dos últimas generaciones es que realmente el cambio fue drástico y radical. El pueblo Cofán hoy no es el mismo de hace 40 años, diferentes estrategias comunitarias se pusieron en marcha para no desplazarse, para defender el territorio que pudieran, para no desaparecer, como se dice que sucede con los grupos étnicos del mundo. En el siguiente capítulo abordaremos las diferentes estrategias del pueblo Cofán ubicado en Santa Rosa del Guamuez para permanecer en su territorio y cómo la figura tanto del resguardo, como de la reserva indígena, serían cruciales dentro de este proceso. Así mismo, se evidenciará cómo se ha ejercido control territorial y cómo han operado las relaciones entre el Estado y la comunidad Cofán.

Capítulo 4. Reserva Cofán de Santa Rosa del Guamuez: Entre el despojo territorial, la compensación estatal y la resistencia indígena

*“Por ahí dicen las montañas los bosques y los arroyos
que la vida se termina cuando llega el desarrollo”*

Canción Aquí decimos que No

El Supersón Frailejónico

La idea de este trabajo etnográfico es aportar al análisis de la conexión entre el multiculturalismo y el neoliberalismo desde el lugar etnográfico del territorio Cofán, precisamente desde dos figuras territoriales que han sido jurídicamente reconocidas por el estado Colombiano, por un lado la reserva Cofán, y por otro lado el Resguardo Cofán de Santa Rosa del Guamuez. Cuestionar la legislación multiculturalista por medio de este aterrizaje etnográfico permite reconocer las limitaciones de esta política multicultural en el país.

Tal y como menciona Edwin Cruz (2013), el reconocimiento de la diversidad étnica ha tenido en efecto superficial para el real accionar de los pueblos indígenas en el país. Es eso lo que buscaremos dilucidar en este cuarto y último capítulo, en donde se expondrá cómo dicho reconocimiento, acompañado de una legislación que protege los derechos territoriales indígenas, falla a la hora de analizar casos concretos y de revisar los derechos de los pueblos indígenas al territorio, a la autonomía y a su autodeterminación. Para esto, se analizará el caso concreto Cofán y el establecimiento de la Reserva Indígena Cofán de Santa Rosa del Guamuez, así como del resguardo de Santa Rosa del Guamuez, pues la creación de ambas figuras territoriales evidencia las relaciones entre el estado y el pueblo indígena Cofán. Es por medio de esta relación que es posible observar las limitaciones reales de las políticas multiculturalistas aplicadas al caso Cofán. Así, los ejercicios de desplazamiento de la comunidad, la aplicación de la estrategia legal-territorial (Martínez 2017), así como las formas de ejercer control territorial se harán evidentes a la hora de analizar este caso concreto. Sin embargo, y a pesar de las formas de establecimiento del estado y de la soberanía en este territorio, también se abordarán las formas de resistencia de la comunidad cofán y cómo desde estas resistencias al no abandonar por completo su territorio y no desplazarse, han consolidado de alguna manera su derecho a la autodeterminación, a pesar del estado colombiano y no gracias a este.

4.1. De Apichakw khanke a una nueva reorganización territorial

En 1973 estaban sucediendo al interior del territorio Cofán dos cosas muy relevantes y a la vez muy contradictorias. La primera, que las petroleras ya habían hecho su aparición en el territorio y la Texas, que estaba estableciéndose, construyó una batería en las riberas del río Guamuez, en medio de lo que es hoy en día el resguardo Cofán de Santa Rosa del Guamuez. Con esta entrada de la petrolera se construyeron los primeros tramos de carretera en la inspección de Puerto Asís. Para ese momento, el territorio no era todavía el departamento del Putumayo, delimitación política que surgió posterior a la constitución del 91. En ese momento el territorio estaba delimitado por intendencias e inspecciones que se transformarían en departamentos y municipios¹⁵. Así, en el 73 se creaban los primeros tramos de carretera, el primero sería Santana-Orito, que daría paso posterior a la otras vías como la de Santana-La Hormiga, que atravesaban el territorio Cofán.

Lo segundo que estaba ocurriendo, en medio de esta cruzada de las petroleras, era una visita de funcionarios del Instituto Colombiano de la Reforma Agraria (INCODER) a los territorios considerados baldíos por el estado en esta región. Durante esta visita, con el apoyo y acompañamiento de mayores y mayoras cofanes, se precisó la delimitación y alinderamiento de un territorio que el estado colombiano estaba dispuesto a reconocer como una zona de reserva adjudicada y titulada a favor del pueblo Cofán.

Fue así que el 30 de abril de 1973 el estado colombiano, por medio del INCORA, constituyó 3.750ha como “Zona especial de Reserva con destino a la población de SANTA ROSA DEL GUAMUEZ, Municipio de Puerto Asís, Intendencia Nacional del Putumayo”. La resolución 01981 tenía dentro de sus consideraciones que estos “territorios baldíos” debían ser adjudicados al pueblo Cofán, pues este se encontraba en riesgo debido a la colonización y la llegada de las petroleras a la región. Entre las consideraciones para la creación de la reserva, en uno de sus apartados, se afirma lo siguiente:

¹⁵ Las intendencias fueron las figuras administrativas anteriores a los departamentos, que surgirían con la constitución de 1991. Es por esto que la reservas indígenas cofanes quedaron configuradas como pertenecientes a la intendencia del Putumayo, puesto que no existía aún la figura del departamento.

“c) La legalización de la ocupación que actualmente hacen los indígenas sobre el área de SANTA ROSA DEL GUAMUEZ es importante: de una parte porque el incremento creciente de la colonización ofrece aún a los indígenas usuarios de la zona el peligro de ser desplazados, si no cuentan con un respaldo legal, claro y suficiente para defender su hábitat; de otra parte, porque es importante que, con la seguridad del poder sobre la tierra, los indígenas puedan planear y cumplir un más eficaz y racional aprovechamiento de la tierra y sus recursos, dentro de una modalidad de tenencia como la de reserva que ofrece el grado de autonomía necesario a las características propias de su respectiva cultura (...)” (Resolución 01981).

La constitución de la reserva representó para la comunidad Cofán de Santa Rosa del Guamuez una victoria, pues venían buscando un soporte legal que les sirviera para hacer frente a los procesos de colonización que tomaban cada día más fuerza. Las autoridades tradicionales se habían reunido con el fin de buscar ese apoyo del INCORA para que les fuera reconocido su territorio, fueron finalmente los propios cofanes quienes gestionaron que se diera este reconocimiento territorial a su favor.

El territorio de Apichakw khanke se transformaba a pasos agigantados y era fundamental encontrar una estrategia que les permitiera permanecer en el territorio y no desplazarse pese a la entrada de tantos nuevos actores al territorio. Para la comunidad de Santa Rosa Apichakw khanke, territorio que venía de alguna forma siendo representado legalmente con la figura de la reserva, era un territorio lleno de memoria cultural, donde reposaban los abuelos y abuelas finadas, donde vivían los T'sampi Aindekw, donde florecía el yagé y las plantas medicinales; de donde se obtenía la cacería y la pesca, la madera para las casas y canoas, así como todo lo necesario para su vida y su cultura.

Sin embargo, para el gobierno colombiano la delimitación y alinderamiento de esta figura de reserva se hacía sobre “territorios baldíos”. Los baldíos, constituyeron en el país la palabra para delimitar prácticamente todos los territorios rurales que no habían transicionado a ciudades o caseríos más grandes. Los baldíos, para el estado, estaban vacíos, no había en ellos ningún interés y fue por esto que se adjudicaron sin mayor inconveniente en forma de reserva al pueblo Cofán.

Fue gracias a este ejercicio colectivo del pueblo Cofán, en la búsqueda de reconocimiento político de su territorio que para mediados de los años setenta ya habían consolidadas 28.017ha a reservas indígenas para el pueblo Cofán en el Putumayo, pues no solo los cofanes asentados en el apichakw khanke hicieron el proceso para constituir esa reserva. Don Hernando, autoridad tradicional de Santa Rosa, recuerda cómo ese mismo año, y misma fecha, se creó también la Reserva indígena Yarinal- San Marcelino declarada con la resolución N°. 01982 con 9.813ha, y tres años más tarde se crearían la Reserva indígena El Afilador, declarada con la resolución N° 151 del 25 de agosto con 9.325ha y la Reserva indígena de Santa Rosa de Sucumbíos declarada con la resolución N°041 del 18 de febrero con 5.129ha. Las reservas indígenas tituladas a los cofanes fueron anteriores a la creación del departamento del Putumayo, ocurrida en 1991, y a la redefinición de varios municipios. Hoy en día se encuentran en el departamento del Putumayo en los municipios del Valle del Guamuez y San Miguel, y en el departamento de Nariño en el municipio de Ipiales.

Las justificaciones de la creación de las reservas para todos los casos eran similares, el aumento de la colonización, el riesgo de desplazamiento del pueblo cofán, entre otras razones, y, tal como aparece en el artículo segundo de la declaratoria de la reserva de Santa Rosa del Guamuez, esta figura protegía la propiedad territorial de los cofanes de todos estos eventos que venían sucediendo en su territorio. Aquí el artículo segundo de la declaratoria de la reserva:

“ARTÍCULO SEGUNDO. Prohibir dentro de las tierras aquí señaladas como reserva, el establecimiento de colonos y en general de personas diferentes a los indígenas que actualmente hacen uso de ellas. Ninguna persona que, contraviniendo lo aquí dispuesto, adelante explotaciones agrícolas, pecuarias o de cualquier índole, en los terrenos así señalados, podrá obtener derecho alguno para que las áreas trabajadas le sean adjudicadas o cedidas a ningún título.” (Resolución 01981)

Se evidenciaba en este artículo que ninguna persona por fuera del pueblo Cofán podría establecerse en dicho territorio, pero por sobre todo, no podrían tener propiedad territorial sobre el mismo. Se dejaba en claro que era una figura especial, pues era una propiedad privada, sí, pero comunal.

En el papel, como suele suceder en la legislación colombiana, la figura de la reserva era jurídicamente sólida y dejaba claro que este territorio pertenecía al pueblo cofán. Sin embargo, mientras se escribían las líneas de las declaratorias de la reserva, la Texas ya venía tumbando el monte adentro de estas, construyendo carreteras, pozos y baterías petroleras. No serían las petroleras las únicas que pasarían por encima de esta figura jurídica ya reconocida, los colonos se asentarían, y posteriormente otros actores llegarían a ubicarse al interior de la reserva, afectando considerablemente el territorio y circunscribiendo el accionar de los pueblos indígenas, ya no al territorio de reserva, sino al resguardo, figura que fue declarada posteriormente en 1998. Veinticinco años después de creada la reserva se crearían los resguardos, y ante la fuerte transformación en dichos años, estos tuvieron un tamaño mucho más reducido que el de las primeras titulaciones de las reservas.

Si bien esta figura de los resguardos, como ya se mencionó en el capítulo uno, nace de una delimitación política y territorial de origen colonial, muchos de estos resguardos no permanecieron hasta la fecha. Para el caso Cofán el asentamiento creado por los misioneros para agrupar al pueblo Cofán fue San Antonio, sin embargo, este nunca tuvo la figura de resguardo, por lo que la definición de los resguardos sucedió posterior a la definición de las reservas indígenas. Fue así, que los resguardos Cofanes fueron creados en 1998 más de 20 años después de la creación de las reservas, y siete años después del cambio constitucional de 1991. Su número de hectáreas, sin embargo, fue considerablemente menor al que se asignaría a las reservas indígenas, mientras que la reserva indígena El Afilador contaba con 9.325ha, el resguardo Afilador Campo Alegre quedó con 887ha, el resguardo de Santa Rosa del Guamuez se consolidó con 756ha de las 3.750ha que tenía la reserva indígena, y el resguardo Yarinal quedó con 2.888ha de las 9.813 que tenía la reserva indígena.

La creación de estos resguardos tenía la intención de convertir el área de la reserva indígena en área de resguardo, pues para 1998 era ya evidente que el cerco territorial de las comunidades cofanes a causa de las invasiones y las intervenciones en el territorio por parte de distintos actores eran dramáticos. Así, en los documentos de las resoluciones de creación de los resguardos se evidencia, en las consideraciones iniciales, qué tan intervenidos están cada una de las reservas y sus principales problemáticas.

La idea era constituir los resguardos en un área más pequeña que la reserva, pero con el compromiso de ir adquiriendo mejoras, es decir, de ir añadiendo y ampliando con el tiempo

los resguardos, pero esto nunca sucedió. Las hectáreas que quedaron de resguardo nunca fueron ampliadas y la promesa de las mejoras sigue pendiente más de 20 años después de la creación de los resguardos.

Foto 1. 6 Letrero ubicado en los límites del resguardo indígena



Fuente: Foto de la autora.

Para 1998 se encontraron en la inspección de los territorios de la reserva una serie de afectaciones al territorio, algunas de las cuales se han mantenido hasta el presente. “El estudio arrojó como resultado que la reserva kofán de Santa Rosa del Guamuez presenta ocupación de 338 colonos en un área de 2.995 hectáreas de la reserva, mientras que la comunidad indígena posee dos globos de terrenos que suman 756 hectáreas 5.500 metros cuadrados” (Resolución 009 de 1998).

