

Los vínculos perdidos

Conocimientos del pueblo Carijona sobre la naturaleza frente al programa de erradicación de cultivos ilícitos mediante aspersiones aéreas con Glifosato PECIG



Universidad
del Cauca

Nurys Esperanza Silva Cantillo

Universidad del Cauca
Facultad de Ciencias Naturales, Exactas y de la Educación
Doctorado en Etnobiología y Estudios Bioculturales

Popayán 2023

Los vínculos perdidos

Conocimientos del pueblo Carijona sobre la naturaleza frente al programa de erradicación de cultivos ilícitos mediante aspersiones aéreas con Glifosato PECIG

Nurys Esperanza Silva Cantillo



Universidad
del Cauca

Universidad del Cauca
Facultad de Ciencias Naturales, Exactas y de la Educación
Doctorado en Etnobiología y Estudios Bioculturales

Popayán 2023

Los vínculos perdidos

Conocimientos del pueblo Carijona sobre la naturaleza frente al programa de erradicación de cultivos ilícitos mediante aspersiones aéreas con Glifosato PECIG

Nurys Esperanza Silva Cantillo

Tesis para optar al título de:
Doctora en Etnobiología y Estudios Bioculturales

Director
Doctor Carlos Enrique Osorio



Universidad
del Cauca

Universidad del Cauca
Facultad de Ciencias Naturales, Exactas y de la Educación
Doctorado en Etnobiología y Estudios Bioculturales

Popayán 2023

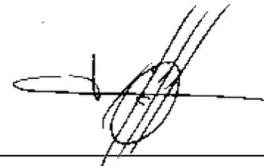
Nota de aceptación



Director
Carlos Enrique Osorio Garcés (Ph.D)



Jurado
Hugo Portela Guarín (Ph.D)



Jurado
Ricardo Reyes Chilpa (Ph.D)

Documento assinado digitalmente
gov.br FLAVIO BEZERRA BARROS
Data: 11/06/2024 23:04:24-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Jurado
Flavio Bezerra Barros (Ph.D)

Noviembre de 2023

La presente Tesis Doctoral ha sido realiza para optar al título de: Doctora en Etnobiología y Estudios Bioculturales de la Universidad del Cauca.

El trabajo de investigación fue posible gracias al apoyo del programa de Becas de Excelencia Doctoral del Bicentenario del Ministerio de Ciencias de Colombia 2020.

Los vínculos perdidos

Conocimientos del pueblo Carijona sobre la naturaleza frente al programa de erradicación de cultivos ilícitos mediante aspersiones aéreas con Glifosato PECIG

Resumen

En los relatos míticos del pueblo Carijona, Tukuchimo son los huevos del colibrí (la luna y el sol), dos hermanos que buscan en la selva los huesos de su padre que ha muerto para unirlos, revivir a su ancestro, sembrarlo en la chagra¹ y darle vida al espíritu de su comunidad. Estos relatos pueden ser interpretados como una metáfora de la búsqueda y el conocimiento de los vínculos perdidos con el territorio que, ante la crisis son también una posibilidad de reconstrucción y continuidad de la vida y la cultura. El relato mítico de Tukuchimó cobra vigencia hoy, cuando la comunidad Carijona, que habita en la ribera del Vaupés (Miraflores Guaviare), busca alternativas para dar continuidad a su forma de vida, ante una larga historia de conflictos socioambientales asociados con las economías extractivas, y más recientemente con la economía ilegal de la coca y el Programa de erradicación de cultivos de uso ilícito con glifosato, en el que se centra este trabajo (Resguardo Indígena de Puerto Nare 2019).

La presente investigación tuvo la finalidad de contribuir en el conocimiento de los efectos bioculturales que tuvo el Programa de erradicación de cultivos ilícitos mediante aspersiones aéreas con glifosato PECIG (1994-2015) sobre el Resguardo del pueblo Carijona de Puerto Nare (Miraflores Guaviare) y aportar en la construcción de alternativas de reparación cultural y el uso sustentable de la biodiversidad.

El proyecto buscó ser un aporte al proceso etnoreparación al pueblo Carijona ordenado por la Sentencia T 080 de 2017 de la Corte Constitucional, relacionada con las afectaciones sobre el ambiente sano, la seguridad alimentaria, la salud y la integridad cultural generadas por el Programa de erradicación de cultivos ilícitos del Estado colombiano.

Para el análisis, esta investigación se basó en el enfoque de la ontología política, que entiende que los conflictos socioambientales no son sólo el resultado de distintas visiones del mismo mundo, sino que el conflicto es el resultado del encuentro y desencuentro de mundos distintos, uno representado por la guerra internacional contra las drogas y el otro representado por el modo de vida local basado en el conocimiento tradicional sobre la selva. El estudio indagó las afectaciones de esta política de aspersiones con Glifosato sobre los vínculos, dinámicas y significados históricos que la

¹ Huerta familiar.

gente Carijona ha construido en su territorio, así como las perspectivas globales de la sobre las afectaciones de este herbicida, altamente utilizado en la agricultura del mundo.

Desde esta perspectiva el estudio propuso el desarrollo del método y las técnicas de la etnografía y la etnoecología como posibilidad de articulación entre la investigación interpretativa y experimental. La investigación buscó aportar a distintos diálogos: entre las ciencias sociales y las ciencias naturales, entre las instituciones del Estado, la comunidad y la academia, y entre el conocimiento de la ciencia occidental y el conocimiento indígena.

Palabras clave: Carijona, efectos del glifosato, señas – indicadores bioculturales, relaciones naturaleza-cultura, Etnoreparación, Sentencia T 080 de 2017 de la Corte Constitucional.

Lost bonds (bones)

Knowledge of the Carijona people about nature facing the program to eradicate illicit crops through aerial spraying with Glyphosate PECIG

In the myths of the Carijona people, Tukuchimo are the eggs of the hummingbird (the moon and the sun), two brothers who search the Amazon forest for the bones of their father who has died. The brothers look for the bones to unite them and revive their ancestor, sow it in the fields and give life to the spirit of their community. These stories can be interpreted as a metaphor for the search and knowledge of the bonds (bones) lost with the territory that, in the face of the crisis, are also a possibility of reconstruction and continuity of life and culture. The myth becomes valid today, when the Carijona community on the banks of the Vaupés River (Miraflores Guaviare), seeks alternatives to continue their way of life, given a long history of socio-environmental conflicts associated with extractive economies, and more recently with the illegal economy of coca and the Program for the eradication of crops for illicit use with glyphosate, on which this work is focused (Resguardo Indígena de Puerto Nare 2019).

The objective of this research was to find out about the biocultural effects of the Program for the eradication of illicit crops through aerial spraying with PECIG glyphosate (1994-2015) on the Reservation of the Carijona people of Puerto Nare (Miraflores Guaviare) and to contribute to the construction of alternatives. of cultural reparation and the sustainable use of biodiversity.

The purpose of the project is to be a contribution to the ethnoreparation process for the Carijona people ordered by Judgment T 080 of 2017 of the Constitutional Court, related to the effects on environment, food security, health and cultural integrity generated by the Program of eradication of illicit crops of the Colombian State.

This research was based on the approach of political ontology, which understands that socio-environmental conflicts are not only the result of different visions of the same world, but also the conflict is the result of the crossing and disagreement of different worlds: one represented by the international war against drugs and the other represented by the local way of life based on traditional knowledge about the Amazon forest. The study investigated the effects of this glyphosate spraying policy on the links, dynamics and historical meanings that the Carijona people have built in their territory, as well as the global perspectives on the effects of this herbicide, highly used in agriculture in the world.

From this perspective, the study proposed the development methods and techniques of ethnography and ethnoecology as a possibility of articulation between interpretative and experimental research. The research sought to contribute to different dialogues: between the social sciences and the natural sciences, between state institutions, the community

and academia, and between the knowledge of western science and indigenous knowledge.

Keywords: Carijona, effects of glyphosate, signs - biocultural indicators, nature-culture relations, Ethnoreparation, Judgment T080 of 2017 of the Constitutional Court.

Agradecimientos al pueblo Carijona de Puerto Nare (Miraflores Guaviare)

A la gente Carijona de Puerto Nare, un pueblo *kurano* -de corazón puro y noble-, agradezco infinitamente su cariño, su confianza y su amistad que supera el alcance de este trabajo. Gracias por abrirme un espacio en sus casas, sus chagras y sus montes para compartir conmigo sus sentimientos y conocimientos sobre el río Vaupés y la selva Amazónica. Gracias por la yuca, la farifia, el casabe, la quiñapira, el pescao moqueado, la carne de monte, el mojoy, el serí, el ají, las arepas, el mingao y el mambe.

Agradezco de manera especial a Martín Narváez y al Capitán Faiber Marín por invitarme a hacer parte del proceso social del Resguardo Indígena de Puerto Nare. A ellos y a todos los integrantes de la Mesa Directiva del Resguardo, a Adelaida Salgado, Gabriel Romero, Jefferson Carijona y Wilmar Ávila por su nobleza, liderazgo, compromiso y lealtad con un territorio que aporta vida a la humanidad. Gracias por sus enseñanzas en el trabajo comunitario, la diplomacia y un sentido de justicia que consiste en dirigir la historia hacia una mayor armonía entre las personas, y entre la gente y la naturaleza.

Infinitas gracias a las mujeres y los hombres que guardan en su sentir, en su memoria y en su cotidianidad el sentido profundo del mundo Carijona. A la señora Anita Benjumea por su ternura, su bondad y cuidado, gracias por llevarme a andar a la selva, gracias por enseñarme a leer en lengua Carijona un poco de la naturaleza y gracias por presentarme a las bambas y a los dueños del Monte. Gracias a don Ernesto Carijona, a quien tengo gran aprecio y profunda admiración por su capacidad de caminar, comprender y enlazar mundos, gracias por compartir conmigo su memoria, sus relatos y experiencias vitales, gracias por su increíble conocimiento sobre los árboles. A Lilia Gómez gracias por su cariño y paciencia al enseñarme la lengua Carijona, por su grandeza ante la historia y su profunda sabiduría sobre los seres de la chagra y el monte. A Efigenia Romero, gracias por su aprecio y cuidado, admiro su gran capacidad de ver el detalle de lo que no es evidente, como el conocimiento profundo sobre los animales más pequeños. Gracias a Campo Elías Miranda por guardar los bailes y la música ritual de su pueblo y su interés por compartirlo con las siguientes generaciones. A Guillermo Narváez por sus increíbles dotes como cazador y su conocimiento profundo sobre el comportamiento de los animales. A la señora Cata Velázquez por su alegría y coraje, a pesar de la dureza de la historia y, por el profundo amor hacia su tierra y al pueblo Carijona. A Gabriel Romero por su liderazgo, por encantar al mundo con los relatos de su pueblo. A Víctor y a Martín Narváez por su gran liderazgo cultural y político, por su búsqueda constante de la armonía entre la gente y la tierra, por su invaluable sentido de la justicia y por velar por la continuidad de la historia y la cultura de la gente Carijona. A Manuel Martínez, por su labor persistente en la chagra y en el monte, y por su capacidad de crear puentes entre generaciones, a María Rodríguez por su trabajo incansable y silencioso y por su

capacidad de guardar en su memoria y en su práctica la riqueza de las trojas. A Mauricio Arbeláez y la señora María, gracias por guardar el conocimiento de cómo curar con las plantas. Gracias infinitas a la señora Nohora Narváez y el señor Álvaro Salgado por enseñarme en la práctica el conocimiento de la naturaleza y el amor y cuidado las semillas, la familia y la propia tierra. A Ofelia y don José Romero, gratitud en su memoria y su gran camino de regreso a las estrellas.

A Mercedes Marín, Alejandro Camacho y Alba Marín gracias por su liderazgo, por su confianza en el camino de la educación. Gracias por enlazar mundos, y por tomar y enseñar lo mejor de cada uno. Gracias por su increíble capacidad de traducción intercultural. A Adelaida y Minelva Salgado, Luz Marina Silva, Camila y Yormary gracias por su complicidad, su alegría contagiosa, gracias por mover el mundo con cada uno de sus pasos. A Gloria, Tatiana, Diana y Yorly de quienes admiro profundamente su disciplina, su capacidad de asombro, y el cuidado y cariño hacia su familia y su comunidad. A Luz Estela, Yadira Romero, José Gabriel Romero, Ribaldo Carijona y Jamiltón Miranda, gracias por ser la fuerza de la juventud que da brillo y renueva la cotidianidad. A Andy Yuely y a Carlos Andrés, gracias por enseñarme a no rendirme.

Rubén Díaz, Ángel Marín, Carlos Ávila y Milciades Marín, gracias por ver las señas en el monte que no son tan evidentes y por llevarnos por caminos seguros.

Martha Marín, Alexander Rodríguez y Yholvy Vélez gracias por compartir la comida, por poner en un plato toda la historia de un pueblo, el amor y diversidad de la selva.

A todos los niños, a los hijos y los nietos por seguir sembrando la vida de la Amazonia y el mundo.

Agradecimientos

Infinita gratitud a mi director Carlos Osorio del Doctorado en Etnobiología y Estudios Bioculturales de la Universidad del Cauca, por sus clases, su excelencia académica y su bondad como ser humano. Gracias por sus aportes en la comprensión cultural de las “señas” de la naturaleza; por sus contribuciones teóricas en el diálogo entre la antropología y las ciencias ambientales, y entre el conocimiento tradicional y el conocimiento de la ciencia moderna. Gracias por confiar en mi trabajo, por su lectura atenta y la precisión de sus orientaciones. Gracias por el respaldo incondicional en los momentos más desafiantes de esta investigación. Sin su apoyo, esta tesis no habría llegado a feliz término.

Gracias a la profesora Olga Lucía Sanabria quien fue directora del programa durante gran parte de mi formación, por su liderazgo y tenacidad en la creación de este Doctorado en la Universidad del Cauca, *Alma Mater* y espacio académico que alimentó y dio sentido vital a este trabajo. Gracias por su apoyo en la comprensión de las dinámicas bioculturales de la selva Amazónica.

Al director del Doctorado en Etnobiología y Estudios Bioculturales, Diego Macías, gracias por la grandeza al conducir y alimentar nuestro programa, que crece como un árbol de madera fina que profundiza sus raíces al mismo tiempo que extiende sus ramas para dar frutos.

A mis profesores del Doctorado, especialmente a Hugo Portela y a Javier Tobar por sus contribuciones en la comprensión de las “señas” de la naturaleza desde la perspectiva del giro ontológico y los modos de vida locales, a Apolinar Figueroa por sus aportes en la comprensión de la epistemología de las Ciencias Naturales, a Néstor Riaño por la profundización y conocimiento detallado de la ecofisiología vegetal. A Ricardo Reyes, Ramón Mariaca y Eduardo Corona por sus aportes teóricos y metodológicos en el campo de la Etnobotánica y Etnozoología. A Esteban Castro por sus contribuciones en el campo de la Ecología Política. A Juan Duschesne por sus apasionantes aportes sobre el Humanismo Ampliado. Gracias a Ricardo Reyes Chilpa y Flavio Bezerra por evaluar mi proyecto de investigación, sus observaciones y aportes fueron muy importantes en la construcción de este trabajo. A todos mis maestros gracias por la excelencia de sus clases y el compromiso con una educación que contribuya al cuidado de la casa común.

A mis compañeros y amigos del Doctorado, agradezco a Dora Troyano por compartir conmigo su profundo conocimiento sobre la coca, gracias por ir desde el Cauca hasta el Guaviare a compartir con la gente Carijona de Puerto Nare su experiencia de trabajo de 20 años para la revalorización de una planta cuyo potencial es ser alimento y medicina para la humanidad, gracias por abrir puentes entre comunidades distantes que han vivido historias cercanas. A Catalina Campo por los diálogos y aportes de su experiencia en torno al peritaje antropológico y la Justicia Indígena, a Johnnatan Riascos por sus propuestas en torno a las Etnografías Bioculturales, a Fabiola González

por sus aportes en el campo de la Etnomicología, a Juan Pablo Paz por su conocimiento en torno al significado cultural del agua y los movimientos sociales, a William Mavisoy por su consejo, y su capacidad de vincular su visión indígena y académica en torno a la naturaleza y el conocimiento situado.

Especial agradecimiento al profesor José Pepe González, quien asesoró mi trabajo durante el periodo de estancia internacional en el Laboratorio de Socio-Ecosistemas, del Doctorado en Ecología de la Universidad Autónoma de Madrid UAM, por su nobleza como persona, su excelencia académica y sus invaluable aportes en la comprensión del sentido profundo de la ecología y las posibilidades de diálogo metodológico entre etnografía y metaanálisis. Gracias también por su dedicación como tutor, su apoyo en la creación de puentes entre distintas perspectivas teóricas. Gracias por la revisión de mis datos y por su contribución en los análisis estadísticos de suelos.

Gracias a Sandra Vilarity, a quien guardo admiración profesional, por enseñarme caminos de vínculo entre la investigación y la intervención social. Gracias por sus consejos en la definición de mi estancia internacional, sin duda me ayudaron a llegar al mejor lugar.

Gracias a todas las personas con quienes tuve la posibilidad de compartir en Madrid. A los investigadores y compañeros del Laboratorio de Socioecosistemas de la UAM, gracias por el valioso espacio de diálogo y enriquecimiento académico, a César López y Violeta Hevia por compartir conmigo herramientas participativas par el análisis de impactos socioambientales, a Marina García-Llorente por sus aportes en el concepto de valores relacionales, a Beatriz Vizuete e Inés Gutiérrez, por sus perspectivas sobre agroecología y género, a Laura por sumar con sus experiencias vitales y su visión política. De manera especial, gracias a Paula Solascasas, compañera de *despacho* (como le dicen allá), quien hizo que no me sintiera tan lejos de casa, gracias por su apoyo y su amistad, por compartir conmigo sus conocimientos sobre ecología humana, sus métodos innovadores y sus herramientas de comunicación gráfica². Gracias también a Ángela Iranzo del Grupo de Estudios Internacionales de la Universidad Autónoma de Madrid, por sus aportes en la aplicación del giro ontológico en las Relaciones Internacionales. Y a Laura Calle de la Maestría en Estudios Contemporáneos sobre América Latina de la Universidad Complutense de Madrid UCM, infinitas gracias por el reencuentro después de tantos años, por invitarme a sus clases y por el espacio de diálogo y el trabajo conjunto sobre los desafíos de los procesos de Consulta Previa y Etnoreparación en Colombia. Gracias a Ramón Bachiller, Ivonne Donado y Maria Victoria Cantillo, por ser mi familia en España, animarme a hacer mi estancia internacional en Madrid y acompañarme a conocer su linda ciudad.

A Camilo Robayo y a David Guerrero del Departamento de Lingüística de la Universidad Nacional de Colombia, con quienes desde 2018 comparto la amistad y el

² Gracias por enseñarme Flourish y Rowgraphs.

trabajo conjunto en el Resguardo Indígena de Puerto Nare, gracias por hacer equipo, por su compañía en los viajes y por sus grandes aportes en la comprensión de la lengua Carijona como camino insustituible para aproximarme a la visión cultural de un pueblo.

A Gloria Rodríguez, de la Defensoría del Pueblo, coordinadora de la Consulta Previa para la Etnoreparación del Pueblo Carijona. Admiro su calidad humana y profesional, y su compromiso para dirigir la reparación del Pueblo Carijona hacia los mejores horizontes. Infinitas gracias por su confianza y por permitirme hacer parte de esta labor.

A Fernando Ruiz y Diego Rodríguez, gracias por su generosidad y gran apoyo en la comprensión del vínculo entre restauración ecológica y cultural, gracias por sus contribuciones desde la ingeniería forestal y la agronomía en el conocimiento de los suelos, los procesos de la sucesión forestal y las dinámicas agroecológicas de la selva húmeda tropical. Fernando, gracias por ser mi maestro de los árboles desde el año 2014 y por el apoyo incondicional. Diego, gracias por la asesoría detallada en la toma de muestras de suelos. Al profesor Gonzalo de las Salas, mil gracias por sus aportes en la comprensión de los procesos químicos y las dinámicas entre los suelos y los bosques.

A Liliana Gracia y Daniel Varela, colegas y amigos del Instituto Colombiano de Antropología e Historia ICANH, gracias por el trabajo conjunto en la construcción de metodologías enfocadas en la búsqueda de vínculos entre la naturaleza y la cultura.

A Marcela Acuña y a Carolina Barbero, gracias por ser mi alegría y mi familia en San José del Guaviare. A Marcela gracias por considerar que mi trabajo podía ser un aporte a la JEP y a la construcción de la justicia de la región. A Carolina gracias por sus aportes en la construcción de metodologías bioculturales participativas.

Gracias a Andrea Rodríguez y a Ana María López, mis amigas, consejeras y hermanas de la vida. Gracias Andrea por compartir conmigo cada una de las noticias que encontraba en prensa relacionadas con mi tema de esta investigación. Gracia a Ana por el café, las salidas de Bogotá y los diálogos sobre el sentido profundo de la naturaleza. A mis amigas, gracias por ser un apoyo en este camino.

Infinitas gracias a mi familia, a mis padres Lucina Cantillo y Facundo Silva y a mis hermanos Diana y Javier, por su respaldo incondicional, su paciencia, su apoyo financiero durante los primeros años de formación doctoral y especialmente durante la Pandemia. Gracias por impulsarme a seguir cuando el camino parecía más difícil y por su amor en este recorrido. Sin ustedes, este trabajo no habría sido posible.

Gracias a la Fundación Tropenbos Colombia, al Resguardo Indígena de Puerto Nare y el proyecto Manekonë Karijona Esemari Tae: vamos al camino de fortalecimiento cultural y territorial del pueblo Carijona del Programa Visión Amazonía, a Camilo Robayo y Fernando Ruiz por concederme el permiso de utilización de la identificación científica de algunas de las muestras vegetales colectadas en el Resguardo que resultan de gran importancia para entender los cambios en el proceso de sucesión ecológica comprometidos en el programa de erradicación de cultivos de coca mediante aspersiones

aéreas con glifosato, cuyos efectos en el territorio indígena son el objeto de análisis de esta investigación.

Gracias al Ministerio de Ciencias por concederme la Beca de Excelencia Doctoral del Bicentenario que ofreció soporte financiero tanto a mi proceso de formación y al desarrollo de esta investigación desde enero de 2020 hasta abril de 2022.

Contenido

Veneno y comida: Introducción	24
Relatos vigentes	26
Afectaciones del pasado para aportar al presente y al futuro: problema de investigación	29
Enfoque y método	31
Las “señas”: un aporte a la perspectiva biocultural sobre las afectaciones	41
Parte 1. La coca como veneno: una ontología de la guerra	48
La planta sagrada	51
La coca y la cocaína	60
Economía ilegal y política de erradicación	65
El PECIG: Programa de erradicación mediante aspersiones aéreas con Glifosato	70
El Glifosato	82
Debates sobre el PECIG	85
Parte 2. El Pueblo Carijona: entre mundos	94
Aportes sobre la demografía Carijona	95
Del Chiribiquete a Puerto Nare: historia y territorio Carijona.....	103
El origen	104
La cauchería	119
La Coca: el robo de la planta y la llegada de la guerra	133
Itu: los vínculos entre la naturaleza y la cultura	142
El cuerpo-árbol, el cuerpo-río	143
Itutari: seres y dueños del monte.....	145
La vida en la chagra, el río y la selva	152
“Esta forma de vivir fue interrumpida debido a las aspersiones”	158
Transformación de las dinámicas sociales y territoriales.....	158
Afectaciones en la Salud	162
El veneno sobre la comida: la interrupción de los vínculos y los ciclos ecológicos	165

Afectaciones sobre agua y sus animales	165
Afectaciones en las chagras: los suelos y los alimentos.....	169
Afectaciones sobre el monte y sus tiempos.....	173
Afectaciones en las plantas y los frutos de la selva.....	176
Interrupción de la sucesión de la chagra, el rastrojo y el monte	177
Afectaciones sobre los animales	180
Afectaciones sobre Itutari: la madre del monte - mundo	194
Conclusión. Etnoreparación: una perspectiva biocultural	198
El concepto de Etnoreparación	198
Despojo tóxico: comprensión de las afectaciones	200
Aportes a los caminos abiertos de la etnoreparación.....	205
Bibliografía.....	209