Es así, que basados en las hectáreas de actual ocupación de la comunidad cofán para 1998 fue que se establecieron los límites y el número de hectáreas del resguardo indígena, con la promesa, que quedó consignada en la segunda recomendación de la resolución de: “Adoptar un programa de adquisición de mejoras en áreas aledañas al resguardo con el fin de dotar a la comunidad de las tierras necesarias para su adecuado asentamiento y desarrollo” (Resolución

009 de 1998). Es así que el número de familias colonas que se asentaron en el territorio de la reserva influyó en la constitución de los predios del resguardo, pues la comunidad de Santa Rosa eran tan solo 42 familias, unas 195 personas, contra las 338 personas que se habían asentado en la reserva, cerca del doble de población solo en la reserva indígena, sin contar que ya para entonces La Hormiga era también un poblado próspero de población prioritariamente colona que venía de otras regiones del país. El estado colombiano por medio del INCORA tuvo esto en cuenta, pero en cambio de asegurar más área como figura de resguardo, lo que hicieron fue reducir la agencia de la comunidad a las hectáreas en las que ya vivían y sobre las que ya tenían control. Fue así que esta designación de los linderos del resguardo de Santa Rosa terminó limitando aún más a la comunidad Cofán en un territorio pequeño, pero a la vez “permitiendo” con esta nueva delimitación, que la ocupación colona se siguiera expandiendo al interior de las reservas indígenas, pues era evidente que la figura de la reserva por más de que existiera como figura jurídica, no había funcionado para contener la invasión.

En 1998, pese a que para la declaratoria del resguardo ya se habían identificado las problemáticas de la reserva indígena no se hizo absolutamente nada, ni con las familias colonas que ocupaban estos terrenos, ni con las petroleras que ya estaban allí asentadas.

Entendiendo cómo se dio este proceso de delimitación territorial, pasando de ser un territorio ancestral Cofán supremamente amplio a estar consignado en tres reservas indígenas y posteriormente en cada uno de los resguardos que fueron creados, pasaremos a revisar las actuales afectaciones que existen en la reserva indígena de Santa Rosa del Guamuez, problemáticas con las que actualmente la comunidad de Santa Rosa debe enfrentarse.

4.2. La implantación del neoliberalismo en la reserva indígena

Con la intención de dilucidar las reales limitaciones del reconocimiento jurídico y territorial a favor del pueblo cofán de Santa Rosa del Guamuez, es pertinente revisar cuáles son las afectaciones actuales al territorio de la reserva indígena, algunas de las cuales han sido las mismas problemáticas desde antes de la constitución de la misma, y algunas que son más recientes, pero que todas configuran los nuevos desafíos para gozar de un territorio con autonomía y autodeterminación tal y como lo pregona la ley colombiana.

Sin lugar a dudas, y como se ha expuesto a lo largo de todo este trabajo, el ingreso de las petroleras al territorio ha sido desde que iniciaron las exploraciones y la explotación, la principal afectación al territorio ancestral del Apichakw khanke. La actividad petrolera se ha consolidado como el recurso más importante sobre el cual se fundamenta no solo el discurso desarrollista en el país, sino que representa en efecto un porcentaje importante del PIB nacional. Así como en otros países de la región, la consolidación de la industria del petrolero coincide con el desarrollo y posterior establecimiento de las políticas neoliberales en el país. Tal y como lo señala la revista Portafolio: “En Colombia, los hidrocarburos aportan el 3,3 por ciento del producto interno bruto (PIB), en tanto el petróleo representa el 40 por ciento de lo que en Colombia le vende al mundo” (Portafolio, 2021)¹⁶. Además, estos porcentajes son relevantes a la hora de analizar los PIB de los departamentos, en el Putumayo, por ejemplo, la extracción de crudo representa un 23,41%. De ahí, la importancia para el estado colombiano de proteger una industria que da recursos estables al país, pues de acuerdo a las proyecciones del Marco Fiscal de Mediano Plazo (MFMP), se espera que durante el 2022 los ingresos de esta industria alcancen los 7,5 billones de pesos.

Las petroleras se han consolidado como las consentidas del estado colombiano y es por lo que representan para el PIB de la nación que se busca, a toda costa, proteger la explotación y seguir otorgando licencias para exploración. Esto se hizo evidente cuando el actual presidente del país Ivan Duque durante sus propuestas de campaña afirmaba estar en contra del fracking, pero una vez en la presidencia, ha impulsado los proyectos pilotos de fracking que buscan sacar hasta la más mínima gota de crudo de los pozos que hoy se encuentran “secos”.

Este interés nacional en la extracción petrolera, en consolidar el petróleo como una de las “locomotoras del desarrollo” (tal y como las llamó Juan Manuel Santos en su periodo presidencial) hace evidente la forma en como se implanta la estrategia legal-territorial del estado en el territorio Cofán. Pues si bien se tituló la tierra a favor de las comunidades indígenas, ha primado siempre el interés estatal y del capitalismo transnacional, para priorizar la explotación petrolera, antes que el ambiente sano, o la autodeterminación de los pueblos indígenas. No hay que olvidar que además un importante porcentaje del crudo colombiano se

¹⁶ Bnaméricas. (2024, Febrero 3). **Actividad de plataformas petroleras en Colombia roza su nivel más bajo en 3 años**. Disponible en: <https://www.bnamericas.com/es/noticias/actividad-de-plataformas-petroleras-en-colombia-roza-su-nivel-mas-bajo-en-3-anos>.

exporta a los Estados Unidos. Aquí observamos cómo la petrolización de la región la conecta por medio de los intereses del estado a una cadena de acumulación transnacional, en donde más que los dineros y el PIB nacional, se está privilegiando un interés de consumo por parte de otras potencias del mercado económico que son, a la final, más relevantes para el estado colombiano que los derechos, incluso reconocidos constitucionalmente, de los pobladores cofanes de la región. Se hace evidente cómo el capitalismo transnacional moldea realidades geográficas locales, y tiene impactos muy concretos y palpables en las realidades cotidianas de regiones específicas como el propio Apichakw khanke.

Sin embargo, el gran impacto ambiental de la actividad petrolera en sí, (la tumba de monte, la construcción de carreteras, el ingreso de maquinaria, la excavación, la remoción de material, la apertura de los pozos, la instalación de los martillos, la instalación de los tubos, etc) no es la única afectación en la reserva indígena. Han sido, más bien, las dinámicas sociales y políticas que han acompañado esta actividad las que también se han consolidado como grandes amenazas para los derechos territoriales cofanes en la reserva.

Una de estas ha sido el ingreso de grupos armados a la región, que han generado unas dinámicas particulares. Bien sea a favor de las actividades petroleras, (como el paramilitarismo o el ejército colombiano), o en contra (como las guerrillas), estos grupos armados han tenido repercusiones concretas en el territorio, derivadas en buena medida de la existencia de la industria petrolera. Esto lo veremos con más detalle más adelante en el siguiente apartado de este capítulo.

En 1981, la Texas Petroleum Company, que había sido la petrolera encargada de iniciar la extracción en el territorio del Putumayo abriendo el primer pozo en 1963 en Orito, cedió los derechos extractivos a Ecopetrol, la empresa petrolera colombiana. Ecopetrol es hoy en día la petrolera que se encuentra explotando la región del putumayo, y los pozos que quedan al interior de la reserva de Santa Rosa del Guamuez.

Para llegar a Santa Rosa, si usted no tiene moto propia, hay que tomar un carro La Hormiga-Santana, depende de donde venga, si viene de Ecuador en ese sentido, si viene de Colombia la ruta es Santana-La Hormiga. Antes de llegar a La Hormiga se baja usted en el cruce, así le llaman, ahí hay una casita esquinera con un letrero de Petro Presidente desde las elecciones pasadas, por ahí voltea. Esta carretera, hasta hace poco destapada, lleva a San Antonio y al

resguardo Santa Rosa. Ahí se puede o bien esperar el turno, una ruta de carro que entra dos o tres veces al día en horarios específicos, o caminar hasta el destino. Por el camino se pasa en frente de la batería y del machín petrolero, un martillo metálico que se mueve de arriba abajo con un sonido espantoso que ha desplazado no solo a la gente, sino a los animales. No siempre está encendido, por suerte, pero cuando lo está el sonido es desesperante, un chirrido metálico que no deja dormir ni descansar, un ruido que corta con todos los sonidos de la selva, nada suena tan metálico, tan estridente, tan artificial, tan moderno.

Algunos metros más adelante de la batería, así le dicen, está el resguardo. Cuando se pasa por ahí se suele saludar al guarda que trabaja cuidándola, es alguien del resguardo siempre, hombre o mujer, de día y de noche, los contratan como parte de la “compensación” por la extracción, es decir, dan contratos a la comunidad indígena, se le paga un salario al que le toque trabajar de seguridad en la petrolera, y como acuerdo en la comunidad este contrato se rota entre familias, para evitar rencillas e inconvenientes y que todas las familias sean beneficiarias de Ecopetrol. La relación entre el resguardo y Ecopetrol es permanente, pese a que el resguardo no recibe las regalías que corresponden por la extracción petrolera directamente, sí las recibe la alcaldía municipal pero poco se ve de estos dineros en la comunidad. Tal sería la situación que en el 2017 la comunidad suspendió el carnaval tradicional, el inicio del nuevo año y del nuevo ciclo, pues la comunidad hizo un paro para que no pudieran ingresar a la batería los petroleros, la exigencia era que pavimentaran la vía de ingreso al resguardo, que siempre había estado destapada. De esa protesta y paro la comunidad consiguió no solo la vía, sino que construyeron un coliseo, que hacía mucha falta para las actividades del colegio y los campeonatos de fútbol, el deporte insignia en Santa Rosa. Recuerdo escuchar comentarios de que los demás resguardos no estaban de acuerdo con que Santa Rosa aplazara el carnaval, la fiesta tradicional más importante de los cofanes. Entre los mismos resguardos Cofanes se tiene la percepción de que Santa Rosa, por ser el más cercano a La Hormiga es menos tradicional y aplazar el carnaval parecía una confirmación de esto. Pero en Santa Rosa estuvieron firmes y la protesta surtió efecto, nada como poner nerviosos a los ingenieros de Ecopetrol, ahí sí que pudieron pavimentar la vía y construir el coliseo.

Ecopetrol aparece también al inicio del año escolar, con unos kits escolares de una maleta negra con la iguana de Ecopetrol bordada, una caja de colores marca pajarito, un termo para llevar agua y una cartuchera, todo siempre con los logos de Ecopetrol. Llevan los kits al

resguardo para ser entregados a los niños y niñas que estudian en el colegio. Ahí está la compensación, por los millones de dólares que ganan con el crudo que sacan de los Loros en el Putumayo. Si, los loros, porque Ecopetrol tiene por costumbre llamar los pozos como los animales que han migrado desde su llegada, los que ya no hay. Así los pozos petroleros de Ecopetrol en esta zona se llaman: Loro1, Loro2, Coatí, entre otros.

A pesar de que en 1991 el derecho a la consulta previa comenzó a ser reglamentario para cualquier territorio indígena, para esa fecha ya se encontraban las petroleras en el territorio de la reserva indígena Cofán. Es más, si analizamos bien la línea de tiempo, las petroleras llegaron a la región, a Orito, en 1963 diez años antes de la constitución de la reserva indígena, antes de que el estado colombiano siquiera se interesara en la problemática de los derechos territoriales indígenas. Las petroleras, en efecto, llegaron primero que el estado.

A la luz de esta afirmación vale la pena aclarar que si bien en este trabajo se parte de no hablar desde la perspectiva de la tan famosa ausencia estatal, faltaría un análisis más profundo acerca de si las petroleras son en efecto otro de los proxys del estado en el territorio Putumayense, pues al ingresar a la región lo hicieron como una multinacional extranjera, que posteriormente pasó a manos de la petrolera colombiana Ecopetrol. En este sentido, su presencia en la región como una empresa nacional, denota la caracterización del putumayo como un territorio colombiano, que aporta sus recursos al PIB de la nación, pero por otro lado, las petroleras no ejercen el rol, que muchos actores armados sí ejercieron de performar “como el estado” pues estas en efecto “eran” el estado.

Es así que el derecho a la consulta previa se obvió cuando la petrolera era la Texas, y también cuando lo fue Ecopetrol, y el resguardo, cuyo establecimiento fue varios años después, no fue consultado sobre toda esta transformación territorial que ocurrió en ambos territorios tanto de la reserva, como del resguardo indígena. Sobre la intervención de las petroleras en la zona de reserva no se dijo nunca nada, don Hernando me diría que “nunca se consultó sobre lo que ocurrió con la reserva”.