Índice de figuras

<i>Figura 1. Productos legales con cocaína. Segunda mitad del siglo XIX.</i>	61
<i>Figura 2. Formula de Glifosato empleada en el PECIG. Tomado de: Salomón 2014: 28.</i>	84
<i>Figura 3. Concentración de Glifosato empleada en el PECIG vs Concentración recomendada por el fabricante en la etiqueta.</i>	84
<i>Figura 4. El cuerpo-árbol, el cuerpo-río.</i>	144
<i>Figura 5. Calendario ecológico del pueblo Carijona. Basado en: Resguardo Indígena de Puerto Nare. 2019. Itu: conocimientos del pueblo Carijona sobre la Naturaleza..</i>	156
<i>Figura 6. Afectaciones a la salud manifestadas por la comunidad</i>	163
<i>Figura 7. Kurují. Cola Roja. Dibujo elaborado por Jeferson Carijona de la comunidad indígena. Tomado de Resguardo Indígena de Puerto Nare (2019: 63)</i>	167
<i>Figura 8. Isuru. Camarón de río. Dibujo elaborado por Daniel Martínez de la comunidad indígena.</i>	167
<i>Figura 9. Especies de plantas afectadas, de acuerdo con las descripciones de la comunidad</i>	175
<i>Figura 10. Especies de hongos afectadas de acuerdo con las descripciones de la comunidad</i>	177
<i>Figura 11. Especies de mamíferos afectados, de acuerdo con las descripciones de la comunidad</i>	181
<i>Figura 12. Pava cucuyca Pipile cumanensis. Ilustración: José María Gutiérrez de Alba. Impresiones de un viaje a América 1870-1884. Banco de la República de Colombia.</i>	183
<i>Figura 13. Paujil tukunuko. Nothocrax urumutum Ilustración: Johann Baptist von Spix (1781–1826). Biodiversity Heritage Library,</i>	184
<i>Figura 14. Especies de aves afectadas, de acuerdo con las descripciones de la comunidad</i>	185
<i>Figura 15. Especies de insectos afectados, de acuerdo con las descripciones de la comunidad</i>	189
<i>Figura 16. Afectaciones de las aspersiones aéreas con Glifosato y sus relaciones socioambientales</i>	202

Índice de fotos

<i>Fotos 1. Alimentos a base de yuca brava Manihot esculenta e instrumentos utilizados para su preparación y extracción del veneno entre los pueblos de la Amazonia</i>	34
<i>Fotos 2. Práctica tradicional indígena de la masticación del mambe de coca.</i>	58
<i>Fotos 3. Laguna sagrada del Pueblo Carijona. Resguardo indígena de Puerto Nare ..</i>	93
<i>Fotos 4. Okoimë y ëkëimë: el paujil y el güio</i>	95

<i>Fotos 5. Puerto Nare, en el municipio de Miraflores Guaviare, en la ribera del Vaupés</i>	99
<i>Fotos 6. Los Carijona un pueblo Carib</i>	105
<i>Fotos 7. Paisaje de Tepuyes.</i>	112
<i>Fotos 8. Cicatrices de un caucho rayado en la década de 1960, en el Resguardo Indígena de Puerto Nare.</i>	124
<i>Fotos 9. La coca.</i>	136
<i>Fotos 10. Cheu y woto: ejemplos de mutua referencia entre los seres de la naturaleza</i>	146
<i>Fotos 11. Pintura rupestre con la representación de la máscara de la Madre Monte Carijona (Cerro de Morroco)</i>	150
<i>Fotos 12. La Chagra.</i>	153
<i>Fotos 13. Árbol con frutos de mamita <i>Iryanthera hostmannii</i> en el monte</i>	155
<i>Fotos 14. Temporada de pesca en el Resguardo indígena de Puerto Nare.</i>	157
<i>Fotos 15. Yuca dañada en tierras aún no recuperadas por las aspersiones con glifosato. Foto tomada durante la entrevista realizada a la señora Lilia Gómez (2021)</i>	172
<i>Fotos 16. Proceso de sucesión natural interrumpido por la invasión de “Colchón de Pobre” (<i>Andropogon leucostachyus</i>) en las zonas asperjadas de manera directa con Glifosato.</i>	178
<i>Fotos 17. Proceso de sucesión natural del rastrojo hacia la reconfiguración del bosque.</i>	179
<i>Fotos 18. Algunos insectos comestibles descritos por la comunidad Carijona de Puerto Nare</i>	190
<i>Fotos 19. El gringo o come coca <i>Eloria noyesi</i>. Foto: Luz Marina Silva</i>	193

Índice de gráficas

<i>Gráfica 1. Colombia: Hectáreas de producción de Coca frente a Hectáreas de Asperjadas con Glifosato 1994-2020.</i>	72
<i>Gráfica 2. Departamento de Guaviare: Hectáreas de producción de Coca frente a Hectáreas de Asperjadas con Glifosato 1994-2020.</i>	74
<i>Gráfica 3. Municipio de Miraflores Guaviare: Hectáreas de producción de Coca frente a Hectáreas de Asperjadas con Glifosato 1994-2020.</i>	76
<i>Gráfica 4. Resguardo de Puerto Nare: Hectáreas de producción de Coca.</i>	78
<i>Gráfica 5. Población Carijona 1782 – 2018</i>	97

Índice de mapas

<i>Mapa 1. Hectáreas de Producción de coca por Departamentos en Colombia. Año 2000</i>	80
<i>Mapa 2. Hectáreas de Producción de coca por Departamentos en Colombia. Año 2005</i>	80
<i>Mapa 3. Hectáreas de Producción de coca por Departamentos en Colombia. Año 2010</i>	81
<i>Mapa 4. Hectáreas de Producción de coca por Departamentos en Colombia. Año 2015</i>	81
<i>Mapa 5. Hectáreas de Producción de coca por Departamentos en Colombia. Año 2020</i>	82
<i>Mapa 6. Grupos armados, cultivos de coca y rutas del narcotráfico en Colombia: Tomado de: Mike Shand. 2017. Internacional Crisis Group.</i>	86
<i>Mapa 7. Intensidad y áreas asperjada con glifosato años 2000-2004. Tomado de: UNODC 2005: 67.</i>	89
<i>Mapa 8. Áreas asperjada con glifosato año 2010. Tomado de: UNODC 2011: 82.</i>	90
<i>Mapa 9. Intensidad y áreas asperjada con glifosato años 2015. Tomado de: UNODC 2016: 82.</i>	91
<i>Mapa 10. Localización aproximada de los asentamientos históricos y actuales Carijona. Mapa base: PRORADAM 1979: 17</i>	98
<i>Mapa 11. Ubicación. Resguardo Indígena de Puerto Nare en el Departamento del Guaviare.</i>	99
<i>Mapa 12. Resguardo de Puerto Nare entre los Parques Nacionales Naturales: Chiribiquete (suroccidente) y Reserva Nukak (nororiente). Fuente: Ministerio de Ambiente de Colombia.</i>	102

Índice de tablas

<i>Tabla 1. Resultados del valor nutricional de la hoja de coca (base seca) comparada con otros alimentos. Tomado de: Troyano y Restrepo (2018: 17).</i>	64
<i>Tabla 2. Colombia: Hectáreas de producción frente a hectáreas asperjadas con Glifosato 1994-2020.</i>	73
<i>Tabla 3. Departamento de Guaviare: Hectáreas de producción frente a hectáreas asperjadas con Glifosato 1994-2020.</i>	75
<i>Tabla 4. Municipio de Miraflores: Hectáreas de producción frente a hectáreas asperjadas con Glifosato.</i>	77
<i>Tabla 5. Clanes Carijona</i>	112

Veneno y comida: Introducción

Los pueblos amazónicos han tenido la capacidad cultural de convertir el veneno en comida. El matafrío: exprimidor tejido en forma de culebra, ha sido el artefacto milenario que les ha permitido extraer el veneno (ácido cianhídrico) de la yuca brava, variedad venenosa de *Manihot esculenta* cultivada por los indígenas en la selva húmeda tropical. De esta forma, la yuca, que cruda sería mortal, mediante la cocción ha sido convertida en base de la alimentación y sustento de la vida comunitaria. Esta transformación del veneno en comida ha sido símbolo de la alianza entre la gente y la naturaleza por medio de la cultura.

La coca, como la yuca, el ají, el curare, el kaapi, la comadre y otra gran variedad de plantas tienen su *akirime* (bicho-animal, gusano, o dueño espiritual) que les da la posibilidad y el poder de contener en sí mismas principios opuestos: la potencia de ser veneno y comida. En voz de la gente Carijona el destino mortal o vital de estas plantas depende de “cómo se las críe”, “de cómo se las rece”, “de cómo se les prepare” de cómo se les cocine, del conocimiento y la habilidad, en últimas de la cultura humana. La posibilidad de unidad y transformación entre opuestos complementarios hace parte de la *Transversalidad Panamazónica*, principio cultural de los pueblos indígenas que construyen su realidad a partir de la integración de la diversidad. La Transversalidad Panamazónica se ha asociado a un sistema ontológico que, como la cinta de Moebius, está conformado por opuestos complementarios que son al mismo tiempo uno y varios, dos fases de un mismo plano que encuentran en el movimiento y la transformación, y que constituyen en sí mismos una topología del mundo: una ontología (Páramo 2003; Shaquiñan – Ministerio de Ambiente 2012). A diferencia de la visión de mundo moderno con una razón centrada en los principios de identidad y no contradicción, en la topología indígena se superan estos esquemas que separa las dos caras de la cinta. A diferencia del mundo moderno cuya lógica separa la naturaleza de la cultura, en el mundo indígena existe continuidad entre lo humano y lo no humano: la gente y los seres de la naturaleza comparten la misma materialidad y conciencia. Los seres de la naturaleza también son gente y tienen un dueño espiritual. Se trata de una ontología o mundo relacional (Descola 2011, 2012; Escobar 2015).

Para la comunidad Carijona de Puerto Nare (Miraflores Guaviare), único grupo de habla *Carib* de la Amazonia colombiana, la capacidad de transformar lo dañino y mortal en oportunidad vital ha sido una herramienta cultural indispensable para continuar como sociedad a pesar de los duros avatares de su historia.

Para la gente Carijona, la relación veneno-alimento encarnada en el mismo ser, hace parte de la dialéctica de la muerte y la vida presente en sus mitos. En los relatos Carijona el veneno y la comida surgen ambos de una mujer, la madre de la luna y el sol.

A partir de las gotas de leche de su seno nació el árbol de la abundancia que dio origen a todas las plantas comestibles, y de lo más profundo de su vientre surgió el curare, el veneno más potente que permite la cacería. Para saber cómo usar tanto el alimento como el veneno para promover la vida, existen dos principios culturales: discernir y transformar. Diferenciar el veneno de la comida y convertir el primero en el segundo ha sido un asunto vital en medio de la selva que presenta una amplia diversidad de plantas con frutos vistosos y llamativos colores, algunos comestibles y otros mortales. Diferenciar, sembrar, procesar, cocinar, tostar distintas plantas ha sido la herramienta cultural que les ha permitido convertir la naturaleza en comunidad, el veneno en alimento y la muerte en vida por medio de su conocimiento cultural (Páramo 2003; Levi Strauss 1968).

El discernimiento y la transformación también son temas centrales de los mitos de origen Carijna. En los relatos aparece el engaño de lo que se presenta como comida, pero en realidad es veneno, y por otro lado, se valora también la importancia de conocer el veneno y aprender a preparar el curare para poder cazar y conseguir alimento, que se convierte en un elemento de conocimiento de la selva, y de comercio e intercambio con otras gentes humanas y no humanas.

La dialéctica veneno-comida resulta entonces fundamental para comprender la historia de la gente Carijona, que durante más de un siglo ha afrontado distintos conflictos socioambientales y se ha debatido entre la vida tradicional y las economías transnacionales como el caucho y la coca, que llegaron a la Amazonia presentándose como comida, como posibilidad de subsistencia y progreso, y terminaron siendo veneno: esclavitud, violencia y muerte.

La coca, último auge económico internacional, estuvo acompañado por la guerra y el Programa de Erradicación de Cultivos Ilícitos mediante aspersiones aéreas con Glifosato PECIG. La economía ilegal instaurada por la colonización promovió profundos cambios en el modo de vivir, la guerra segmentó el tejido social y las fumigaciones contaminaron el territorio. En respuesta a las afectaciones por la política de guerra y las aspersiones aéreas con Glifosato, en 2015 la comunidad Carijona instauró una Acción de Tutela por los derechos fundamentales a la integridad cultural, la salud, la seguridad alimentaria y el ambiente sano. En respuesta a esta denuncia, la Sentencia T080/2017 de la Corte Constitucional amparó los derechos y ordenó la Etnoreparación. De esta forma a través de la solicitud de amparo de sus derechos ante el sistema judicial del Estado, la gente Carijona de nuevo logró transformar las afectaciones de un veneno, en la posibilidad de equidad, revitalización y continuidad cultural.

A partir del enfoque teórico del giro ontológico y el diálogo entre el conocimiento tradicional indígena y el conocimiento académico, esta investigación analiza las afectaciones del Programa de Erradicación de Cultivos Ilícitos mediante aspersiones aéreas con Glifosato, estudia la forma como la comunidad Carijona ha identificado los

daños y busca transformar los impactos del herbicida en un camino de fortalecimiento cultural.

Relatos vigentes

[Los mitos condensan la vida cultural de los pueblos]. Lo asombroso es que todo el poder del relato se encuentra contenida en lo que parece ser el más sencillo cuento infantil: “como el sabor del océano está contenido en una gota y todo el misterio de la vida en el huevo de una pulga. El mito lleva dentro de sí mismo, intacta, la fuerza germinal de su fuente” (Campbell 1949: 10).

Dos mitos de origen del pueblo Carijona narrados por los mayores de la comunidad de Puerto Nare (Miraflores, Guaviare) fueron de especial importancia para entender el mundo y los conflictos en el territorio indígena, así como el proceso actual de restauración de la vida cultural de la comunidad. Los mitos condensan la historia Carijona. Dada la relevancia cultural de los relatos para comprender los conflictos y los desafíos de la restauración de la vida cultural tras las crisis, los relatos de origen del pueblo Carijona representen en esta investigación una guía para definir el camino de estudio y los posibles aportes al proceso de fortalecimiento cultural.

Los mitos de origen Carijona son el testimonio vivo de la interdependencia entre la gente y el territorio. Lejos de ser narraciones que se pierden en un pasado remoto y abstracto, cobran vigencia una y otra vez en distintos momentos históricos. Las dos narraciones muestran cómo las crisis son la oportunidad para construir una nueva búsqueda y un nuevo camino para restablecer los vínculos entre la naturaleza y la cultura.

El primer relato es sobre el origen del pueblo y de los clanes Carijona. La narración hace referencia a la historia del engaño, de espejismo del paujil (okoimë) y el güio (ëkëimë) que los llevó cerca de la desaparición como pueblo.

La gente oía en el bosque alguien que les llamaba y decía: -soy el paujil (okoimë) pueden venir a cazarme. Dado que el paujil es un animal noble que a veces se cría en las casas y su carne es tenida como un gran alimento, la gente fue a cazarlo. Pero la gente que iba tras el paujil no regresaba nunca. Así fueron varios grupos en búsqueda del paujil pero cuando ya iban quedando muy pocas personas se preguntaron qué pasaba. Como por ese camino nadie regresaba, decidieron cambiar de rumbo. Fueron por otro camino y descubrieron que no era un paujil³ (okoimë) sino un gran güio⁴ (ëkëimë) que se estaba comiendo a la gente. Por este nuevo camino con un potente curare lograron afilar sus flechas, lograron cazar al güio y se fueron. Pero al cabo de un tiempo, por la curiosidad, se preguntaron qué había sucedido con el güio y fueron a

³ Crax alector o Mitu tomentosum

⁴ Boa constrictor

mirar. Regresaron y escucharon voces, gente que hablaba la lengua Karijona, y encontraron malokas. De las marcas de la piel del gran güio quedaban las formas, que luego utilizaron como dibujos para pintar, de la piel también salieron los gusanos de las moscas verdes, que eran gente y fueron el primer clan de los werewereru, y al entrar a la maloka el payé werewereru nombró a los demás clanes: chiflón come culebras (yakau), gusano de rastrojo (isuru), pajarito (toronó), loro (roro), pato real (chojo), pato cuervo (sajasaja), aguililla (jiyana), sabaleta (kana), danta (machujurí), jaguar (kaikuchi), mico (meku). De allí también salió la gente de palo de sembrar (sukajasa), la gente de fuego (majotoyana) y otros clanes. La gente se pregunta qué sucede hoy, ¿por qué de nuevo queda poca gente Carijona? (Relato de José Romero y Gabriel Romero, Resguardo indígena de Puerto Nare 2019:13).

Es posible interpretar esta narración como una forma simbólica de condensar conflictos históricos del pueblo Carijona; entre ellas, las economías extractivas e ilegales que durante el siglo XX y lo corrido del siglo XXI aparecieron como promesas de desarrollo económico para los pueblos indígenas de la región de la Amazonia y, en lugar de generar bienestar, les llevaron cerca de su desaparición física y cultural. La extracción del caucho, la explotación de pieles y la producción de coca usaron como anzuelo la promesa de futuro, el espejismo del desarrollo y el engaño de obtener riqueza; se mostraron como paujiles que prometían ser alimento para la comunidad, pero terminaron siendo veneno: grandes güios que tragaron gente y les llevaron cerca de la desaparición. No obstante, el relato avanza más allá de la crisis: a través del cambio social, la gente decide tomar un nuevo rumbo en el que descubre el engaño, y tras la derrota del espejismo, renace la comunidad.

El segundo relato nos habla del camino que tomaron la luna y el sol para revivir al padre que había muerto, y con él restaurar al espíritu de su pueblo.

En el mito Carijona, la luna y el sol son dos hermanos, son Tukuchimó, los huevos del colibrí (hechos de almidón de yuca). La mamá de los dos hermanos engañaba a su padre con el majestuoso jaguar, y él, por el deseo de quedarse con ella mató a su esposo. Tras la muerte del padre, los hermanos Tukuchimo emprenden la búsqueda de los restos de su padre a través de Itu (el monte, el mundo, la herencia). Tukuchimó buscan los huesos y la cabeza de su padre, que han quedado esparcidos por el monte, deben recuperarlos para poder revivirlo y con él, devolver la vida al espíritu de la comunidad. En su búsqueda, recorren por largo tiempo el mundo y la casa de distintos animales. En la medida en que los animales esconden los huesos del ancestro de Tukuchimo, los hermanos deben aprender a cazar cada animal y hallar los huesos escondidos del ancestro. Para encontrar los huesos, le piden a la mamá algunas gotas de la leche de su seno y de ellas siembran un gran árbol que atrae a los animales que esconden los huesos. Para la cacería, le han pedido también a ella curare, el veneno de lo profundo de su vientre. Así han aprendido a preparar las flechas de cacería, y han aprendido a conocer en profundidad la vida y el mundo de cada animal.

Después de encontrar la cabeza, van a buscar los huesos. Se dice que las chicharras los guardan, ellas cantan una canción “chiri chiri” que anuncia dónde están. “El Chiribiquete es el cerro de las chicharras”. Después de mucho recorrer, un día logran convencer a las chicharras de entregarles los huesos. Para revivir a su ancestro, los hermanos deben ordenar y volver a juntar las piezas esparcidas, cubrirlos con hojas de tabaco –que son la piel y las venas del abuelo– y sembrar el cuerpo en la chagra. Después de sembrar al ancestro, puede nacer la gente. Se dice que antes los seres humanos teníamos seis dedos, pero a los grillos se les perdió un hueso, es por eso que hoy las personas sólo tenemos cinco dedos. “Las grillos luego encontraron el hueso perdido y se quedaron con él, se lo pusieron, esa es su pata larga”, y desde entonces los animales comparten con la gente el vínculo de la humanidad (Relato de Ernesto Carijona. Resguardo Indígena Puerto Nare 2019: 14).

Si bien este relato muestra la crisis, la muerte del padre, avanza sobre el camino de la restauración de la vida y del espíritu de su comunidad. La ruta de la reconstrucción es la búsqueda de los huesos esparcidos que sólo se pueden recuperar a través del conocimiento del mundo de cada ser de la selva, y el restablecimiento de los vínculos perdidos con la historia y el territorio.

Las narraciones anteriores son la síntesis de los extensos relatos de origen en los que, ante la amenaza de la muerte, le permiten al pueblo Carijona descubrir los secretos de *Itu*, (el mundo-selva) para restaurar la vida. En el primer relato la gente busca otro camino para descubrir el engaño y de allí renacer; y en el segundo los hermanos Tukuchimo recorren el territorio y la memoria, aprenden, a partir del descubrimiento de los secretos de los mundos de distintos animales, hallan los huesos perdidos del ancestro, reconstruyen su cuerpo, lo cubren de la piel del tabaco y lo siembran en la chagra para revivir su espíritu. Recuperar los huesos del ancestro para dar vida al espíritu del pueblo es también recuperar los vínculos perdidos con el territorio y la historia para dar continuidad a la vida cultural.

Los relatos de origen cobran vigencia en la actualidad cuando el pueblo Carijona busca alternativas para dar continuidad a su cultura ante una larga historia de conflictos socioambientales. El discernimiento sobre el engaño y la búsqueda de caminos de restauración cultural muestran la tensión de un pueblo que se debate entre el modo vida tradicional de autosubsistencia basado en el conocimiento de la selva húmeda tropical y las presiones del desarrollo y de economías transnacionales legales e ilegales que prometieron ser alimento y progreso, pero terminaron siendo veneno.

Los dos relatos recobran los principios culturales del pueblo Carijona del discernimiento y la transformación para convertir una historia de muerte en una posibilidad de revitalización y continuidad cultural.

Afectaciones del pasado para aportar al presente y al futuro: problema de investigación

La economía ilegal de la coca y el Programa de Erradicación PECIG representan los conflictos más recientes del pueblo Carijona. Sin desconocer la conexión entre ambos conflictos, este estudio se centrará en el análisis de las afectaciones generadas por las aspersiones aéreas con Glifosato en el territorio indígena de Puerto Nare (Miraflores, Guaviare).

Después del holocausto de la esclavización cauchera que permaneció en el norte de la Amazonia hasta la década de 1970, llegó un nuevo auge: la coca. La producción de la planta con fines ilegales se instauró como el último *boom* económico de la región desde la década de 1980. Con ella se acentuó la colonización de la selva húmeda tropical y la llegada de grupos armados y la militarización territorial. El norte de la Amazonia colombiana y en especial el departamento del Guaviare sufrió el recrudecimiento de la violencia. Producto del conflicto armado en la tierra indígena, en el año 1982 el pueblo Carijona sufrió una masacre presuntamente a manos del Ejército Nacional en el que fueron violadas varias mujeres y fueron asesinados el último payé (líder, sabio y médico tradicional) y seis mayores y adultos de la comunidad. Tras la masacre, el desplazamiento forzado generó el debilitamiento de la autonomía, el tejido social y la posibilidad de transmitir el conocimiento tradicional a las siguientes generaciones. En la medida en la que avanzó el desplazamiento y la afectación cultural, también fue avanzando la colonización y la instauración de la economía occidental de la coca.

Para combatir la economía ilícita, Miraflores se convirtió en uno de los municipios de Colombia reconocidos por la violencia que afrontaron sus habitantes, al tiempo de ser uno de los principales centros de lucha contra el narcotráfico. Se instauró allí una base antinarcóticos y, desde el año 1994, se dio inicio el Programa de Erradicación de Cultivos Ilícitos mediante la aspersión aérea con Glifosato PECIG.

En el año 2015, tras 20 años de fumigaciones, la Agencia Internacional de Investigación en Cáncer IARC (INS 2015; IARC 2015) mostró los *probables* efectos cancerígenos del uso del herbicida, elevándolo a la categoría de toxicidad Grupo 2A⁵. En consecuencia, el programa de erradicación fue suspendido en Colombia mediante las resoluciones 006 de 2015 del Consejo Nacional de Estupefacientes (CNE) y 1214 de 2015 de la Agencia Nacional de Licencias Ambientales (ANLA).