La problemática de la invasión colona, como la llaman los mayores y mayoras de Santa Rosa, tampoco fue abordada posterior al cambio constitucional. Los colonos habían llegado incluso antes que las propias petroleras, por supuesto que después de estas se asentaron aún más, pero su presencia en la región aumentaba cada día, y esto no cambió con el cambio constitucional,

ni con el reconocimiento de los derechos territoriales, ni con las delimitaciones de la reserva o del resguardo indígena. Tal sería la desconexión entre las declaratorias de las reservas indígenas y lo que ocurría en el territorio, que muchos colonos solo vinieron a enterarse de que estaban dentro de una reserva indígena cuando años más tarde quisieron hacer las escrituras de propiedad de sus terrenos. Al ser reserva indígena, y como bien lo enuncia el artículo segundo de la resolución, no se puede otorgar propiedad ni títulos sobre territorios de reserva indígena. Es por esto que la gente que vive actualmente dentro de la reserva lo hace sin títulos, cosa que suele ser muy común en la ruralidad colombiana, donde la expansión colona ha generado un gran fenómeno de ocupación ilegal de tierras, es decir, que las personas, por las figuras territoriales en las que se asientan, no podrán acceder nunca a un título de propiedad. Esto, sin embargo, nunca detuvo a los colonos, y solo se convierte en un inconveniente mayor cuando intentan vender “sus” predios, que muchos compradores prefieren no comprar, pues no van a contar con escrituras sobre estos.

La finca en frente de la hija de Don Hernando, recién entrando por el cruce, es una finca grande de casi 100ha pero el dueño, un colono, no la ha podido vender porque el comprador que la quería, para meter ganado, recién se enteró que eso era territorio de reserva indígena, así no le servía el negocio y no la compró. La consecuencia para muchos colonos de haberse asentado en esos territorios se traduce en eso, en la dificultad para vender sus fincas, pues sin escrituras se reducen los posibles interesados. Sin embargo, si pueden seguir viviendo en sus terrenos, como en efecto lo hacen, y venderlos si es que el comprador no lo detiene la falta de escritura.

La colonización sigue siendo una problemática dentro de la reserva, aunque es tal el nivel de gente que ha llegado, que ya no hay mucho más donde asentarse. Las dificultades mayores con los colonos se dieron durante los primeros años de la colonización, pero una vez delimitado el resguardo, este territorio, al ser más pequeño, fue más fácil de manejar para los cofanes y pudieron cuidar mejor que no ingresara nadie externo a la comunidad. Hoy en día dentro del resguardo no hay inconvenientes con colonos, caso muy distinto al de la reserva, que aunque los conflictos no son similares a los que hubo cuando recién llegaron, que implicaron hasta casos de violencia y muerte, la colonización llegó para quedarse, y en tanto que siguen allí asentados, siguen representando una afectación para el territorio de la reserva indígena.

Varias veces estando en el resguardo escuché de interesados en comprar tierras adentro de este, la gente no sabe que las tierras de resguardo no se pueden comprar, y todo el tiempo tienen que explicarles, quienes viven en el resguardo, que ahí no se puede vender, que son territorios indígenas. El interés por la compra de tierras ha aumentado nuevamente con el nuevo auge cocalero que azota la región. Cuando llegué por primera vez al Putumayo, en 2016, se veían cultivos de piñas, yucas, plataneras, pero últimamente, la energía y el sudor del trabajo en el campo se ha dirigido solo a los cultivos de coca, con la rentabilidad que tiene este negocio tanto campesinos como indígenas han vuelto a sembrar cicales. Por supuesto que los sembrados de coca configuran hoy en día una de las problemáticas al interior de la reserva, de los resguardos, así como de la región. Los cultivos de coca son parte del paisaje putumayense desde los años setenta, suben y bajan de acuerdo a las bonanzas, últimamente la compra de coca está en alza, y con esta la presencia de grupos armados, que posterior a la firma del acuerdo de paz, se ha reconfigurado el control territorial en la zona. Actualmente se encuentran en la región del Valle del Guamuez, región petrolera del Putumayo, la presencia de grupos paramilitares, así como de alianzas narcos con estos como lo son los comandos de la frontera, son ellos quienes fijan el precio de la coca, la compran, la cristalizan y la sacan del país.

Ahora bien, una de las problemáticas que se enunciaron en capítulos anteriores, fueron los ataques a los tubos que transportan el crudo por parte de la guerrilla. La reacción del estado frente a esto fue proteger los enclaves petroleros por medio de la militarización de la zona. Fue así como se construyó el Batallón Especial, Energetico y Vial n.9 General Jose Maria Gaitan en el municipio del Valle del Guamuez. Este batallón que cuenta con 2.073ha, casi la mitad de su extensión está ubicado al interior de la reserva indígena de Santa Rosa del Guamuez. Pese a haber sido construido durante el gobierno de Alvaro Uribe (2000-2004) nunca se hizo proceso de consulta sobre esta construcción. Para ese entonces, Don Hernando estaba de gobernador y el pueblo Cofán estaba presentando su inconformidad con la creación de este batallón, la respuesta del gobierno colombiano fue, cuando menos, chocante.

Don hernando, gobernador indígena en esa época lo recuerda así:

“¿Sabe qué respuesta nos dieron? nosotros estábamos diciendo que en el proceso hay que hacer una mesa técnica para hacer el proceso de la consulta. Como la obra de infraestructura va a hacer el Estado, el Estado no tiene por qué consultar, y el dónde le provoca tiene que

hacer las obras, construcciones. Y con esa parada nos salieron” (Entrevista Hernando Criollo septiembre 2021).

La respuesta del gobierno contradecía la misma constitución colombiana, violaba el derecho a la consulta previa y atentaba directamente contra las comunidades, sus derechos colectivos y territoriales. Para esta fecha ya había resguardo y reserva indígena, y aún así, no se realizó la respectiva consulta y el mismo gobierno con la construcción del batallón pasó por encima de la propia legislación colombiana, violando los derechos de los pueblos indígenas, reconocidos en la constitución.

Pero, además, las afectaciones medioambientales del batallón no solo han sido el hecho de su construcción dentro de la reserva indígena. Resulta que las aguas negras del batallón, una de sus alcantarillas, caen directamente al río Guamuez dentro del resguardo, lo que ha generado una afectación grave puesto que la comunidad pesca, lava y se baña en este río. Para el pueblo Cofán, un pueblo ancestralmente ribereño la vida gira en buena parte en torno al Guamuez. Supuestamente el batallón contaba con una planta de tratamiento de esta agua negra, pero la realidad es que esta dejó de funcionar hace muchos años. Esta afectación, la contaminación de los ríos es también evidente en el caso del resguardo Yarinal, que ubicado en las riberas del río La Hormiga, también se encuentra contaminado por las aguas negras del casco urbano de La Hormiga. El mismo río en el que el último día de carnaval se bañan las abuelas con la chicha que ha quedado de la fiesta, en un ritual de cierre, donde se llora lo que aconteció y donde comienza un nuevo ciclo, en ese mismo río La Hormiga deposita sus aguas negras.

Por estas afectaciones, así como por haber incumplido con la legislación, y haber construido el batallón sin la consulta previa, la comunidad de Santa Rosa ha tenido una larga disputa con este, en donde la defensoría del pueblo ha buscado que se establezca un diálogo que permita resarcir la afectación al pueblo Cofán. Si bien estas discusiones llegaron a un punto que el batallón ofreció comprar 3 fincas para dejarlas como mejoras del resguardo, esta negociación se cayó, y no se volvió a insistir en eso. Si bien el proceso organizativo del pueblo Cofán ha sido sólido, siempre en los cambios de gobernadores¹⁷ las prioridades de cada uno son

¹⁷ La figura de los gobernadores indígenas ha sido la manera de interlocución entre los resguardos, los pueblos indígenas y el estado. Sin embargo, los tiempos de gobierno de los gobernadores indígenas son de un año, no reciben pago y en cambio el trabajo comunitario es muy complejo y exigente, razón por la cual los cambios de gobernadores pueden retrasar algunos proyectos o procesos comunitarios.

distintas, y por este hecho se ha distendido la pelea con el tema del batallón y esta no se ha vuelto a retomar.

Finalmente, una de las problemáticas más recientes de la reserva la constituye el relleno sanitario de La Hormiga, que ocupa algunas hectáreas dentro de esta, y cuyos lixiviados están afectando el suelo y ponen en riesgo a las comunidades asentadas cerca de este. El relleno sanitario, que pertenece a la alcaldía de La Hormiga, a donde se llevan las basuras del casco urbano está asentado en la reserva indígena, y para su creación tampoco se consultó al pueblo Cofán. Durante la temporada de campo en 2021, el actual alcalde de La Hormiga estaba adelantando el proceso con la comunidad cofán de socializar una ampliación que se piensa hacer del relleno sanitario, una ampliación que se sigue pensando se de dentro de territorio de la reserva indígena, pues por supuesto, ninguna otra vereda está dispuesta a aceptar el relleno sanitario, pues las complicaciones de este son evidentes, tanto para la salud ecosistémica, como para la de la gente. En conclusión, el relleno sanitario es hoy en día la problemática más vigente, en la que además, no se está pensando en una solución, puesto que “no la hay” o no parece haberla, porque literalmente no sabe que hacer con las basuras de La Hormiga. Resulta además absurdo, que las basuras que llegan al relleno sanitario, pertenecen al casco urbano y no al resguardo indígena, pues a pesar de haber dicho que llevarían el camión de basura a hacer un recorrido por Santa Rosa, esto nunca ha sucedido, por lo que, las basuras de la ciudad van a parar a territorio indígena.

Así, las principales afectaciones a la reserva la constituyen la petrolera, el batallón, la colonización, los cultivos de coca y el relleno sanitario. Analizaremos en el siguiente apartado cuál ha sido la postura de la comunidad de Santa Rosa del Guamuez, y cómo todas estas afectaciones se han traducido en una amplia experiencia organizativa, en donde el resguardo ha tenido que dar la pelea frente a gran cantidad de inconvenientes que han surgido en su territorio ancestral.

4.3. Con todo el mundo nos ha tocado pelear.

Como hemos visto hasta ahora, la constitución de las reservas indígenas a favor del pueblo cofán significó varias cosas para la comunidad. Por un lado, el aval jurídico que necesitaban para reclamar legalmente el territorio, la figura de la reserva indígena sirvió como un soporte

político y administrativo que reforzaba su propiedad territorial, sin embargo, por otro lado lo que representó la adjudicación de este territorio como reserva indígena fue el fortalecimiento de los procesos organizativos indígenas a causa de las luchas legales que tuvieron que enfrentar contra los distintos actores que hacían presencia en el territorio. En palabras de Don Hernando, al pueblo cofán le tocó aprender a pelear con las cartas que el gobierno les había dado y en muchas ocasiones, contra este mismo gobierno.

Estas disputas legales convirtieron a la comunidad de Santa Rosa en expertos a la hora de apropiarse el discurso multiculturalista, pues de alguna manera este les avala su existencia en el territorio y les permite dar una pelea jurídica en contra de las afectaciones a sus comunidades y así, a su cultura. El reconocimiento a la diversidad cultural se convirtió en este caso concreto en una herramienta política de disputa que se utilizó frente a las diferentes afectaciones al territorio que tuvieron que vivir tanto dentro de la reserva indígena como del resguardo.

Con el reconocimiento de los derechos territoriales indígenas que se dieron en la constitución del 91, los actores legales que hacen y hacían presencia en la región, (entiéndase por legales: las empresas, las instituciones del estado o del municipio y la alcaldía) debían respetar la figura jurídica de los resguardos y reservas indígenas o asumir las consecuencias de haber pasado por encima de esta figura jurídica y territorial.

Si bien en muchas ocasiones dicho título legal no era más que una hoja arrugada y húmeda que los dirigentes indígenas paseaban en una carpeta plástica cuando tenían que dialogar con las instituciones, lo más importante no era esta hoja de soporte, sino la gestión comunitaria del pueblo cofán para hacer valer este papel y darlo a conocer a quienes se asentaban en la región. Pues uno era el accionar con los actores legales, como el estado o las empresas, y otra muy distinta el accionar con actores ilegales que además eran armados. Fue este proceso lo que generó que se fortaleciera el rol de los gobernadores del resguardo, autoridades tradicionales, pues este consistía en aprenderse bien la ley que los protegía como pueblo indígena para poder confrontar las problemáticas del territorio. De cierta manera, el ejercicio era educar a los actores ilegales sobre la existencia de un reconocimiento de esos territorios como pertenecientes a un pueblo indígena, y así mismo, hacerlos respetar.

En relación al rol que deberían desempeñar los gobernadores indígenas Don Enrique mencionaría que:

“Si uno es correcto y legal y entiende la tarea que hay que desempeñar en un cabildo, en una comunidad, tiene que empuñar muy bien la bandera que le corresponde como indígena. Para eso está el fuero indígena, legislación indígena y alguien que lo asesore. Gobernadores que carecen de esos conocimientos a veces traicionan la misma comunidad, a veces se equivocan” (Entrevista Enrique Puerres septiembre 2021)

Siendo las autoridades indígenas los representantes legales ante el estado de los pueblos y comunidades, su rol se volvía central en las disputas que tenían que enfrentar con el estado colombiano. Ser el gobernador no es y nunca ha sido una tarea fácil, por eso cuando se quiere conocer de fondo las problemáticas socioambientales, por ejemplo, del resguardo Cofán, hay que conversar con quienes han sido gobernadores indígenas.