En este mismo año, la comunidad indígena Carijona de Puerto Nare interpuso una Acción de Tutela para solicitar al sistema de justicia colombiano el amparo de los derechos fundamentales al ambiente sano en conexión con la vida, la salud, la seguridad

⁵ La categoría de toxicidad del Grupo 2A “significa que el agente es probablemente cancerígeno para los humanos. Esta categoría se utiliza cuando existe evidencia limitada de carcinogenicidad en humanos y suficiente evidencia de carcinogenicidad en animales de experimentación. La evidencia limitada significa que se ha observado una asociación positiva entre la exposición al agente y el cáncer, pero que no se pueden descartar otras explicaciones para las observaciones (llamadas casualidad, sesgo o confusión). Esta categoría también se usa cuando hay evidencia limitada de carcinogenicidad en humanos y datos sólidos sobre cómo el agente causa cáncer” (IARC 2015: 2).

alimentaria y la integridad cultural, vulnerados por PECIG. En el año 2017, mediante la Sentencia T 080, la Corte Constitucional de Colombia emitió un fallo a favor de los derechos de la comunidad Carijona y ordenó un proceso de Consulta Previa para la *Etno-reparación* o Reparación Cultural de esta comunidad. El fallo también tuvo un efecto *inter-comunis* que otorgó los mismos derechos a las comunidades que estuviesen en condiciones similares al pueblo Carijona.

La orden de Etnoreparación ha implicado profundos desafíos técnicos en el conocimiento de los impactos y de diálogo intercultural. La Etno-reparación o reparación cultural implica, por un lado, identificar los daños causados en el pasado, y por otro, la ejecución de acciones presentes y futuras enfocadas en la garantía del bienestar de las comunidades y la restitución de sus derechos acordes con su propia visión cultural (Sentencia T 080 2017 Corte Constitucional).

Los desafíos para el análisis de las afectaciones y las medidas de reparación cultural son tres:

1. Inexistencia de estudios previos, durante y después del Programa de Erradicación con Glifosato, que permitan conocer las transformaciones socioecológicas del territorio indígena.
2. Las características fisicoquímicas del Glifosato y las capacidades técnicas del país para identificar la presencia de la sustancia. Se reconoce que el tiempo de vida medio del glifosato es de 27 a 240 días (Bonansea *et al.* 2018), por lo tanto, en 2017, fecha el Fallo de la Corte Constitucional, tras dos años de finalización de las aspersiones, se espera que la sustancia no persista en el ambiente. Respecto a la capacidad técnica, los laboratorios que realizaban estudios sobre presencia de Glifosato en las zonas asperjadas fueron cerrados en el año 2015 con la finalización del programa de erradicación. Por lo tanto, ante el fallo de la Corte Constitucional en 2017 existen grandes limitantes para identificar la sustancia en el territorio indígena y establecer relaciones de causalidad entre la presencia del herbicida y los impactos denunciados.
3. Otro desafío está asociado con la capacidad de diálogo intercultural para la comprensión de los efectos y las medidas de reparación. Mientras que el grado de especialización de las instituciones del Estado lleva al análisis segmentado de los efectos en la salud, efectos sociales y los efectos ambientales, para las comunidades los mayores impactos están precisamente en la degradación y pérdida de los vínculos históricos entre la naturaleza y la cultura.

En este contexto, la presente investigación surgió con el objetivo de aportar a la comprensión de los efectos y al diálogo intercultural para la restitución de derechos de las comunidades.

El estudio se pregunta por ¿cuál es la visión cultural del pueblo Carijona sobre las afectaciones del Programa de erradicación mediante aspersiones aéreas con glifosato (1995-2015)? Esta investigación consideró que a pesar de las dificultades técnicas para

reconocer la persistencia del Glifosato y hallar las relaciones causa-efecto entre su presencia y los daños; la vivencia cotidiana y el conocimiento de las comunidades ofrece una invaluable comprensión sobre los efectos y las implicaciones bioculturales de esta política.

Con este fin, la investigación se centró en los siguientes objetivos específicos:

- Analizar en la historia y la memoria de la comunidad Carijona de Puerto Nare, las transformaciones generadas por las aspersiones aéreas con glifosato en su modo de vida, en su territorio y en los significados culturales de la naturaleza.
- Analizar los aportes de los estudios académicos sobre los efectos del Glifosato.
- De acuerdo con las afectaciones halladas, indagar en las posibles alternativas de reparación biocultural para la comunidad y su territorio.

Enfoque y método

La valoración de *Servicios Ecosistémicos* ha sido un enfoque teórico y metodológico de gran importancia para analizar los impactos de distintas políticas y proyectos sobre las relaciones socioambientales. Su gran aporte se centra en el análisis de la interacción e interdependencia entre los sistemas ecológicos y humanos en la construcción de bienestar.

El análisis de las contribuciones de la naturaleza a las sociedades y la evaluación de las afectaciones a esta relación se posiciona cada vez más en las agendas políticas locales, nacionales e internacionales, como la Agenda de las Naciones Unidas para el Desarrollo Sostenible, La Evaluación de los Ecosistemas del Milenio (MEA 2005) y la conformación de la Plataforma Intergubernamental de Ciencia y Política sobre Biodiversidad y Servicios Ecosistémicos (IPBES) (Balvanera *et al* 2022; Palomo *et al.* 2014). En Colombia, este enfoque de análisis para el conocimiento del Estado de la Biodiversidad ha sido incorporado de la Política Nacional para la Gestión Integral de la Biodiversidad y sus Servicios Ecosistémicos (Ministerio de Ambiente PNGIBSE 2012) basada en la Evaluación de los Ecosistemas del Milenio MEA. Esta perspectiva parte “del reconocimiento de que los ecosistemas son la base del bienestar y el sostén de la subsistencia humana, y que del buen funcionamiento de los mismos depende el presente y el futuro de la humanidad” (Aguado 2016: 120).

La valoración se define a partir de tres tipos de contribuciones que los ecosistemas brindan al bienestar humano: 1. abastecimiento, 2. soporte y regulación, y 3. valores culturales (inmateriales). La relación entre los grupos humanos y la provisión de servicios ecosistémicos está modulada por impulsores de cambio, que pueden ser directos (cambios en el uso del territorio continental o acuático, la degradación de ecosistemas nativos y de agroecosistemas, la contaminación, las invasiones biológicas o el cambio climático) e indirectos (dinámicas demográficas, sociales, económicas,

sociopolíticas y culturales) de las relaciones entre los grupos humanos y los ecosistemas (PNGIBSE 2012; Aguado 2016: 120; Díaz *et al* 2015; Power 2010).

De esta forma se busca la integración de dinámicas sociales y ecológicas, el reconocimiento del valor intrínseco de los ecosistemas a partir de las funciones de regulación y la incorporación de valores asociados a distintas perspectivas culturales. Asimismo, el enfoque propone un modelo con ejes estandarizados que a su vez permiten la participación social y su adaptación a distintos contextos locales.

Es así como si bien el modelo fue gestado por investigadores de distintas regiones del mundo, ha salido de la academia para convertirse en Política Pública. Más aún “con el reconocimiento de los derechos de la naturaleza en Ecuador (2008), el reconocimiento de los derechos de los ríos Ganges y Yamuna en la India, y el río Whanganui de Nueva Zelanda (El Excelsior 2017; El País 2017), y de los derechos bioculturales de los ríos Atrato, Magdalena, Cauca y la Amazonia en Colombia (Corte Constitucional de Colombia T622/16, T622/16; Corte Suprema de Justicia S4360/2018; Tribunal Superior de Medellín S038 de 2019; S071-2019 Juzgado primero penal del circuito de Neiva)” (Silva y Calle 2022) el enfoque de servicios ecosistémicos también ha sido un recurso para los Tribunales de distintas regiones, quienes han acudido a la valoración de servicios ecosistémicos para garantizar los derechos ambientales de distintas comunidades locales (Gómez, Vilardy y Torres 2020).

No obstante, se han planteado distintos desafíos y críticas. Primero, se ha cuestionado su mirada antropocéntrica, al analizar el estado de los ecosistemas en función de los servicios directos o indirectos que ofrece a los seres humanos. Segundo, se ha debatido la comprensión de los servicios como una relación de oferta y demanda, sobre la que se puede equiparar la lógica económica occidental y la mercantilización de la naturaleza. Tercero, se ha cuestionado la visión humana de utilidad en relación con la naturaleza. Cuarto, aunque el modelo permite observar las relaciones entre la sociedad y los ecosistemas, en el subyace una ontología dual, de segmentación naturaleza-cultura. Lo que Descola llamaría una ontología naturalista (2011, 2012).

Ante los importantes aportes del modelo en la comprensión de los impactos sobre los ecosistemas y los impulsores del cambio, otro desafío es cómo aplicar este enfoque en contextos de diferencia cultural.

Para superar la visión antropocéntrica y la lógica occidental en la que se ha cuestionado el riesgo de mercantilizar la naturaleza y, en casos de impactos ambientales, reducir la reparación o compensación al pago monetario de los daños, se ha hecho un fuerte énfasis en la importancia de reconocer el carácter vital, no reemplazable, de los ecosistemas, cuyos valores intrínsecos no son susceptibles de entrar en el mercado. Se ha hecho énfasis en la importancia de la desmonetarización de la comprensión de las relaciones socioecológicas (Aguado 2016: 135), así como de las formas de compensar los impactos ambientales.

También se ha reconocido que los servicios ambientales, no son tales en sentido estricto de un beneficio único para el ser humano, es decir no son producto de una relación unidireccional de la oferta de la naturaleza y la toma de los servicios por parte de las personas sin una contribución humana. Se reconoce que si bien algunos de los beneficios de la naturaleza hacia la sociedad requieren de poca intervención de la voluntad humana (como por ejemplo respirar Oxígeno), en otros muchos casos son el resultado de una *co-producción* en la que tanto la gente como la naturaleza aportan (Díaz *et al.* 2015).

En respuesta al cuestionamiento sobre la perspectiva utilitaria de la naturaleza, en los últimos años se ha incorporado la categoría de *valores relacionales* como alternativa para superar la dicotomía entre los *valores intrínsecos* (el valor de la naturaleza más allá de su utilidad para el ser humano) y los *valores instrumentales* (como medio para obtener un beneficio humano). Los *valores relacionales* constituyen entonces un aporte conceptual en la medida en que se reconoce la importancia de los ecosistemas en la calidad de los vínculos humanos y de los vínculos entre la sociedad y la naturaleza (Balvanera *et al.* 2022: 4). Son relaciones que no conducen a la utilización de la naturaleza para obtener un fin, “sino que constituyen lo que somos como humanos (...) Incluyen acciones, experiencias y hábitos asociados con la 'buena vida' en el sentido de una vida significativa, éticamente responsable y satisfactoria” (Himes y Muraca 2018: 2).

En este sentido, se encuentran coincidencias entre este enfoque y las perspectivas antropológicas de análisis sobre las relaciones entre la gente y la naturaleza. En últimas, los valores relacionales constituyen valores culturales, no servicios.

La cultura, como sistema de adaptación de los grupos sociales al entorno para poder vivir en él, está conformada por un sistema estructurado de códigos, normas, significados, valores, formas de organización social, prácticas y tecnologías construidos históricamente por los pueblos para poder habitar el mundo (Geertz 1990; Sahlins 2001).

En consecuencia, la cultura, tiene componentes tanto materiales como inmateriales que son el eje tanto de las relaciones de abastecimiento como de la comprensión y la valoración social de la regulación de los ecosistemas.

En el análisis que nos ocupa, relacionado con la comprensión de la naturaleza por parte de los pueblos de la Amazonia, se debe destacar que para que la coca o la yuca sean: o veneno o comida, y en este último caso sirvan a la subsistencia y el abastecimiento humano, se requiere de una cultura que así lo defina y así lo construya. Ninguna de las especies biológicas es (en sí misma) ni lo uno ni lo otro, su definición depende de la atribución simbólica y de la construcción cultural. El servicio de abastecimiento no es un valor dado, son los componentes tanto inmateriales como materiales de la cultura los que lo definen.

*Fotos 1. Alimentos a base de yuca brava *Manihot esculenta* e instrumentos utilizados para su preparación y extracción del veneno entre los pueblos de la Amazonia*



Matafrios, balays y cernidores para la extracción del veneno de la yuca brava



*Preparación de fariña de yuca brava o mandioca *Manihot esculenta**



El casabe de mandioca de los pueblos de la amazonia colombiana

La yuca cruda del Amazonas es veneno, es decir, en esta forma no ofrece un servicio a de abastecimiento para la subsistencia. Para ser comida, los pueblos le han conferido una atribución simbólica que la categoriza como alimento. Pero además de la atribución inmaterial, se requiere de un proceso sociocultural que la transforme y que ajuste la condición material a la categoría simbólica que le ha sido otorgada.

Ese proceso social incluye componentes simbólicos, relacionales y materiales que deben ser acoplados en el espacio y sincronizados en el tiempo con los ciclos de la naturaleza. No sirve solo atribuir a la yuca la propiedad de alimento, si se comiera cruda sería mortal. Para que sea alimento se requiere de un sistema integrado que la transforme: se requiere del conocimiento y de la habilidad humana para elaborar de una serie de instrumentos: el matafrío, los cernidores, las ollas, el fuego, que permitan separar el veneno del almidón. Se requiere también de las fibras naturales para los instrumentos. Además, es indispensable la organización social, y el conocimiento y la habilidad humana para sembrarla, cuidarla y cosecharla en las *chagras* o huertos indígenas, también se requiere de la experiencia de las mujeres para procesarla. Todo esto no sería tampoco posible sin la posibilidad de uso de la tierra y el fomento de la fertilidad del suelo para sembrarla, y el conocimiento y manejo del ciclo ecológico para su producción y cosecha. Para que la yuca –o también la coca- sea alimento y no veneno se requiere tanto del ecosistema como de la cultura que así lo defina, lo valore y lo construya. Por lo tanto, la cultura está conformada por valores, relaciones y prácticas que son tanto inmateriales como materiales.

La cultura también es el eje de la comprensión social de las funciones de regulación de los ecosistemas. La cultura filtra los estímulos de la realidad y permite que ésta sea leída. Es decir, filtra un sistema infinito de dinámicas y estímulos de los ecosistemas que permite el desciframiento y comprensión de sus ciclos o mecanismos de regulación. A partir de esta comprensión, la gente fomenta, permite, se adapta o interrumpe las funciones de regulación de los ecosistemas (Osorio 2018).

Así, los servicios de abastecimiento y la comprensión social de los servicios de regulación dependen de la cultura como la matriz estructurante de estas relaciones socioecológicas: la cultura configura las relaciones, es el eje transversal que acopla el sistema.

Si bien el modelo de servicios ecosistémicos reconoce el aporte conjunto o coproducción entre la naturaleza y la cultura para la obtención de servicios, se entiende que ambos aportan para que los seres humanos puedan tomar algo de la naturaleza. Sin embargo, en varios contextos de diferencia cultural, como el caso que nos ocupa en la Amazonia colombiana la relación naturaleza-sociedad no se configura a partir del concepto de *servicios* en un sentido de que la naturaleza ofrece y la gente toma. Se trata de una red de relaciones que se consolida en el *don*, tanto la gente como la naturaleza *dan y toman*. Se trata de relaciones de intercambio y reciprocidad, cuya compensación no es directa o inmediata (Mauss 2009 [1924]). No sólo la naturaleza ofrece, los ecosistemas también toman los aportes de la actividad humana. Y la gente toma y ofrece

algo nuevo a la naturaleza cuando transforma la yuca en alimento, cuando fertiliza la tierra, siembra, cuando la transforma, cuando otros animales se alimentan de sus cosechas y de la yuca procesada, y cuando al final, con semillas nuevas, con aportes de abono y ceniza a los suelos, la gente devuelve los terrenos al monte, para que vuelvan a ser selva. Es un *randi randi* (dando dando) en lengua Kichwa: la selva configura la vida de la gente y la gente también configura y permite la vida de la selva, en la que ambos gente y naturaleza conforman la misma sociedad (Ruiz 2009). Se construye así un mundo relacional, una ontología relacional (Descola 2011, 2012; Escobar 2015).

Aunque el enfoque de servicios analiza las relaciones socio ambientales, los ecosistemas y la sociedad continúan siendo campos diferenciados. Se logra conocer la valoración del aporte de la naturaleza a la sociedad, pero no el aporte de la sociedad a la naturaleza (lo que toma la naturaleza de la sociedad). Es así como el modelo de servicios ecosistémicos se construye sobre una ontología naturalista donde los ecosistemas y la sociedad, aunque se relacionan están separados (Descola 2011, 2012).

Berbés-Blázquez, González y Pascual (2016) avanzan en el análisis sobre la distribución diferencial de los servicios ecosistémicos, la sociedad no es un conjunto homogéneo, las relaciones de poder y la existencia de inequidades estructurales de la sociedad hacen que las contribuciones de la naturaleza a la sociedad no sean iguales para todos sus sectores. Por lo tanto, los estudios de caso resultan relevantes para comprender la especificidad de la forma como se configuran las relaciones naturaleza-sociedad en las relaciones entre distintos grupos sociales.

Por lo tanto, en este trabajo se incorpora el enfoque de valoración de *servicios ecosistémicos* para comprender los impactos ambientales de la política de erradicación, pero el modelo es adaptado para lograr su aplicabilidad al contexto cultural amazónico.

En lugar de utilizar la categoría de *servicios de abastecimiento* haré referencia a *capacidades o dinámicas de subsistencia*, en lugar de *servicios de regulación* haré referencia a procesos naturales y a la legibilidad cultural de *ciclos o dinámicas estacionales*. Aunque pareciera una modificación formal, constituye un énfasis en la unidad, interdependencia y bidireccionalidad de naturaleza-cultura, en el camino hacia una aproximación biocultural. Y en lugar de *servicios culturales*, se hará referencia componentes *inmateriales* de la valoración de la naturaleza. Del modelo de servicios ecosistémicos se toman de manera integral los impulsores de cambio directos (cambios en el uso del territorio, degradación de ecosistemas nativos y de agroecosistemas, contaminación, las invasiones biológicas o el cambio climático) e indirectos (dinámicas demográficas, sociales, económicas, sociopolíticas y culturales). En este trabajo se entenderá que la transformación de las dinámicas de subsistencia o de los ciclos ecológicos, no sólo se relaciona con la degradación de los ecosistemas. Puede ser también el resultado de la pérdida de la valoración o del conocimiento humano, de la pérdida de un instrumento o tecnología, o puede ser efecto de la transformación de la organización social o la reducción del acceso a la tierra por razones políticas, económicas y sociales. También puede ser el resultado de un desacoplamiento espacio-

temporal entre los ciclos del ecosistema y las dinámicas sociales. Se trata de un conjunto amplio de factores ensamblados y sincronizados entre la naturaleza y la cultura que hacen posible que la yuca o la coca sean comida y no veneno y, por lo tanto, la evaluación de los impactos pasa por reconocer los distintos impulsores de cambio. Sin duda, estas transformaciones también están mediadas por las relaciones de poder en las escalas globales, nacionales y locales (Berbés-Blázquez, González y Pascual 2016; Ulloa 2011).

Respecto al papel de la cultura en el análisis de las afectaciones de las aspersiones con glifosato sobre el territorio Carijona. Este trabajo irá más allá del análisis de *servicios culturales* (o inmateriales). Entenderá la cultura como el eje estructurante de las relaciones (simbólicas y materiales) entre la gente y la naturaleza. Incluso buscará ir más allá de la cultura, para centrarse en los sistemas ontológicos, en las construcciones de mundo.

En este trabajo se entenderá que los conflictos e impactos relacionados con el programa de aspersiones aéreas con Glifosato no es solo el resultado de una relación causa-efecto de una sustancia sobre el territorio indígena. Se trata de un encuentro y desencuentro entre ontologías distintas: uno representado por la construcción material y simbólica de las políticas internacionales y otro representado por el modo de vida local. Desde estas visiones y construcciones distintas de mundo, que interactúan, se lee también la realidad, el estado de los ecosistemas y el bienestar.

Para dar cuenta de estas relaciones, este trabajo empleará las técnicas etnográficas cuyo fin es aproximarse a *la visión de mundo del otro*. Por lo tanto, en este trabajo el conocimiento tradicional indígena tiene un papel preponderante.

De acuerdo con Toledo y Barrera (2008) el conocimiento tradicional se sustenta en la *memoria biocultural*, que está constituida por los conocimientos que se han modelado la relación de las comunidades con la naturaleza y su adaptación al entorno. Constituye a la vez una memoria evolutiva y una memoria social que es “local, colectiva, diacrónica y holística” (2008: 71).

Para entender el conocimiento local sobre las afectaciones del glifosato en el territorio indígena este trabajo buscará articular las siguientes dimensiones:

1. Temporal: las transformaciones y continuidades históricas del modo de vida de un pueblo, sus dinámicas de subsistencia y el manejo de los ciclos ecológicos.
2. Espacial: la comprensión y el manejo cultural del paisaje y la naturaleza.
3. La organización sociocultural para habitar el territorio.
4. Simbólico, relacional y práctico: que implica las formas de aprender, comprender, categorizar, clasificar, valorar y definir la naturaleza y su bienestar, así como las relaciones y prácticas que se derivan de esta comprensión simbólica.
5. El ámbito político que involucra la comprensión de las relaciones económicas y de poder que vinculan escalas globales, nacionales y locales.

6. El ámbito epistemológico que involucra distintas formas de conocimiento y el diálogo entre el conocimiento local y la academia.
7. La dimensión práctica y la aplicación de ese conocimiento (Toledo y Barrera 2008; Sobral y Albuquerque 2016; Ungar 2015).

La etnografía como disciplina y herramienta metodológica que permite aproximarse a la visión cultural (tanto de las instituciones del Estado como del pueblo indígena) (Geertz 1973; Restrepo 2016; Guber 2011; Hamersly y Atkinson 1994; Sahlins, M. 2001) constituyó la principal estrategia para abordar el problema de investigación.

Los campos de investigación etnográfica estuvieron conformados por:

- El análisis textual de archivos, normas y documentos judiciales relacionados con la Política internacional de drogas, el Programa nacional de erradicación de cultivos ilícitos mediante aspersión aérea con glifosato PECIG y la Sentencia T 080 de la Corte Constitucional, en los que se buscó comprender las dinámicas históricas de la guerra contra las drogas, las relaciones global-nacional-local de la política de erradicación y el sistema de categorías, significados y prácticas que sustentaron las intervenciones institucionales sobre el territorio indígena.
- La participación en el Proceso de Consulta Previa para la reparación del pueblo Carijona. Dada la conformación de la Mesa de Consulta Previa por instituciones, comunidades y académicos, este espacio ha sido de gran importancia para entender las distintas visiones sobre los impactos del Programa de erradicación, desde las instituciones y las comunidades, y ha sido también el ámbito de aplicación del conocimiento para la reparación del pueblo Carijona. En esta instancia, la labor como investigadora de las afectaciones del Glifosato se ha sobrepuesto a la labor de apoyo en la construcción de puentes de diálogo entre la comunidad y las instituciones para el cumplimiento de la Sentencia T 080 de 2017. De acuerdo con Fals Borda (1994) y Greenwood (2000), la posibilidad de acción en la investigación y su eficacia depende, entre otras cosas, de la mejor comprensión sobre la realidad. He hecho parte de esta mesa desde finales de 2017, primero como investigadora del Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH) y desde 2018 como investigadora del Doctorado en Etnobiología y Estudios Bioculturales de la Universidad del Cauca. He participado en las 11 reuniones del proceso realizadas principalmente en el municipio de Miraflores y Bogotá con una duración de 1 a 5 días. La participación se ha centrado en el apoyo a las instituciones en la definición de metodologías para comprender la visión indígena de la problemática y el apoyo a la comunidad en la gestión de varias de sus iniciativas de proyectos.
- El trabajo de campo desarrollado entre 2018- 2019 y 2021 -2022, fueron realizadas 14 visitas de campo con una duración de entre 1 semana y 25 días en el Resguardo Indígena de Puerto Nare. Durante el trabajo de campo hemos hecho recorridos con la comunidad para reconocer el territorio y analizar las

diferencias del paisaje tanto de las zonas afectadas como no afectadas por las fumigaciones. En el trabajo de campo he compartido la vida cotidiana, he aprendido algunas bases de la lengua indígena y he establecido el diálogo abierto y el desarrollo de entrevistas semiestructuradas con personas de la comunidad, especialmente con: Ana María Benjumea, Ernesto Carijona, Lilia Gómez, Efigenia Romero mayores hablantes de la Lengua Carijona; Nohora, Martín y Víctor Narvaéz, y Gabriel Romero adultos hablantes de la lengua. Mercedes Marín, Adelaida y Minelva Salgado, Nataly Romero, Martha Marín, Faiber Marín, Jefferson Carijona, Luz Marina, Yohana Silva y Alexander Rodríguez adultos del resguardo.