Si algo uno quiere saber de Santa Rosa hay siempre que venir a charlar con Don Hernando, el mayor, como les dicen aquí a las autoridades tradicionales. Conoce mucho del resguardo, de la reserva, del territorio y de la cultura propia, tiene además una memoria prodigiosa, recuerda detalles de toda la transformación de este, su territorio. Don Hernando se crio en la chagra, con su madre y abuela, así le quedó bien aprendido el cofán y el conocimiento de las plantas medicinales, es de los pocos que aún habla Cofán en Santa Rosa, pues en este resguardo se dejó prácticamente de hablar la lengua, muchas abuelas se casaron con indígenas de otros pueblos y ya no enseñaron más el cofán a los hijos, ni a los nietos. Como casi todos los hombres de su edad, Don Hernando fue gobernador de Santa Rosa, casi todos lo han sido pues al ser un cargo anual ha habido suficiente tiempo para que todos hayan tenido la oportunidad. A todos los gobernadores les tocaron épocas duras, la línea de tiempo de las problemáticas que le tocaron a cada gobernador coincide con la llegada cronológica de los conflictos a la región. Al abuelo Braulio le tocó la llegada de Ecopetrol, la venta de las hectáreas para que pusieran la batería y el martillo. A Don Enrique le tocó la pelea con el ministerio de educación para que les pusieran el colegio y que no hubiera que mandar a los y las niñas hasta los internados en el alto putumayo, de donde además las niñas cofanes sabían venir siempre embarazadas. A Don Enrique le tocó también los campamentos guerrilleros que querían asentarse en territorio de resguardo, le tocó pararse duro para que no se fueran a acomodar ahí. Y así a cada gobernador le tocó una problemática diferente.

Eran los gobernadores indígenas quienes tenían que interlocutar con los comandantes guerrilleros, paramilitares o militares, cuando ocurrían situaciones que vinculaban al resguardo. De una de estas experiencias, de tener que hablar con los armados ilegales para solicitarles que no hicieran reuniones dentro del resguardo indígena, Don Enrique me contaría que:

“Yo pues no me había tocado hablar con esa gente, yo únicamente dije que en ese año habíamos hablado con la comunidad que no se iban más a permitir ese tipo de reuniones porque pues no queríamos recibir maltratos de parte del ejercito, la policía, viviendo ese atropello. Si en otro lugar, con mucho gusto, pero menos aquí en la escuela o cerca al cabildo no. Entonces pues ellos tampoco vieron que no les estábamos poniendo problema, dijeron algún problema, tendrán que solucionarlo. Y ahí nos quitamos como ese problemita con esa gente, porque las comunidades indígenas como le digo... si se trabaja bien no hay necesidad de estar al mando de otros, esa es la realidad, pero eso no es fácil a veces que todos pensemos así de esa manera” (Entrevista Enrique Puerres septiembre 2021).

A lo que se refería Don Enrique es que particularmente la guerrilla al asentarse en un territorio se ofrecía a solucionar los conflictos del mismo. Está ampliamente reportado que conflictos entre vecinos y hasta los “líos de faldas” o entre parejas eran muchas veces solucionados por la guerrilla. Sin embargo, Santa Rosa no cedió ese control a la guerrilla, no acudieron a ellos para solucionar sus problemas porque sabían que cuando el ejercito volviera serían nuevamente blanco de malos tratos por parte de este. Este tipo de estigmatizaciones todavía le pesan a los pobladores putumayenses, a quienes aún hoy en día se les considera como guerrilleros.

Es así que a la guerrilla hubo que ponerle tatequieto, limitar su accionar porque estaban en riesgo de perder el control territorial durante el tiempo que este grupo armado estuvo en furor en la región. La historia a continuación, que se deja como testimonio anónimo por razones de seguridad, evidencia la forma en la que se organizaron en Santa Rosa para ejercer el control territorial del área de resguardo a pesar de estarse enfrentando a actores armados. Uno de los antiguos gobernadores indígenas me contaría su postura sobre la llegada de la guerrilla al territorio Cofán:

“Cuando hubo una masacre que mataron a un conuñado, llegaron y lo mataron por la noche en la casa de el. Ahí [fue] donde yo le dije a la comunidad, le dije a la comunidad que yo no estaba de acuerdo con la presencia de la guerrilla, porque ellos van tomando posesiones dentro del resguardo o reserva y ellos quieren hacer lo que ellos le provocan y nos van a seguir matando a la gente y nadie puede decir nada. Y ya hablé con un comando de eso, con los duros, propios. Cuando mataron al conuñado me fui a buscar, me fui por San Miguel abajo a la Sur y allá encontré con ellos. La gente me decía, “pero cómo ud va a meter por allá gobernador, allá lo van a matar, ellos no les gusta que ande denunciando al grupo de ellos”. Le dije pues que algún día tenemos que morirnos, pero la verdad tenemos que saber por qué lo mataron y quien les autorizó la muerte de el. Porque mataron a dos hermanos” (Entrevista Anónima septiembre 2021).

El conflicto tocaba la puerta del resguardo y los muertos que caían por decenas en el pueblo y en las áreas rurales; también fueron indígenas, no solo de Santa Rosa, sino también de otros resguardos Cofanes. El conflicto y la presencia de los armados traía el miedo, el miedo de decir, el miedo de denunciar, de ser desaparecido, de ser asesinado. A los gobernadores indígenas les tocó en muchas ocasiones confrontar ese miedo, irse decididos a hablar con comandantes guerrilleros, confrontarlos y hacer respetar su territorio ancestral.

El mismo gobernador continúa el relato sobre una visita a un comandante guerrillero a la que el no pudo ir, pero fue su esposa con otras mujeres de la comunidad.

(...) y a la final imagínese que ya vine, hice la reunión con la comunidad y la comunidad dijeron que sí estaban de acuerdo a enfrentar el problema, a no dejar permiso que hagan las instalaciones o quedadas dentro del resguardo ni dentro de la reserva. Y ya hablé con un comando de esos y ya programé la reunión, pa’ que día pa’ tales horas. De mala suerte me tocó ese día salir en una comisión a Bogotá y los varones, no pues que tenían miedo, que quien iba a hablar sobre esa vaina porque el gobernador no va a estar. No, le dije, ahí hay compañeras que están resueltas a enfrentar el problema con la guerrilla, y de verdad! la finada mujer mía encabezó la reunión y convocó 10 mujeres, “ud, ud, ud me acompaña y lo que yo diga uds también” y resueltas. Estuvieron casi un día entero alegando con ese comando y a la ultima como conclusiones dijeron “uds los campamentos que tienen dentro de territorio indígena, pa afuera! no más permiso por aquí”. [el comando] disque le dijo “aténgase de las consecuencias que van a pasar aquí en el resguardo, nosotros así nomás no nos vamos” -

cómo que no nos vamos, por ley tienen que salir uds. Pa nosotros sí hay ley aun cuando pa uds no haiga ley, pa nosotros sí hay ley pa uds-. Eso fue una batalla dura y antes nos escucharon. A los pocos días se fueron saliendo saliendo y se fueron. Ya no se miraba por aquí nada. Ya por otro lado donde no era reserva ni resguardo, por allá estaban, pero nunca ya volvieron. Si no, ya querían ellos hacer el mando dentro del resguardo, lo que digan ellos” (Entrevista anónima septiembre 2021).

El soporte comunitario era clave para los gobernadores indígenas, sin embargo, cuando finalmente se habían establecido límites con la guerrilla de las Farc, los procesos se vinieron abajo a la llegada de un nuevo grupo armado, los paramilitares, a quienes tocó volverles a explicar que adentro del resguardo no querían nada que tuviera que ver con armados, ni que hicieran reuniones, ni que estuvieran molestando a la comunidad.

A Don Hernando le tocaron los campamentos paramilitares que incluso alcanzaron a instalar un cristalizador¹⁸ en territorio de resguardo. Le tocó ir, como a tantos gobernadores indígenas, a conversar con el comandante de ese grupo. La conversación comenzaría, tal y como lo recuerda Don Hernando de la siguiente manera:

“¿Usted quién es? Yo soy el gobernador de aquí de este resguardo.

¿Cómo así, este es un resguardo? -me dijo un paramilitar. Le dije claro, este es un resguardo, es un territorio ancestral del pueblo Cofán” (Entrevista Hernando Criollo septiembre 2021).

El comandante paramilitar resultó muy sorprendido al enterarse que estaban asentados en territorios indígenas, por lo que, unos meses después acordaron retirarse. La disputa con los armados legales, es decir con las fuerzas militares, tomó otro tinte, esta vez más apoyado por el papeleo de denuncia ante el mismo estado. La pelea más grande de Santa Rosa y los militares ha sido en relación al Batallón que construyeron dentro de la reserva y alinderado al resguardo, con directas afectaciones a este. Don Hernando describe la pelea con el batallón durante su rol como gobernador de la siguiente manera:

¹⁸ Se entiende por cristalizador el lugar donde se procesa la pasta base para sacar ya el polvo blanco de la cocaína.

“Imagínese, yo tuve dos años de experiencias sobre ese batallón cuando comencé, cuando estaba de gobernador ahí, ahí... amenaza viene, amenaza va, pero no, nada de aflojar. Entre más días le decía a los abuelos vamos a organizar de esta forma, invitemos a otras organizaciones, pidamos apoyo de un lado, de otro lado, pero había harto apoyo de las comunidades entre Yarinal, Santa Rosa de Sucumbíos, Taita Querubín, Ukumari... venía la gente a tomar yagé y al otro día íbamos a la comisión allá entrar al batallón, quiera o no quiera, pero allá estaban los indios metidos adentro del batallón y hablando. Entonces pues amenazas... cada ratico me llamaban, dijo: “ud están como los guerrilleros” y yo apenas que recibía esa llamada, ahí mismo mandaba el informe de eso a la defensoría del pueblo y la defensoría del pueblo pues estaba al día, por eso es que no me han podido hacer nada a mi, porque yo no me descuidaba mi parte de defensa personal. Estaba ahí, pero yo estaba retacando duro” (Entrevista Hernando Criollo Umenda septiembre 2021).

La lucha y la pelea por supuesto, y tal como evidencian las palabras de Don Hernando, se hacía en compañía de la medicina tradicional, de las tomas de yagé, para curarse y protegerse antes de ir a disputar el territorio. Los gobernadores de Santa Rosa lo tuvieron siempre muy claro, ya que no habían podido defender los límites de la reserva indígena los límites del resguardo esta vez ya no se negociaban. Gracias a esto, a la entereza de los gobernadores, fue que el cristalizadero se fue de ahí, Don Hernando como muchos de los gobernadores lograron defender a los muchachos, que no se metieran con los jóvenes del resguardo, que adentro del resguardo no mataran gente, que adentro del resguardo no fueran a molestar a las muchachas. Si bien el manejo y control de lo que ocurría en la reserva, que ya estaba invadida y llena de colonos, era más difícil, la comunidad de Santa Rosa sí manejó de manera más precisa el territorio del resguardo, las 756ha que habitaban, un territorio más reducido, pero en términos prácticos más fácil de cuidar. Así se tuvo un control más claro y no se dejó que se asentaran campamentos, ni de los guerrilleros, ni de los paramilitares, ni de los militares, la frase se convirtió en “afuera del resguardo miren a ver, pero aquí adentro no”. Los linderos del resguardo pasaron a convertirse en unas líneas de refugio, se mantuvieron al margen a los actores armados, la comunidad vivió en parte y gracias a esto en una tensa calma, donde dentro de los límites del resguardo la vida cofán se mantenía, continuaban las tomas de yagé, la cacería o la pesca si se encontraban los animales, los carnavales y las fiestas. Las 756ha de Santa Rosa funcionaron muchas veces como una burbuja en medio del conflicto.

Sin embargo, y por evidentes razones, los límites y linderos no aislaban la comunidad de la realidad que sucedía en La Hormiga, a escasos kilómetros de Santa Rosa, o en el mismo pueblo vecino de San Antonio. En la masacre de El Tigre, el 9 de enero de 1999 cayeron algunos conocidos, El Tigre, que queda muy cerca de Santa Rosa, fue epicentro del horror de la llegada de los paramilitares y el pánico de lo ocurrido circunscribió más a la comunidad de Santa Rosa a su resguardo, era ahí uno de los pocos lugares donde se podían mover con libertad. Las disputas de los gobernadores indígenas con los diferentes comandantes de grupos armados ilegales, lograron que dentro del resguardo mandara la comunidad y la autoridad reconocida y elegida por ellos mismos: el gobernador.

Si bien los límites del resguardo fueron útiles para contener un poco el alcance de la violencia en la región, no sirvieron mucho a la hora de enfrentarse al actor al que menos tenían que haberse enfrentado, el propio estado colombiano que con una mano reconocía la diversidad cultural y con la otra iba negando este reconocimiento dejando entrar petroleras, batallones y fumigando glifosato en pleno territorio indígena. Resulta absurdo pensarlo pero es en efecto en el resguardo cofán de Santa Rosa del Guamuez que se hace evidente que el principal actor que atentaba contra la propiedad territorial indígena, era el propio estado colombiano.