El trabajo de campo ha significado un gran aprendizaje vital, que permitió la aproximación a la comprensión del modo de vida local, las formas de organización social para la subsistencia y el abastecimiento, la lectura cultural sobre regulación de los ecosistemas, los significados y señales de la selva y su diversidad.

- Por último, con el ánimo de aportar al diálogo entre el conocimiento local y el conocimiento académico sobre los efectos del glifosato, se elaboró un [Documento complementario](#) que puede ser consultado por los lectores interesados en profundizar el soporte científico de las afirmaciones que se hacen en esta investigación. Reúne de manera integrada los resultados de análisis de suelos guiados por las observaciones de la comunidad Carijona (sobre las áreas afectadas y no afectadas por el herbicida)⁶ y la revisión sistemática de la literatura científica internacional sobre los efectos del Glifosato en áreas y organismos no objetivo impactos locales identificados. La revisión sistemática buscó hallar investigaciones que dieran cuenta de los efectos encontrados por la gente Carijona en distintos ámbitos: agua, suelo, hongos, plantas, animales, salud y dinámicas socioambientales. Con estas categorías se emprendió la búsqueda sistemática en *Web Of Science*, la indagación siguió los lineamientos del Protocolo Prisma 2015 (Moher *et al.* 2015).⁷ que busca garantizar el acceso a

⁶ En esta investigación se tomaron 14 muestras de suelos en lotes definidos por la comunidad a partir de su experiencia de las fumigaciones. Las muestras de suelos se realizaron sobre tres sectores: 1 zonas que recibieron directamente la fumigación y que mostraban una transformación evidente del paisaje, 2 zonas aledañas que recibieron parcialmente la fumigación y 3 zonas que no fueron afectadas. Las muestras fueron analizadas en el Laboratorio de Suelos AgriLab. Aunque se trató de un número limitado de muestras y fue difícil lograr la homogeneidad de las características de los tratamientos, éstas fueron posteriormente estudiadas con herramientas estadísticas, en las que conté con el apoyo de Profesor José González del Laboratorio de Socioecosistemas de la Universidad Autónoma de Madrid.

⁷ (((((ALL=("Glyphosate")) AND ALL=("Effect*")) AND ALL=("Eco*" or "biodiversity" or "Water" or "Soil" or "Inva*" or "Root*" or "Mycorrhizae" or "Rhizo*" or "Flower*" or "Fruit*" or "Seed*" or "Bioactive compound*" or "Fungus" or "Animal*" or "Insect*" or "Arthropod*" or "Crustacea*" or "Fish*" or "Amphibian*" or "Reptile*" or "Mammal*" or "Bird*" or "Wildlife" or "Skin" or "Cancer" or "Digestive" or "Respiratory" or "Disease" or "Health" or "Toxic*" or "Genotoxic*")) AND ALL=("non target" or "Coca" or "Erythroxyllum" or "Illicit crop*" or "Colombia" or "Ecuador" or "Amazon*" or "Reserve")) NOT ALL=("genetically modified"))

una amplia diversidad de documentos de la literatura internacional revisada por pares, evitando el sesgo de los resultados para el análisis. A pesar del alto número de investigaciones y resultados, los efectos encontrados en el bioma amazónico o en las especies de la región fueron limitados. Por otro lado, los efectos relacionados con las dinámicas observadas por la comunidad en distintas latitudes superaron más de 1000 registros. Por este motivo se elaboró un documento complementario que reúne dichos resultados que pueden contribuir a comprender los efectos observados por la gente Carijona en la Amazonia colombiana.

En su conjunto la metodología etnográfica empleada busca dar cuenta de la perspectiva biocultural del pueblo Carijona sobre la naturaleza frente a los efectos de la política de erradicación con Glifosato.

Las “señas”: un aporte a la perspectiva biocultural sobre las afectaciones

El concepto de *indicadores bioculturales* representa, para este trabajo, un importante aporte teórico en la valoración y comprensión de las perspectivas locales sobre las afectaciones del glifosato en un contexto de diferencia cultural.

El uso de indicadores bioculturales reconoce que los pueblos tienen herramientas conceptuales para la valoración del ambiente que les ha permitido vivir y convivir en los territorios, manejar el entorno y valorar su estado para tomar decisiones (Dacks *et al.* 2019; Maffi & Woodley 2010; Portela H y S. Portela 2018; Osorio 2018; Sanabria 2018). Los indicadores bioculturales son parámetros desarrollados por los pueblos a partir de la experiencia de distintas generaciones en un territorio definido, surgen de la interacción con el entorno, la vivencia y el desarrollo de habilidades de subsistencia de las comunidades. Estas habilidades son incorporadas (*embodiment*); es decir, estas habilidades y percepciones hacen parte de la sensibilidad y la corporalidad de las personas de una comunidad (Ingold 2002). Se trata de las “señas” que permiten a los pueblos reconocer procesos de equilibrio o deterioro ambiental, a partir de las cuales

Como resultado de la búsqueda se obtuvieron 376 documentos, de los cuales fueron seleccionados 220 documentos y excluidos 156 de acuerdo con los siguientes criterios: que los estudios consideraran el glifosato como ingrediente activo, analizaran los efectos de la sustancia en los ámbitos declarados pro la comunidad, tuvieran una metodología explícita y clara para la recolección de la información y el análisis de los efectos, no abordaran el uso de glifosato en cultivos de Organismos Genéticamente Modificados, los estudios hicieran énfasis en los efectos del glifosato en organismos no objetivo.

Los artículos fueron sistematizados bajo categorías de análisis que describían los efectos en: agua, bacterias, algas y líquenes, suelo y rizosfera, hongos, plantas, animales, salud humana, dinámicas socioambientales. Los resultados se clasificaron de acuerdo con el efecto: positivo, negativo, no significativo, complejo o no concluyente de acuerdo con los criterios de los autores. Igualmente se registró la sustancia utilizada, la variable analizada, la metodología, los resultados y las especies en las que se analizaron las afectaciones. Finalmente se realizó una síntesis tanto cualitativa, como cuantitativa de los hallazgos.

han desarrollado herramientas para decidir y vivir en ecosistemas específicos. Estos parámetros son diversos y son seleccionados históricamente por la cultura, incluyen por ejemplo, la comprensión e identificación de la continuidad o interrupción de ciclos anuales de la naturaleza, el comportamiento de las cosechas, la fenología de las plantas, los ciclos de vida o el comportamiento ciertos animales con alto significado cultural, quienes ofrecen alguna “seña” a la comunidad que les permite leer, conocer y valorar el estado de su territorio y la relación de la sociedad con la naturaleza (Osorio 2018).

El análisis de *indicadores bioculturales* permite, por un lado, superar la dualidad sociedad-naturaleza, y por otro, abre puentes para el diálogo intercultural. En consecuencia, es necesario asumir aproximaciones teóricas que vayan más allá de las visiones disciplinares de la ciencia que se fundamentan en la dualidad y la separación de lo humano y lo no humano.

Con este fin es posible tomar los aportes de la etnoecología, la ecología política, la antropología y la ontología política. Estas visiones teóricas avanzan en dos sentidos: la etnoecología y la ecología política dan un primer paso hacia el diálogo al interior de la academia entre las ciencias sociales y las ciencias naturales; por su parte, la antropología y la ontología política dan un segundo paso hacia el diálogo intercultural.

La etnoecología y la ecología política permiten realizar aproximaciones sistémicas sobre las relaciones naturaleza-cultura con el fin de dar respuesta a los desafíos y la complejidad de la realidad (Anderson, E.N. Pearsall, D. Hunn, E. and N. Turner. 2011; Sanabria 2018). Desde estas perspectivas se pretende comprender la interdependencia entre los sistemas culturales y biológicos; se abordan los significados y las formas de organización social que distintos pueblos han establecido para conocer, simbolizar, clasificar, valorar y manejar los ecosistemas; analiza además la incidencia que los cambios ecológicos generan sobre las comunidades humanas en sus múltiples respuestas de adaptación y transformación sociocultural (Van der Hammen 1991; Costa-Neto 2011; González Bernáldez 2011; Blackburn, 1971). Estas perspectivas teóricas avanzan en la integración y complementariedad entre las perspectivas interpretativas y experimentales de la antropología y las ciencias naturales (Ulloa 2001, 2011; Descola 2003, 2011; Tobar 2018, 2019; Portela 2018; Geertz 1990; Levi-Strauss 1964; Max Neef 2005). Los postulados se nutren de la Teoría General de Sistemas (Bertalanffy 1968; Odum 1971, 1983) que aborda la comprensión de la complejidad de los sistemas ecológicos y la mutua incidencia con los sistemas sociales.

La etnoecología y la antropología reconocen el valor epistémico del conocimiento local (Osorio 2018, 2019; Castro-Gómez, S. 1999). Reconocen la validez del conocimiento de pueblos étnicos, quienes tienen formas de aproximarse, conocer y manejar la diversidad biológica que no siempre coinciden con las formas de clasificación de la ciencia occidental. Desde esta perspectiva se proponen etnometodologías que permiten comprender otras formas de clasificación y conocimiento de la naturaleza más allá de la academia (Berlin 1992).

La ecología política plantea además que las relaciones entre las comunidades y la naturaleza se encuentran mediadas por relaciones económicas y de poder, en los ámbitos de interacción entre las dinámicas globales y los contextos locales, en los que está en juego el significado, la valoración, el acceso y manejo de los ecosistemas. La ecología política avanza en el estudio de “las estructuras políticas, sociales y económicas en relación con las decisiones de uso de los recursos” (Ulloa 2001: 207; 2011).

Por su parte, los desarrollos recientes de la antropología y el enfoque de la ontología política dan un paso más allá. No buscan entender únicamente los vínculos entre la naturaleza y la cultura, sino que comprenden que esta relación implica construcciones distintas del mundo, formas distintas de configurar la realidad.

El enfoque teórico de la ontología política permite fundamentar el uso de indicadores bioculturales. De acuerdo con Blaser los conflictos socioambientales en contextos de diferencia cultural no tienen lugar porque “estén en colisión diferentes puntos de vista acerca del mismo mundo sino porque los actores en juego no son conscientes de que cada uno de ellos está representado (y asumiendo) diferentes mundos” (Blaser 2019; Ruíz y Del Cairo 2016; Silva y Calle 2022).

Una ontología es una construcción de mundo a partir de las atribuciones que los seres humanos hacemos hacia los no humanos (Descola 2011; 2012). A partir de representaciones simbólicas sobre otros seres se construyen relaciones y prácticas que dan forma y dinamizan la realidad. De acuerdo con Blaser “una ontología es una manera de hacer mundo, es una forma de enactuar la realidad” (2019: 207). El sistema ontológico se expresa entonces en la configuración histórica del paisaje habitado y el establecimiento de relaciones socioecológicas.

Mientras que el dualismo moderno separa la naturaleza de la cultura, los estudios de Descola (2011, 2012), Viveiros de Castro (2003) y Duchesne (2015: 192) muestran que los sistemas ontológicos de los pueblos Andinoamazónicos configuran un humanismo ampliado. La naturaleza no es un objeto separado de la humanidad, sino que los distintos seres comparten el mismo espíritu, la misma conciencia, la misma cultura con los seres humanos. Lo que cambia es el “ropaje”, los cuerpos y las formas de comunicación de dicha conciencia. En este humanismo ampliado, la lectura de “señas” de la naturaleza, es fundamento del relacionamiento social con lo no humano. Así, los pueblos establecen relaciones sociales con los seres de la selva, que son agentes de la vida comunitaria, ofrecen señales y se comunican con los humanos como actores sociales del mismo territorio.