El ingreso de las petroleras sería la primera violación a los derechos territoriales indígenas del pueblo cofán en su reserva, pues a pesar de la constitución de la misma, nunca se hizo ningún tipo de reparación por el daño permanente que causó la petrolera en la transformación radical del ecosistema y de la vida en la región. El segundo atentado contra este derecho territorial sería sin duda el establecimiento del batallón adentro de los límites de la reserva, saltándose indiscriminadamente el derecho a la consulta previa y obviando los reclamos de la comunidad a quien le contaminaron el agua con la alcantarilla de los militares en el Guamuez. El tercero, y uno de los más graves, fue la fumigación con glifosato encima de las casas de la gente, encima del yagé, del colegio, de la cancha de fútbol y del monte que quedaba. El hecho de que no se consiga ya casi chontaduro para el carnaval hoy en día, más de diez años después de la fumigación, habla de las consecuencias permanentes e irreversibles de esta política de muerte del estado colombiano de fumar la vida, la cultura, la salud y el territorio de los pueblos indígenas. Con relación a las fumigaciones y a la implantación del Plan Colombia y sus efectos en el resguardo un antiguo gobernador, que no pondré su nombre por razones de seguridad me diría lo siguiente:

“Una comisión que salía fue a hacer la denuncia. El impacto fue fuerte no así que fue fumiga... o la información que tenían allá antinarcóticos o las fuerzas militares, o bueno el Estado, decían que acá estos lugares estaba declarada como una zona cocalera más que todo, no el resguardo, sino era ya por municipios que venía: Puerto Guzmán, Puerto Asís, Valle del Guamuez, la Hormiga, Orito, más que todo lo tenían así que era una zona industrial, que no era sino coca. Y para acabar de completar que era zona roja, guerrilla, que por esa razón tomaban la determinación [...] no fue únicamente el glifosato, la fumiga, la avioneta, eso ya como que estaba aprobado lo del Plan Colombia, el plan... pues un plan... digamos que yo diría no debía llamarse Plan Colombia, sino un plan pues... un plan de violencia, un plan de guerra, un plan de violación de derechos humanos, no sé, pero le pusieron ese nombre. Y eso fue que... cómo le digo... lo que pasa es que nosotros, la gente, la humanidad, es el animalito más duro, más fuerte, porque el plan de esa gente, de los gringos, no sé, no era para acabar la coca nomás era pa que se muera la gente, eso lo tienen visto ya de muchos años que ahí son otros... osea los dueños quieren ser otros, por lo poco que hay acá, que dicen que el agua, que el bosque, los recursos naturales. Entonces pues sí era como estrategia la coca, pero la verdad, la realidad no... va por otro lado la mala intensidad que tienen las multinacionales” (Entrevista Anónima septiembre 2021).

La perspectiva de este gobernador es compartida por varias personas de la comunidad, que el Plan Colombia buscaba el desplazamiento de los Cofanes y dejar el territorio libre para que se asentaran otros. Pero a pesar de las fumigas, de la violencia, del petróleo las familias cofanes de Santa Rosa no se han ido.

Las peleas con el estado se tradujeron en redactar oficios, en donde por medio de instituciones como la Defensoría del Pueblo se alertaba de la situación, se evidenciaban las violaciones a los derechos humanos, se relataban los testimonios de las amenazas territoriales y se recogían las firmas. Los gobernadores viajaban a Bogotá a reunirse con políticos en busca de soluciones. Algunas batallas jurídicas siguen en vilo, como el mejoramiento y saneamiento de hectáreas para ampliación del resguardo que el gobierno prometió en el 73 y que aún no ha cumplido. Esta discusión sigue sobre la mesa, hoy en día con la Agencia Nacional de Tierras (ANT), institución encargada de llevar a cabo lo relacionado con los derechos territoriales en Colombia. La pelea con el batallón continúa, pues aún no se ha encontrado solución a la contaminación que hicieron. La disputa con el relleno sanitario es la más vigente, pues recién

para 2021 se estaba intentando llegar a una negociación, sin embargo, la negociación para la alcaldía consiste en ampliar más celdas para el relleno en el mismo sitio.

La compensación estatal a las afectaciones de la reserva se resume en más promesas que aun no se cumplen. Las mejoras de ampliación para el resguardo no se han adelantado, las regalías de la extracción petrolera no llegan al resguardo y Ecopetrol compensa con apoyar algunos eventos en el resguardo y con los kits escolares.

Actualmente, el resguardo de Santa Rosa no sabe si la solución al relleno sanitario es una compensación en forma de recursos y dejar que se siga utilizando el territorio como relleno sanitario. Aquí, las versiones se chocan. Para algunos la pelea debería darse en cuanto a que no se hizo consulta previa, reclamar recursos en compensación y seguir en lo mismo, para otros, sin embargo, la existencia del relleno es grave para todo el ecosistema y piden que además de la compensación monetaria, el relleno sea trasladado. Aquí, las visiones de la comunidad se enfrentan, los intereses de las familias cambian y los únicos afectados directamente, es decir las familias que viven en las veredas donde caen los lixiviados del relleno sanitario, piden una rápida solución al problema. Las disputas a la fecha continúan, por las mismas afectaciones que hace 10, 15 y hasta 20 años.

4.4. La resistencia indígena y las estrategias organizativas que perviven hasta hoy

Podríamos afirmar que los procesos de resistencia indígena se han consolidado gracias a toda esta disputa legal de reclamos a los distintos actores y por distintos medios. Así, la comunidad ha encontrado estrategias de disputa con los actores en el territorio que han tenido que ser diferentes, algunas más efectivas, más inmediatas, o más claras. La disputa con el estado se ha dado por medio de derechos de petición o alertas de la Defensoría del Pueblo, que más que soluciones ha convocado a nuevos encuentros, nuevos análisis y nuevas promesas incumplidas. A Ecopetrol, con un método que ha resultado eficiente y eficaz que ha sido haciendo paros para no dejarlos ingresar a las baterías petroleras. Así, la comunidad ha encontrado formas distintas de manifestar su rechazo a las problemáticas de su territorio y se han convertido en herramientas de disputa territorial.

Don Hernando me mencionaría que muchas de las disputas terminan en nada, “Todo eso quedó en papel, allá en el tarro de la basura”. Pese a que el reconocimiento existe en la definición de las hectáreas, en el papel, al pasar el tiempo, las problemáticas avanzan y se hacen cada día más complejas. Otro sería el escenario si no hubieran llegado las petroleras, si nunca se hubiera hecho la carretera o si los colonos no hubieran sido desplazados por la violencia en otros departamentos. Otros sería el escenario si esta parte del territorio cofán hubiese quedado en jurisdicción del Ecuador, allá las problemáticas de los pueblos cofanes son otras. Otro sería el escenario, si la coca no pegara tan bien en estas tierras, o no hubiera yacimientos de crudo debajo del suelo cofán. Pero así tocó la historia y así les tocó a los cofanes de Santa Rosa, sacar adelante el resguardo en medio de todo lo que pasaba, seguir defendiendo las pocas hectáreas que les quedaron del territorio ancestral del Apichakw khanke.

Es así que volvemos nuevamente sobre el planteamiento de la autonomía y la autodeterminación, a analizarlo ya no desde la teoría, sino desde la práctica. El ejercicio autonómico que propone el pueblo cofán, basado justamente en estas disputas para permanecer en el territorio, se puede definir en términos de Burguete (2010) dentro del estado. No se habla al interior de Santa Rosa de un ejercicio o siquiera de una necesidad de autonomía radical, no se pretende salirse del estado, sino que se pone de manifiesto que se pertenece a este, y que en tanto es así, el estado debe responder en el territorio Cofán como lo hace en otros territorios, prestando servicios básicos, garantizando la propiedad y el respeto al territorio. Uno de los ejemplos más emblemáticos para el caso de Santa Rosa es el de la Institución Etnoeducativa y Multicultural de Santa Rosa del Guamuez.

Santa Rosa del Guamuez cuenta actualmente con este colegio donde hay primaria y bachillerato. En él, jóvenes del resguardo puedan graduarse del colegio sin necesidad de desplazarse fuera del resguardo, es uno de los logros más relevantes de la organización comunitaria de Santa Rosa. Este internado, representa la lucha ganada del resguardo con el estado, que había sustraído la plaza, es decir habían quitado la docente de la escuelita hacia finales de los noventa puesto que “no habían suficientes niños”. Fue la gestión comunitaria en cabeza de Don Enrique, quien era para entonces el gobernador, que se logró que el estado reconociera la necesidad del colegio, y es la razón de la existencia de este actualmente. Además de ser un internado, el componente de la educación propia ha sido esencial para la educación de generaciones de cofanes más jóvenes. Clases como lengua Cofán, espiritualidad

y actividades como tomas de yagé y ortigadas cuando hay un mal comportamiento, logran mantener vivas las tradiciones en los más jóvenes que están expuestos a otras dinámicas, y para quienes el aprendizaje dentro del contexto educativo hace parte de su formación, además, que este sea con enfoque étnico tiene un impacto positivo. El colegio también representa la realidad de Santa Rosa y del territorio, pues claramente ha servido como colegio no solo a los cofanes, sino que también asisten chicos y chicas no indígenas, afros y migrantes. El colegio ha solventado una de las necesidades más importantes de la región, el acceso a la educación de niños, niñas y adolescentes, en donde además de lengua Cofán aprenden también inglés y Embera.

Es así, que la comunidad ejerce resistencia en el territorio al no desplazarse y al lograr establecer herramientas que a largo plazo permitan el sostenimiento de su cultura, y por tanto de su autonomía. No es pues, una postura radical de romper relaciones con el gobierno, sino mas bien de tejerlas de formas que no habían sucedido en el Putumayo. Recordemos que más que el estado “no estuviera” tenía una presencia diferenciada en el territorio, enfocada en lo militarista o extractivista, y lo que se exige por parte de las comunidades es un compromiso a nivel social. La resistencia indígena se basa en un ejercicio de exigencia de que el estado nación cumpla con lo que dice la ley y reconozca verdaderamente a los pueblos indígenas. Que el reconocimiento de la diversidad cultural tenga un impacto real en las condiciones materiales del territorio indígena.

Ahora bien, en cuanto al derecho a la autodeterminación, este se ha visto afectado en la medida en que el pueblo ha sido sometido a un despojo territorial como parte de las estrategias de gobierno y soberanía del estado colombiano, que han afectado radicalmente la vida y el entorno tradicional cofán. Afectaciones territoriales como el ingreso de las petroleras, o de los grupos armados, han condicionado la autodeterminación a los límites del resguardo, pues ya ni los de la reserva han podido ser defendidos. Así, por más que la legislación del 91 contemple un derecho a la autonomía y autodeterminación, esta se ve afectada principalmente en la medida en que los territorios son intervenidos. De nada sirve que la legislación permita que se mantenga la cultura, cuando ya el monte no existe, las plantas medicinales escasean, los animales que se comían ya no andan por el territorio, y las prácticas culturales como la construcción de canoas, o hasta las mismas tomas de yagé, se vean afectadas por la drástica transformación del territorio. Si bien actualmente la comunidad de Santa Rosa, así como de los resguardos cofanes del Putumayo, cuentan con estrategias de

lucha y organizativas, estas tienen que enmarcarse en otras figuras territoriales, para así poder garantizar un poco su autonomía y autodeterminación.

Es así que entre las iniciativas que han permitido a la cultura y la tradición cofán permanecer y reproducirse se encuentran los procesos como Asociación de Mujeres Indígenas (ASOMI) o el llevado a cabo con el Santuario de Flora y Plantas Medicinales Orito Ingi Ande (SFPMOIA). ASOMI, es una iniciativa financiada por la ONG Amazon Conservation Team (ACT) que ha promovido que las abuelas cofanas y sus seguidoras tuvieran sus *nasipas*, huertas medicinales, donde tenían ejemplares de cada planta de uso medicinal. La escasez de plantas medicinales en el monte se había dado por la transformación del territorio por lo que tocaba mandarlas a traer cada vez de más lejos, de donde todavía había monte y de donde nunca se hicieron las fumigaciones de glifosato.

La estrategia de ASOMI se ha centrado en mantener vivas estas huertas medicinales, que si bien no existían en la tradición cofán pues no había necesidad de tener huertas de plantas ya que crecían de manera natural, si han generado una nueva dinámica para las abuelas y una estrategia para mantener vivo el conocimiento de la flora medicinal por el cual los cofanes son tan ampliamente reconocidos.

Es por esta misma amenaza territorial que transformaba profundamente el monte donde crecía la flora medicinal y el yagé, que la Unión de Médicos Indígenas Yageceros de la Amazonía Colombiana (UMIYAC) promovió la creación de un área protegida nacional que con el apoyo de Parques Nacionales de Colombia (PNN) se convirtiera en un refugio para la flora medicinal y los conocimientos ancestrales asociados a esta. La UMIYAC, fue creada en 1999 como una unión entre autoridades tradicionales y médicos yageceros de los pueblos Siona, Cofán, Inga, Koreguaje y Kamsa Biya.

Fue así que en el 2008 se creó el Santuario de Flora y Plantas Medicinales Orito Ingi Ande (SFPM-OIA), una figura territorial que permitía la protección de la biodiversidad, de la fauna y de la flora medicinal del piedemonte putumayense¹⁹. Una de las varias funciones del santuario ha consistido en realizar recorridos por el área protegida en compañía de sabedoras cofanes para reconocer, inventariar y propagar las plantas medicinales. De acuerdo con el estudio etnobotánico reciente realizado por el biólogo Oscar Jaimes (2019) el número de

¹⁹ Para conocer detalles de la creación del SFPM-OIA y su relación directa con el pueblo Cofán véase Pardo, 2016.

plantas medicinales utilizadas por el pueblo cofán asciende las 209 especies diferentes (Jaimes 2019).

Es así que la creación del santuario funcionó como estrategia para preservar una porción de monte donde se siguieran propagando las plantas medicinales que, por las presiones territoriales y la transformación biológica de los suelos, comenzaban a escasear en los resguardos cofanes.

El resguardo y la reserva indígena, como vemos hasta ahora, nos permite evidenciar cómo la disputa territorial con el estado ha también generado impacto en el proceso organizativo del pueblo Cofán, particularmente de la comunidad de Santa Rosa del Guamuez.

Consideraciones finales

Habiendo revisado el caso concreto de la reserva indígena y del resguardo de Santa Rosa del Guamuez quedan reflexiones importantes para cerrar este apartado. La constitución de ambas figuras jurídico- territoriales representaron una delimitación del territorio indígena en lo que es hoy en día el municipio del Valle del Guamuez, Putumayo. Tristemente en el caso de la reserva indígena dicha delimitación se quedó en el papel, por lo que la figura que terminó representando más fortaleza para la comunidad Cofán fue la del resguardo. Esta delimitación hecha de manera urgente y desesperada ante la invasión colona al territorio Cofán, que además les sustrato hectáreas de territorio indígena, sí resultó útil pues la comunidad ya estaba asentada en esos 5.500m² que conformaron el resguardo, por lo que se hizo más fácil cuidarlos y defenderlos.

El despojo territorial funcionó en esta región desde la denominación de estos territorios por el estado colombiano bajo el concepto de *baldíos de la nación*, espacios vacíos, sin uso y mucho menos sin habitantes. Así, tanto la colonización como el ingreso de las petroleras y carreteras a territorios indígenas, no se tuvo en cuenta sino hasta que la propia movilización indígena tomó fuerza exigiendo que se respetara su territorio. Aún así y pese a la declaración de las hectáreas de reserva indígena y de resguardo por la legislación colombiana, disputa ganada por el pueblo cofán, sería el mismo estado uno de los actores vulneradores de los derechos

territoriales, pues no condenaría ni el accionar de las petroleras, ni consultaría por la construcción del propio batallón o del relleno sanitario ubicados en territorio indígena. Mucho menos le importaría fumigar hasta las casas de yagé.

Por las condiciones sociales y de alto conflicto armado que se relataron, las acciones en cuanto a la autonomía y la autodeterminación de la comunidad de Santa Rosa tuvieron que ser diferenciadas de acuerdo al actor social con el que se estaban enfrentando. Con los actores armados ilegales fue la organización comunitaria la que estableció el límite y el accionar de estos dentro del territorio. Cosa que, irónicamente, no ha podido nunca hacer el estado, o tal vez no le ha interesado. La ley, el resguardo y sus linderos sirvieron a los cofanes en esta interlocución con los armados ilegales. Por el contrario, con el estado fue distinto. La autonomía, que supuestamente ya era reconocida en pro de la diversidad, fue pisoteada en varias ocasiones, ni siquiera sirvió el 169 de la OIT porque hubo proyectos que nunca contaron con consulta previa, con el estado tocó disputarse aferrándose al mismo incumplimiento de este a la constitución, haciéndole ver su contradicción constante: otorgando territorios indígenas y pozos petroleros a la vez en un mismo territorio.

De esta manera, la comunidad de Santa Rosa fortaleció su proceso comunitario, el rol del gobernador, ejercido por distintos miembros de la comunidad a lo largo del tiempo y el apoyo de la comunidad en el ejercicio de cada gobierno, estuvo determinado por los cambios y transformaciones que vivía el territorio. Así, los gobernadores tuvieron que hacer frente, una a una, a las problemáticas sociales y territoriales que surgían en el departamento del Putumayo. Aún hoy en día lo hacen, la experiencia les permite saber cómo manejar a cada actor, establecer distintas estrategias de diálogo y de negociación con cada uno.

Al país, y más exactamente a una clase media-alta, primordialmente urbana y desconectada de la vida social en Colombia, le sigue sorprendiendo que la gente en el campo comparta la vida con los actores armados. Mientras se redactaba este capítulo, 11 personas fueron baleadas en una vereda en Puerto Leguizamó, municipio más abajo de la zona petrolera que aquí hemos abordado, pero que pertenece también al departamento del Putumayo. Fueron asesinados por el ejército colombiano y fueron pasados como guerrilleros muertos en una operación, cuando la operación no fue más que una farsa y los falsos combatientes eran campesinos e indígenas, muchos de estos cultivadores de coca, que estaban realizando un bazar para recoger fondos y poner una placahuella, un pedazo de carretera en la vereda allá donde el gobierno jamás ha

dado un bulto de cemento para construir nada. La clase media Colombiana salto a decir que no eran más que cocaleros, que hasta guerrilleros serían, que qué es eso de vivir por allá en el monte y hablar con los actores armados, que son cómplices, que se merecen que los den de baja.

Habiendo intentado desmenuzar el contexto de alta complejidad de una porción del Putumayo es evidente que se está lejos de entender completamente cómo funciona la vida cotidiana cuando se vive en medio del conflicto, cómo la negociación es en muchas ocasiones la garantía de la vida y del no desplazamiento. Y en Santa Rosa sí que aprendieron a negociar, a poner límites y condiciones.

La búsqueda de autonomía para la comunidad Cofán no parte de generar una vida aislada del estado nación, hoy en día y al ser Santa Rosa tan cercana al casco urbano de La Hormiga, tiene una relación muy cercana con las dinámicas económicas de allí y no se piensa, o al menos jamás yo he escuchado, que exista como un proyecto comunitario aislarse de esto. Muchos jóvenes salen del bachillerato y buscan acceder la educación universitaria en departamentos cercanos al Putumayo. La autodeterminación, sin embargo, existe en la medida en que hay un interés de la comunidad de actuar de acuerdo a su organización propia y en cabeza del gobernador, con el apoyo comunitario, para tomar decisiones colectivas sobre lo que ocurre en el territorio y enfrentar en colectivo las problemáticas, afectaciones, proyectos y demás. Así mismo, analizar cuáles son las posibles soluciones, salidas o posturas frente a estos. Por supuesto que la organización comunitaria se caracteriza por ser compleja, no siempre toda la comunidad está de acuerdo, pero de esta manera se ha venido trabajando y se seguirá haciendo y la resistencia indígena se soporta en esto, en el seguir accionando como sujeto colectivo, frente a una sociedad que poco o nada entiende de colectividad. En Santa Rosa lo saben, que son más fuertes cuando están trabajando en colectivo. Cuando los cofanes se organizan se apoyan entre resguardos, y más aún cuando se apoyan como pueblos indígenas, los resultados de sus demandas difícilmente serán ignorados, acallados, o vencidos. Sin embargo, queda en evidencia que el estado y su legislación es difícilmente un aliado a la hora de confrontar las problemáticas territoriales de los resguardos indígenas.

Conclusiones

Esta investigación evidenció las tensiones y el conflicto entre la comunidad Cofán de Santa Rosa del Guamuez y el estado colombiano, poniendo de manifiesto que el valor de autodeterminación de este pueblo indígena iba en contravía de la política neoliberal y multiculturalista del país con su cambio de paradigma constitucional con la Constitución política de 1991. Partí de la siguiente pregunta:

¿Cómo la declaratoria de la reserva Cofán de Santa Rosa del Guamuez evidencia la tensión y el conflicto entre la comunidad Cofán y el Estado Colombiano, así como la contradicción entre el valor de autodeterminación y la política neoliberal y multiculturalista del estado?

A lo largo de los capítulos se evidenció por medio de una aproximación etnográfica algunas de las limitaciones de la implementación de políticas multiculturales de reconocimiento de la diversidad y cómo estas entran en tensión con políticas de desarrollo económico que se instalan en las regiones configurando realidades socioterritoriales de escenarios como el Putumayo. El ejercicio etnográfico permitió también esclarecer cómo se percibe la autonomía y autodeterminación indígena dentro de la comunidad Cofán ha funcionado para establecer estrategias para luchar por su territorio amenazado.

El primer capítulo buscó demostrar cómo el estado multicultural y neoliberal se implementa por medio de una estrategia legal que busca asegurar por medio de otorgar derechos territoriales a los pueblos indígenas una forma de administrar la diversidad y los territorios. En la revisión de la evolución de las políticas asimilacionistas a las multiculturales y en la forma en como se han establecido en el territorio, se plantea que existe una necesidad de un compromiso estatal que vaya más allá de la titulación de resguardos o reservas, pues la simple titulación sin un impacto que se vea reflejado en los planes de desarrollo nacionales y municipales, no puede convertirse en la única garantía que ofrece el estado colombiano para garantizar el derecho a la libre determinación y autonomía de los pueblos indígenas.

En el segundo capítulo se revisó la cronología de la titulación de tierras para comprender que las lógicas coloniales de dominación del territorio, y de los pueblos indígenas, son similares a las estrategias actuales que promueve el multiculturalismo neoliberal. Una revisión de los

procesos de colonización del Putumayo hace evidente que existe una dinámica sistemática de colonización que tiene raíces en las formas coloniales de apropiación y despojo territorial.

En el tercer capítulo se abordó la perspectiva Cofán del territorio. Desde la territorialidad de este grupo indígena, que difiere de las formas occidentales de comprender este lugar, se ahondó en cómo el estado se ha encargado de priorizar otras visiones sobre el territorio, que contradicen su llamada defensa y valorización de la diferencia cultural del país. Desde el ejercicio etnográfico se buscó narrar la historia de un territorio con sus propios ancestros, sus propias historias que difieren de la idea de baldíos vacíos y en su lugar cuentan la vida culturalmente rica de la etnia Cofán. En este capítulo se buscó contar la historia desde el mismo territorio, recogiendo las voces de abuelos y abuelas, autoridades tradicionales y algunos gobernadores, para que compusieran una línea de tiempo que narra desde adentro como fue la llegada de los kukamas a la región y qué implicaciones tuvo en la vida y en el territorio Cofán.

Finalmente, en el cuarto y último capítulo se expuso cómo el establecimiento de la Reserva Indígena Cofán de Santa Rosa del Guamuez y del resguardo indígena de Santa Rosa del Guamuez evidencia las relaciones entre el estado y los pueblos indígenas, cómo se ha desplazado a la comunidad, cómo se ha ejercido control territorial y cuáles han sido las formas desde la resistencia a la autodeterminación indígena desde el pueblo Cofán. Habiendo expuesto en los anteriores capítulos el contexto histórico, cultural y estatal de esta pequeña región examinada, proseguimos a dar algunas claridades que permitan, hasta cierto punto, dar respuesta a la pregunta.

A lo largo del abordaje del caso Cofán y en concreto de la reserva indígena y el resguardo de Santa Rosa del Guamuez se evidenció cómo los derechos culturales reconocidos en la constitución de 1991 constituyen una transición de un paradigma asimilacionista a uno multicultural, en la relación del estado con los pueblos indígenas, que ha su vez, ha entrado en tensión con las dinámicas de establecimiento del neoliberalismo y sus políticas desarrollistas en el país desde entonces.

Esta tensión y este conflicto se centra principalmente en la tenencia y uso de la tierra. Así, la narrativa del estado nación sobre la existencia de territorios baldíos, permitió la priorización de estos lugares como frentes de colonización o como espacios propicios para el desarrollo de

las economías extractivas. Este sería el caso del Putumayo, a donde las petroleras ingresaron antes que muchas instituciones estatales. El accionar del estado estuvo determinado allí por la concesión de estos territorios como territorios como espacios de exploración y explotación de hidrocarburos, e implicó una protección militar que se necesitaba para cuidar la inversión petrolera, una de las más relevantes dentro de la economía nacional. Es así que, independientemente de los reconocimientos de los derechos culturales, del derecho a la identidad y al territorio como esenciales para la vida en colectivo de los pueblos indígenas, se evidencia que se ha priorizado la narrativa del desarrollo sobre los derechos culturales de los pueblos indígenas. El estado no intervino en el establecimiento petrolero en la región y no defendió las demandas indígenas sobre la colonización y despojo territorial. Las razones de esta inacción estatal quedan aún por analizar, pues habría que concentrarse específicamente en la política interna posterior a la Constitución del 91, al alcance de el cambio del paradigma en la arena política nacional y a los contextos históricos de dicho momento en el país, temas que excedían este trabajo pero que ojalá puedan ser profundizados más adelante.

Sin embargo, lo que sí pudo evidenciarse con este trabajo es que las concesiones de tierras que tienen las petroleras en el territorio son respaldadas por el estado colombiano más que los límites y linderos de las figuras de reserva y resguardo indígena. Los pozos petroleros son cuidados al punto de establecer batallones militares que vigilen que estos no sean afectados de ninguna manera por el conflicto armado interno, cosa que por supuesto no ocurre cuando la comunidad cofán denuncia la invasión de la reserva, dichos límites territoriales e intereses colectivos, no son respaldados de ninguna forma por el estado colombiano.

Así, el planteamiento de Araceli Burguete (2010) sobre el multiculturalismo neoliberal resulta pertinente para analizar el contexto colombiano desde las luces del caso expuesto. La transición de paradigma estatal ha terminado en la implementación de políticas multiculturales y neoliberales, en donde no se ha transformado ni cuestionado radicalmente el status quo del estado, sino que, centrándonos en los derechos territoriales indígenas, la creación de figuras territoriales adjudicadas a los pueblos indígenas lo que ha permitido es una mejor y más correcta administración de la diferencia en el país. Figuras territoriales como la reserva y el resguardo indígena que desde el multiculturalismo se presentan como un reconocimiento del derecho a la tierra de los pueblos indígenas, resultan ser a su vez una herramienta de apropiación del territorio, delimitando el accionar de los pueblos indígenas, mientras que afuera de los linderos de los resguardos o reservas indígenas impera un modelo

económico neoliberal en donde se priorizan los intereses extractivos por encima de todo lo demás.

Si bien el reconocimiento legal por parte del INCORA de las 3.750ha de la reserva indígena de Santa Rosa del Guamuez fue un hito que marcó una victoria en la lucha política de las comunidades por el reconocimiento de estos territorios no como baldíos, sino como ancestrales e indígenas, el reconocimiento del área de resguardo fue diferente.

En primer lugar, porque a pesar de haber sido un hito, los límites de la reserva indígena de poco sirvieron para frenar la invasión colona, de petroleras y de actores armados en el territorio, y se convirtieron en líneas invisibles de las cuales nadie, incluso hoy en día, tenía conocimiento aparte de la comunidad cofán del Putumayo. La delimitación del área de las tres reservas indígenas excede los límites establecidos del municipio del Valle del Guamuez, creado más de diez años después de la constitución de las reservas indígenas. Sin embargo, la delimitación territorial que se ha establecido en el territorio después de 1991 con la creación de los departamentos y municipios, poco tuvo en cuenta las áreas de reserva indígena, por lo que se hace evidente que, pese a que dichas figuras territoriales se traslapan, la figura de la reserva indígena es prácticamente irrelevante a la organización política departamental y municipal.

Ahora bien, para el caso del resguardo Cofán de Santa Rosa del Guamuez se hace evidente que el reconocimiento del área tan reducida de resguardo (recordemos que pasó de 3.750ha de reserva a 756ha de resguardo) evidenció ya no un proceso de reconocimiento, como lo fue en su momento el alinderamiento de la reserva, sino que resultó ser una delimitación vaga, en tanto que determinó la agencia de la comunidad Cofán sobre un territorio que ya estaba en su poder. Este reconocimiento del resguardo, si bien en términos prácticos ha sido más fácil de manejar para la comunidad y por supuesto ha permitido la permanencia de la vida y cultura de este pueblo, limitó las aspiraciones territoriales de la comunidad de Santa Rosa del Guamuez, pues no se ha podido ampliar este resguardo y la invasión de la reserva indígena no ha podido ser resarcida, pese a que consta dentro del documento de creación del resguardo un compromiso por “sanear” y ampliar el resguardo a las mismas hectáreas de la reserva indígena. Las palabras de don Enrique Puerres dejan entrever que esta problemática, asociada a la tenencia de la tierra y a un reconocimiento legal que no funcionó, son evidentes para la comunidad de Santa Rosa.

“Digamos siempre pues lo que se entiende y uno no desconoce de que el problema de la tierra es un problema serio, un problema complicado más que todo cuando se trata de una población indígena. Mire que no tener la tierra es un grave problema porque a veces la población va aumentando y la tierra no estira, pero pues... osea el estado según parece que también es estratégico, le dice, te entrego este papel de reserva pero no es algo legal que la comunidad puede tener para que le respete. Por esa razón le da pie a los colonos para que pues se entren, invadan, y por ser pocas familias en ese tiempo, pues claro, entraron, era difícil estar cuidando. Que tres mil no es mucha tierra, pero pues si hay un área que... de todas maneras se dio la invasión y eso acá ya lleva un tiempo” (Entrevista Enrique Puerres septiembre 2021)

Así, ni la delimitación de un territorio como reserva indígena y después como resguardo indígena sirvió realmente para garantizar el derecho al territorio de los pueblos indígenas, tal y como pregonaba el reconocimiento a la diversidad cultural adoptado con la constitución de 1991. Las dinámicas sociales, económicas y de conflicto armado de la región determinaron unos patrones de asentamiento y colonización del que dichas figuras fueron directamente afectadas. El rol de la figura de resguardo ha sido, sin embargo, más efectivo y útil para la comunidad de Santa Rosa, pues este sí ha cumplido un papel relevante a la hora de la confrontación de la comunidad cofán contra los abusos cometidos tanto por las petroleras, los actores armados y hasta por el mismo estado colombiano. Esta designación del resguardo ha sido una herramienta útil en cuando a la lucha legal de la comunidad de Santa Rosa para disputar sus derechos territoriales y culturales.

Sin embargo, tanto el resguardo como la reserva trazaron unas líneas invisibles para los armados, los colonos y los ingenieros petroleros, la transformación del territorio fue radical, y con esta, se marcaría una imposibilidad de recuperar no solo un territorio, sino un estilo de vida que había allí.

De esta manera la definición de territorios titulados a favor de las comunidades indígenas se quedó como una política de un multiculturalismo neoliberal, reconocer los pueblos y sus derechos, pero sin transformar las políticas económicas que tuvieron repercusión directa en la transformación de estos baldíos en territorios priorizados para el establecimiento de la economía petrolera del país. Esto sin hablar de la configuración de este territorio como un enclave cocalero, donde dicha economía también ha determinado políticas estatales que

también han afectado a las comunidades, como al mismo territorio, como lo fue la implementación del Plan Colombia y de las fumigaciones con glifosato.

La estrategia legal-territorial implementada por el estado en el departamento del Putumayo, es decir las lógicas bajo las cuales se ha buscado dominar este territorio y se ha establecido un despojo territorial sistemático, pese a que son similares a las de tiempos coloniales, se han transformado. En este sentido, el establecimiento de un estado multicultural no cambió el hecho de que el estado colombiano seguía siendo el único poseedor válido del territorio, quien lo moldeó de acuerdo a su propia narrativa tanto simbólica (baldíos, salvaje, vacío), como material (Putumayo como sinónimo de riqueza en hidrocarburos) con unas políticas extractivistas que ponen en riesgo siempre a la comunidad indígena y limitan su accionar a una porción cada vez más pequeña de tierra.

La implantación de la narrativa simbólica del estado nacional sobre lo que es territorio ancestral cofán eliminó de la historia oficial del departamento las selvas llenas de sentido y de significado, llenas de ancestros cofanes, abuelas de kusma, collar y coronas, de yagé y plantas medicinales, de kukos, jaguares y malaires. Cada nueva narrativa que se ha creado en la región a recogido más la perspectiva nacional, de baldío, zona roja y de álgido conflicto, peligrosa, selva inhóspita e indomable, pero poco se ha abordado de la perspectiva Cofán, de la historia Cofán, de cómo se ha transformado la narrativa ancestral. Es por esto que este trabajo buscó dar algunas luces sobre una perspectiva que aún esta viva y que aún dota de sentido este territorio, pese a lo mucho que este se ha transformado.

La autonomía y la autodeterminación más que como los valores reconocidos en el estado colombiano multicultural, se han expresado al interior de la comunidad indígena de Santa Rosa por medio de su resistencia territorial de defensa de su resguardo y de su reserva indígena. La autonomía, en palabra de mayores y autoridades indígenas a lo largo de las entrevistas, fue descrita como la capacidad de la comunidad de funcionar sin necesidad de un tutelaje externo, situación que fue forzosamente aprendida cuando no solo existió la figura del estado colombiano para controlar y determinar lo que sucedía en el territorio, sino que, a causa de las dinámicas del conflicto armado y del narcotráfico en la región, los cofanes tuvieron que enfrentarse a distintos grupos que funcionaban como state-like actors (Tate 2015). Todos estos actores intentaron incidir en los procesos organizativos, en la toma de decisiones y en las relaciones comunitarias dentro del resguardo, y fue frente a estos que la

comunidad, encabezada por la figura del gobernador, ejerció su derecho al territorio, defendiendo los límites de su resguardo y en varias ocasiones hasta capacitando a los actores armados en política indígena. La autodeterminación y la autonomía tomaron fuerza al interior de la comunidad en la medida en que permitieron que las comunidades se alejaran de las dinámicas territoriales circunscribiéndose en el territorio de resguardo, que se volvió refugio en medio de la guerra que azotó y que sigue azotando al departamento del Putumayo.

La resistencia indígena es y ha sido la razón por la cual el pueblo Cofán de Santa Rosa, como de otros resguardos Cofanes, no se ha desplazado de su territorio. No ha sido la titulación de tierras per se, no ha sido el reconocimiento a la diversidad cultural, ha sido la tenacidad de la comunidad indígena que aún teniendo que confrontar hombres armados de distintas ideologías ha logrado mantenerse firme en su territorio. No en vano es aquí en el cementerio de Santa Rosa que están enterrados sus ancestros, abuelas y abuelos que han retornado a la madre y que hoy acompañan las tomas de remedio en la casa de yagé cuando su sabiduría es convocada.

El chontaduro ya no crece, pero ahora se hace guarapo; que las plantas medicinales ya no son tan fáciles de conseguir de forma silvestre, entonces ahora se cultivan en huertas, organizadas por las abuelas y sus seguidoras en programas para mantener vivo el conocimiento; que se acabaron los grandes árboles de donde se obtenían maderas y materias primas, entonces se inician procesos de cultivo de achapo para sacar shampoo a la venta de ingredientes naturales. A todo obstáculo la comunidad de Santa Rosa ha encontrado la respuesta, la solución, la contra. El yagé acompaña siempre los procesos de los abuelos, de los jóvenes, de los taitas, de las niñas y los niños, la cultura, la tradición, la sabiduría y el conocimiento del territorio pervive, pese a todo.

Ahora bien, se hace evidente que falta explorar más el concepto de autodeterminación indígena. Si bien se hicieron avances a lo largo del trabajo de campo y de las entrevistas sobre las nociones que se tienen en cuanto a estos conceptos: *autonomía* y *autodeterminación*, desde la perspectiva Cofán, vale la pena resaltar que si bien se parte de entender esta resiliencia y esta resistencia de permanencia en su territorio como una muestra de autonomía, esta también se ha manejado desde un discurso que es funcional a las formas organizativas de los resguardos indígenas frente al estado nacional. Para este caso cofán, no existe ni se hizo evidente que haya un interés de autonomía fuera del estado, las dinámicas de este, de la

sociedad mayoritaria, la implantación de la economía capitalista pese a ser reciente se encuentra ya muy profunda dentro de las dinámicas de la comunidad y del resguardo de Santa Rosa. La convivencia constante con economías como la de la coca, contrario a haber generado un rechazo a esta, se ha incorporado como otra forma de inserción a la economía local y global. Los resguardos indígenas tienen la supuesta ventaja de que los erradicadores manuales de los cultivos de coca, una de las estrategias estatales de erradicación de estos cultivos, no pueden ingresar a los territorios indígenas, es así que esta figura territorial se ha convertido también en una garantía para que no se erradique manualmente la coca dentro de los resguardos indígenas. Sin embargo, esto no aplica para las fumigaciones aéreas, tema que está siendo nuevamente debatido por el gobierno, pues se sigue pensando, pese a todas las evidencias contrarias, que acabar con los cultivos de coca tiene algún tipo de impacto en el narcotráfico de la región.

Es por esto que dar luces sobre la autodeterminación y autonomía queda un poco corto a la hora de dimensionar la complejidad de lo que esto significa. Sin duda, la lucha por la plaza del colegio con enfoque de educación propia, es una de las luchas comunitarias que se han establecido desde la autonomía en Santa Rosa. Una autonomía que no parece querer alejarse de un estado nacional, sino más bien vincularse a este de la mejor manera. Hoy en día, una de las luchas sociales del Putumayo tiene que ver con la exigencia de creación de una universidad pública, pues los jóvenes del departamento siempre deben trasladarse fuera de este para continuar sus estudios, la lucha hoy de la educación para el putumayo sienta las bases en la importancia de la educación superior pública y de calidad para el departamento. Esto, sin duda, es un interés dentro de Santa Rosa, donde varios de los jóvenes han tenido que migrar para continuar sus estudios superiores.

Es por esto que, si bien se logra dar luces en este caso concreto sobre la tensión y el conflicto entre la relación del estado y la comunidad de Santa Rosa, queda faltando ahondar más profundamente en cómo se representa el valor de autodeterminación desde la comunidad Cofán. El ejercicio de organización comunitaria y del interés de defender el territorio y a las familias indígenas, demuestra un poco como se comprende este valor desde la pertenencia étnica como cofanes y como familias. Sin embargo, es evidente que muchas de las voces que utilizan el concepto de la autonomía y la autodeterminación corresponden a líderes sociales, líderes y lideresas que tienen un conocimiento político de la situación de los pueblos

indígenas, y por tanto conocen la constitución y los fallos a favor de los pueblos indígenas, es por esto que manejan este discurso legal para posicionar sus luchas con el estado nación.

La autonomía para este caso está estrechamente ligada a la lucha por la tierra y en este sentido puede ser comprendida como una autonomía territorial indígena. La lucha por la tierra, representa per se la lucha por la autonomía, pues es dentro de los límites que tienen estas figuras territoriales como los resguardos o reservas que se puede ejercer este derecho a la libre determinación. Han sido en los territorios de resguardo donde finalmente ha permanecido la vida y la cultura Cofán, una circunscripción jurídica, geográfica y simbólica del universo de sentido sobre el territorio, que fuera de los límites del resguardo tanto se ha transformado. Así, la cuestión de la autonomía, no puede separarse de la lucha por la tierra, pero tampoco puede separarse de la implementación del multiculturalismo en el país, y su otra cara, el desarrollo y solidificación del neoliberalismo económico en Colombia.

Seguir aproximándonos a la tierra indígena, desde contextos locales y regionales, nos dará luces sobre lo que la periferia puede enseñar sobre el establecimiento del estado como proyecto político de soberanía y como proyecto económico de desarrollo.

Referencias

- Burguete Cal y Mayor, Araceli. 2008. Gobernar en la diversidad en tiempos de multiculturalismo en América Latina. En: Gobernar (en) la diversidad: Experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, México. 15-64p.
- Burguete Cal y Mayor, Araceli. 2010. "Autonomía: la emergencia de un nuevo paradigma en las luchas por la descolonización en América Latina." En *La autonomía a debate: autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*, editado por FLACSO, 63-94. Quito, Ecuador: FLACSO.
- Cancimance, Andrés. 2011. "Memorias en silencio: la masacre en el tigre, Putumayo. reconstrucción de memoria histórica en Colombia". FLACSO. Cicus.
- CNRR. 2011. La masacre de El Tigre, Putumayo. Un silencio que encontró su voz Colombia. Congreso de la República. 1890. Ley 89 de 1890, Por la cual se determina la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada. Aprobada el 20 de mayo de 1890.
- Coronil, Fernando. 2002. "*El Estado mágico. Naturaleza, dinero y modernidad en Venezuela*". Capítulo 6: pp. 265-320. Caracas: Nueva Sociedad.
- Cruz, Edwin. 2013. Estado plurinacional, interculturalidad y autonomía indígena: Una reflexión sobre los casos de Bolivia y Ecuador. En *Revista VIA IURIS*, núm. 14, enero-junio, 2013, pp. 55-71. Fundación Universitaria Los Libertadores, Bogotá, Colombia

- Cuchumbé, Nelson. 2012. Apertura constitucional de 1991, diversidad étnica y cultural y ordenamiento político: aproximación filosófica política. Universidad del Valle, Cali, Colombia.
- Daas, Veena y Deborah Poole. 2008. “El estado y sus márgenes. Etnografías comparadas”. *Cuadernos de Antropología Social*, no. 27: 19-52.
- DANE. 2019. Pobreza Multidimensional por departamentos 2018. Resultados. Encuesta de Calidad de Vida y Pobreza Multidimensional Departamental 2018. Consultado el 20 de Octubre de 2021 en: https://www.dane.gov.co/files/investigaciones/condiciones_vida/pobreza/2018/presentacion_pobreza_multidimensional_18_departamento.pdf
- DAVIS, Wade, Suescún, Nicolás. 2004. “*El río: exploraciones y descubrimientos en la selva amazónica*”. El Áncora ed.: Fondo de cultura económica.
- Díaz-Polanco, Héctor. 1992. Estudios Sociológicos, Vol. 10, No. 28, Etnicidad y Sus Representaciones: Problemas Teórico-Metodológicos. pp. 77-101
- Díaz-Polanco, Héctor. 1997. *Indigenous peoples in Latin America : the quest for self-determination*. Boulder : Oxford: Westview Press. xiii, 162 p
- Díaz-Polanco, Héctor. 2009. La diversidad cultural y la autonomía en México México, D.F.: Nostra. 92 p.
- Dion, Michelle, y Russler, Catherine. 2008. “Eradication efforts, the state, displacement and poverty: Explaining coca cultivation in Colombia during Plan Colombia”. En *Journal of Latin American Studies*, 399-421.
- Friede, Juan. 1972. La lucha del indio por la tierra. En Ediciones *La Chispa*. Bogotá, Colombia.
- Gaia Amazonas (s.f) ¿Qué es el convenio 169 de la OIT y por qué es tan importante?, acceso el 7 de enero del 2021, https://www.gaiaamazonas.org/noticias/2019-07-25_que-es-el-convenio-169-de-la-oit-y-por-que-es-tan-importante/
- García, Pedro. 2004. “Territorios indígenas: tocando las puertas del derecho”. En *Tierra Adentro*, editado por Alexandre Surrallés y Pedro García Hierro, 260-277. Lima, Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas.
- González, Camilo. 2021. ¿Qué pasa en Putumayo? Audiencia de Contribuciones Para La No Repetición. Bogotá. Consultado el 20 de Octubre de 2021 en: http://www.indepaz.org.co/wp-content/uploads/2021/03/%C2%BFQue%CC%81-pasa-en-Putumayo_-1.pdf
- Gonzales, Miguel. 2010. Autonomías territoriales indígenas y regímenes autonómicos (desde el Estado) en América Latina. En: La autonomía a debate autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales , Quito. 35- 62p.
- Harvey, Penelope. 2005. “The materiality of state-effects: an ethnography of a road in the Peruvian Andes”. En *State formation: anthropological perspectives*. Pp. 123-141. England: Pluto Press.
- Higuera, Diego. 2018. Multiculturalismo y pluralismo en el constitucionalismo colombiano: El caso de la reinterpretación del mito en el diálogo intercultural U’wa. Fundación Universitaria Los Libertadores, Bogotá, Colombia.
- Krupa, Christopher. 2010. “State by Proxy: Privatized Government in the Andes”. *Comparative Studies in Society and History*, 52 (2): 319-350.
- Krupa, Christopher y Nugent, David. 2015. “Off-centered states: rethinking state theory”. En *State theory and Andean politics: new approaches to the study of rule*. Pp. 1-31. Philadelphia, Pennsylvania: University of Pennsylvania Press.
- Kuppe, René. 2010. “Autonomía de los pueblos indígenas – la perspectiva desde

- Kymlicka, Will, and Sarah V. Wayland. Multicultural citizenship: A liberal theory of minority rights." *Canadian Ethnic Studies* 28.2 (1996): 174.
- Levrain, François; Loobuyck, Patrick. 2018. Introduction: mapping the multiculturalism interculturalism debate. *Comparative Migration Studies*. Pp: 6-13
- Londoño, Beatriz. 2002. "La constitución de 1991 y los indígenas". En *Revista Credencial Historia* No. 146. Bogotá, Colombia.
- Mançano, Bernardo. 2013. "Territorios: teoría y disputa por el desarrollo rural". En *Novedades en población, Brasil*, pp. 116-133.
- Martínez Sastre, Javier. 2017. "Fetichismo territorial. Administración de territorio y poblaciones en la amazonía". En *Poderes y personas. Pasado y presente de la administración de poblaciones en América Latina*, editado por Víctor Bretón y María José Vilalta, 233-256. Barcelona: Icaria editorial s.a.
- Martínez, Astrid; Delgado, Martha et al. 2017. "Estudio sobre el impacto de la actividad petrolera en las regiones productoras de Colombia". Consultado el 20 de Octubre de 2021 en: https://www.repository.fedesarrollo.org.co/bitstream/handle/11445/3509/Repor_Martinez_et_al_Proyecciones.pdf?sequence=15&isAllowed=y
- Ministerio del Interior, "Resguardo indígena", Ministerio del Interior Colombia, 10 de abril de 2013, acceso el 7 de enero del 2021, <https://www.mininterior.gov.co/content/resguardo-indigena>
- Morales, Jorge. 1979. "La división de resguardos en Tierradentro, Cauca". Simposio *Manifestaciones culturales de la sociedad colombiana contemporánea*, Universidad Javeriana Facultad de Filosofía y letras, Bogotá, Noviembre. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/univhumanistica/article/view/10424/8579>
- Moreano, Melissa, Francisco Molina y Raymond Bryant. 2017. "Hacia una Ecología Política Global: aportes desde el sur". En *Ecología política latinoamericana pensamiento crítico, diferencia latinoamericana y rearticulación epistémica*. Editado por Héctor Alimonda, Catalina Toro Pérez y Facundo Martín. Buenos Aires: Ciccus.
- Moreno, Hector. 2011. "Estado multicultural y derechos diferenciados en Colombia". *Revista: Criterio Libre Jurídico*. Pp: 9-25
- UNDOC. 2021. "Sistema Integrado de Monitoreo de Cultivos Ilícitos (SIMCI), Monitoreo de territorios afectados por cultivos ilícitos 2020". Bogotá
- Ortiz, Jorgue. 2013. "La identidad cultural de los pueblos indígenas en el marco de la protección de los derechos humanos y los procesos de democratización en Colombia". Universidad Externado de Colombia, Bogotá, Colombia.
- Pardo Castellanos, Laura Daniela. 2016. "El conocimiento está vivo. Cuando las nasipas y el yagé hablan". Tesis de pregrado, Universidad Nacional de Colombia.
- Pineda, Roberto. 2002. "Estado y pueblos indígenas en el siglo XIX". En *Revista Credencial Historia* No. 146. Bogotá, Colombia
- Portafolio. 2014. "El narcotráfico mueve US\$320.000 millones al año". *Revista Portafolio*. <https://www.portafolio.co/internacional/narcotrafico-mueve-us-320-000-millones-ano-54282> (Consultado el 18-05-2020)
- Ramírez, María Clemencia. 2001. "Entre el Estado y la guerrilla: identidad y ciudadanía en el movimiento de los campesinos cocaleros del Putumayo". Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Colciencias.
- Ramírez, María Clemencia. 2015. "The idea of the state in Colombia: an analysis from de periphery". En *State theory and Andean politics: new approaches to the study of rule*. Pp. 35-55. Philadelphia, Pennsylvania: University of Pennsylvania Press

- Semper, Frank. 2006. "Los derechos de los pueblos indígenas en Colombia en la jurisprudencia de la Corte Constitucional". En Anuario de derecho constitucional Latinoamericano 761-778.
- Solarte, Ricardo. 2017. "Putumayo, clave para el futuro petrolero del país". En: Revista Semana. Consultado el 20 de Octubre de 2021 en: <https://www.semana.com/contenidos-editoriales/hidrocarburos-son-el-futuro/articulo/putumayo-clave-para-el-futuro-petrolero-del-pais/590016/>
- Stavenhagen, Rodolfo. 2014. "Derecho internacional y derechos indígenas". En *Antropología jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho*, editado por Esteban Krotz, 171-209. Editorial Anthropos.
- Tate, Winifred. 2015. "The Aspirational State". En *State theory and Andean politics: new approaches to the study of rule*. Pp. 234-253. Philadelphia Pennsylvania: University of Pennsylvania Press
- Trouillot, Michel-Rolph. 2003 [2001]. "La Antropología del estado en la era de la globalización", en *Transformaciones globales: la antropología y el mundo moderno*. Pp. 149-174. Cali: Universidad del Cauca/CESO/ Universidad de los Andes.
- Tubino, Fidel. 2005. "La interculturalidad crítica como proyecto ético-político". En: *Encuentro continental de educadores agustinos*. pp. 24-28. Disponible en: <http://oala.villanova.edu/congresos/educación/lima-ponen-02.html>.
- Turner, Terence. 1993. "Anthropology and Multiculturalism: What Is Anthropology That Multiculturalists Should Be Mindful of It?". En *Cultural Anthropology*, Nov., 1993, Vol. 8, No. 4 (Nov., 1993), pp. 411-429
- Ulloa, Astrid. 2004. "La construcción del nativo ecológico. Instituto Colombiano de Antropología e Historia" En ICANH- COLCIENCIAS, Bogotá, Pp. 364.
- Villoro, Luis. 2014. Multiculturalismo y derecho. En *Antropología jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho*, editado por Esteban Krotz 213-233. Editorial Anthropos.
- Walsh, Catherine et al. 2010. Interculturalidad crítica y educación intercultural. En: *Construyendo interculturalidad crítica*, vol. 75, no 96, p. 167-181.