Es así que el sapo, por su modo de ser, sabe asuntos del clima (...) que el hombre, por su propio modo de ser, no alcanza a saber. Pero si el hombre conversa con los sapos puede enriquecerse con la sabiduría de ellos y, viceversa, los sapos que conversan con los hombres se enriquecen en su propio saber. Vemos, pues, que la conversación nos permite acceder a la sabiduría de los demás a pesar de no compartir con ellos determinadas

capacidades de percepción y emoción. La conversación no se limita al diálogo, al fluir de las palabras, sino que compromete toda nuestra capacidad de sintonizarnos, de latir al mismo ritmo de aquel con quien conversamos. (...) es lograr la empatía mutua. Pero no a todos nos es accesible lo mismo por la percepción y la emoción. Cada quien, según su propia índole, percibe y se conmueve diferentemente. Esto se corresponde con la característica de la incompletud que es propia de todos los seres del mundo vivo (...) cada quien tiene su propia sabiduría que se corresponde con su capacidad de percepción y emoción así como con su propia vivencia, con su experiencia de vida. Esta conversación requiere ser criada, estimulada para que la vida se recree. Un requisito en esta crianza es que todos estemos en disposición para escuchar en cada circunstancia y de modo permanente al “habla”, la seña de cada quien (Medina 2001: 53).

Desde esta visión, la actual investigación partió de la comprensión local sobre las “señas”. De acuerdo con González Bernáldez “la lectura, el desciframiento, del paisaje han sido siempre una necesidad para los seres humanos y su interpretación depende de las culturas (...). El paisaje es fundamentalmente eso: información que el hombre recibe de su entorno ecológico” (2011: 19). Esa información, no consiste sólo en un conocimiento abstracto, sino que la lectura de códigos, significados, valoraciones de la cultura se traducen en prácticas que permiten la vida social en un contexto determinado.

En consecuencia, el conocimiento local es base de la toma de decisiones en un entorno. Si bien es diferente del conocimiento académico, no es opuesto ni incompatible: “el éxito de una recolección de setas, de la búsqueda de lugares donde se encama la liebre, etc. podría conseguirse con métodos científicos (análisis de suelos, información meteorológica, modelos matemáticos, etc.) o por medio de un empirismo propio de los nativos” (González Bernáldez 2011: 25; Blackburn 1971).

El conocimiento local y el conocimiento académico, aunque son distintos, no son incompatibles ni opuestos (Blackburn, 1971). Se diferencian por sus fines y por la relación con el contexto en el que se construyen. Las comunidades, “en su quehacer cotidiano, no están interesadas en la verificación, demostración o autovaloración de sus conocimientos tradicionales. El valor de ellos se aprecia en la eficacia que tienen en el momento de ejecutar una acción sobre su entorno” como soporte de su modelo de vida (Osorio 2018: 112). “El conocimiento no es obtenido a través de la abstracción, sino a través del desarrollo e incorporación de habilidades” en una “relación directa entre el saber y el hacer”. El archivo de ese conocimiento es la habilidad y la memoria *incorporada*, de manera individual y colectiva (Osorio 2018: 112, 118-2020; Ingold 2002; Escobar 2010; Sanabria 2013; Toledo y Barrera 2008).

El vínculo y el conocimiento del entorno se traduce en la habilidad de leerlo y habitarlo, a partir de las “señas” que permiten tomar decisiones, anticipar eventos, conocer el estado de bienestar o procesos de deterioro del ambiente:

Dado el volumen casi infinito de sensaciones auditiva, táctiles, olfativas y gustativas que produce el medio natural en un mismo tiempo y espacio, es imposible para una persona criada fuera (...) filtrar la información sensorial para independizar el canto de un insecto determinado o el matiz de verde de una hoja en un escenario de cientos de especies vegetales. (...) Las comunidades han logrado mediante la experiencia cognitiva individualizar las señas de la naturaleza, establecer su significado y asociar esta información para la realización de actividades propias de la estructura de su cotidianidad (Osorio 2018: 229).

La información que los pueblos reciben del entorno no se reduce a datos, involucra también al sentimiento, la estética, a la capacidad de conmoverse con los signos. Se trata de la comprensión afectiva del entorno que ofrece señales sobre la calidad del vínculo y el grado de bienestar de la relación entre la gente y el entorno. Lo bello se deriva de lo bueno y lo saludable (González Bernáldez 2011b). Esta apreciación sobre lo bueno y lo bello también está ligada con lo que resulta legible, al conocimiento colectivo construido en la historia, que ha permitido el desciframiento de los signos del ambiente (Osorio 2018). Las culturas van reteniendo conocimientos y prácticas exitosas y “al mismo tiempo resultan satisfactorias afectiva y psicológicamente” (González Bernáldez 2011b: 85). En términos de Fals Borda (2002), la interpretación de las “señas” del entorno constituye un conocimiento *sentí-pensante*.

La lectura de signos permite pasar de la observación del paisaje, visible, a la lectura de procesos invisibles que -aunque no son evidentes- son el sustento de la vida. En el caso que nos ocupa, los indicadores bioculturales se configuran como esas señas que “pueden representar una integración o archivo de influencias discontinuas difíciles de captar o seguir (por ejemplo, vertidos ocasionales de sustancias que no dejan trazas permanentes)” (González Bernáldez 2011: 41; González 2022).

Lo invisible no sólo está conformado por procesos ecológicos, sino también por procesos simbólicos de la construcción del mundo. Aunque la problemática podría abordarse como un conflicto socioambiental. En el caso que nos ocupa la aspersión de un herbicida, no sólo es un agente de relaciones causa-efecto, sino de “implicaciones” sobre la configuración de un mundo en el que se establecen relaciones materiales y simbólicas entre actores humanos y no humanos de los que depende la vida. En este caso, la diferencia cultural en torno a la comprensión de la incidencia del Glifosato sobre el territorio Carijona sugiere que se trata no solo de un problema de impactos ambientales de un agente tóxico, sino que se trata también de impactos culturales y más aún de un conflicto ontológico. “Es decir un conflicto en que diferentes formas de hacer mundos están interrumpiéndose e interfiriendo unas con otras. Ahí un camino se abre para investigar qué mundos están en juego, cómo se narran a sí mismos y al conflicto y cómo nuestro análisis puede relacionarse con esos relatos e intervenir en el conflicto” (Blaser 2019: 212).

Este análisis dará cuenta del encuentro y desencuentro de mundos construidos tanto por la política nacional de drogas como el modo de vida indígena que parten de atribuciones distintas a una especie vegetal: la coca. Sobre estas atribuciones simbólicas han establecido relaciones, políticas, prácticas que configuran realidades disímiles que no obstante se encuentran en los territorios locales. La Política de Drogas ha construido un mundo en que la coca es veneno y enemiga de guerra, mientras que en el mundo indígena la coca es alimento milenario.

* * *

Esta tesis se estructura en tres secciones. La primera parte define el surgimiento del Programa de Erradicación de Cultivos Ilícitos mediante aspersiones aéreas con Glifosato como parte de la Guerra Internacional contra las Drogas, y se centra en analizar cómo sobre las atribuciones a la coca se han construido y transformado mundos locales.

La segunda parte se centra en el mundo Carijona, su contexto, su historia en constante tensión entre el modo de vida local y las dinámicas económicas transnacionales. Esta sección narra la forma como el cambio de significado cultural de la coca da espacio a nuevas dinámicas y actores sociales sobre los que se construye la Política de Drogas que se convierte en factor de transformación del paisaje y del mundo indígena; de los vínculos entre la naturaleza y la cultura. Como resultado de esta historia, este aparte profundiza en los efectos del Glifosato observados por la comunidad, en diálogo y complementariedad con estudios académicos.

La tercera parte, a manera de debate y conclusiones, la investigación analiza las perspectivas de Etnoreparación.

El estudio también ofrece un documento complementario que reúne los resultados de la revisión sistemática, disponible para quienes deseen profundizar en los estudios internacionales sobre los efectos del Glifosato.

Parte 1

La coca como veneno: una ontología de la guerra

A diferencia de los pueblos indígenas de la Amazonía que han tenido la capacidad cultural de extraer el veneno de las plantas para convertirlas en alimento, nuestra sociedad occidental, por el contrario, ha convertido alimentos milenarios en veneno. Este es el caso de la coca.

La coca, una planta arbustiva, domesticada hace ocho mil años por los pueblos Andino-Amazónicos -para usarla como alimento, medicina y medio de intercambio económico y espiritual- ha sido convertida en tan sólo en las últimas ocho décadas en una planta prohibida, objetivo de uno de los mayores conflictos internacionales de la historia contemporánea conocido como la “Guerra contra las Drogas”.

Este capítulo sitúa el Programa de Erradicación de Cultivos Ilícitos mediante aspersiones aéreas con Glifosato PECIG en el contexto de la Guerra Internacional contra las Drogas.

Desde la perspectiva de la ontología política, este aparte indaga en cómo la transformación del uso y significado de la coca, su prohibición y la consolidación e implementación internacional de una política de guerra han transformado realidades locales. En este sentido se puede afirmar que se han configurado mundos (ontologías) de guerra.

Una ontología se puede entender a partir de tres componentes: 1. atribuciones simbólicas (representaciones), 2. relaciones y 3. prácticas que tienen como resultado una configuración particular del mundo (Descola 2011, 2012). Así se puede descubrir que atribuciones distintas que se han hecho sobre una la planta, la coca, han creado realidades distintas. A lo largo de esta tesis se argumentará que las atribuciones que distintas sociedades y momentos históricos han dado a la coca han tenido como resultado la construcción de mundos contradictorios, que construyen paisajes diferenciales y su encuentro implica la disputa de significados, territorios y recursos.

¿Cómo se ha configurado una ontología de la guerra? El Programa de erradicación de la coca se ha sustentado en lo que parece un combate justo: se ha presentado en distintos momentos históricos como un combate contra el atraso y la pobreza de los pueblos indígenas, luego como un combate contra la drogadicción y los efectos sobre la salud pública de millones de personas. Para construir una guerra, también ha sido necesaria la creación simbólica de un enemigo. Esta construcción simbólica de la guerra, parte de la declaración de la planta, de la coca como “ilegal”, y la inclusión de la gente y las localidades donde se cultiva, criminales, y sus territorios como “salvajes”. Como lo

afirman Lyons (2017, 2018, 2020) y Ramírez (2001), bajo la Guerra contra las Drogas se ha criminalizado no sólo a la planta, sino también a la gente que la cultiva y a los territorios donde crece: la Guerra contra las Drogas ha criminalizado a la gente y a la naturaleza.

Este conflicto también está marcado por las representaciones sobre la barbarie y la civilización de los países en el ámbito global, sobre los que se construyen también relaciones Internacionales. Por un lado, están los organismos multilaterales, que se configuran como agentes civilizatorios que toman decisiones, definen metas, políticas y recursos, evalúan los esfuerzos y fracasos de las naciones. Por otro lado, están los países y los pueblos que, como en el caso de Colombia, se debaten entre el imaginario del “progreso” del país cafetero representado por el campesino trabajador y la Gaviota de Café con Aroma de Mujer, y el mito del “salvaje”, del “caníbal” colmado por las películas y series de narcos que circulan en las plataformas mundiales de cine y televisión. De acuerdo con Wade Davis, no es justo que casi 50 millones de personas que conforman el país hayan sufrido de una u otra manera las consecuencias de la guerra, y que generaciones de colombianos, aún sin haber visto o tenido la cocaína en sus manos, llevan sobre sus hombros el peso de un país, visto por algunos como “paria”, por la violencia y droga, mientras en las fiestas de Norteamérica “los jóvenes celebran con cocaína” (Entrevista Davis 2020). Así, a través de cadena de producción, se define también el imaginario de una escala civilizatoria global de las naciones: los países del norte aparecen en la cúspide de la civilización, a pesar de que es allí en donde se concentra el consumo; y los países del sur, los productores, son los “bárbaros”, los “enemigos”, los “terroristas” en sus territorios se justifica la guerra, y sus habitantes deben cargar con la vergüenza, el peso de la culpa y las consecuencias de un combate supuestamente justo.

Al contrario de este imaginario internacional que distribuye de manera diferencial entre las naciones las responsabilidades y cargas de la economía ilegal, para Bonilla (2010) la cadena completa del tráfico ilegal de la coca funciona más como un mercado capitalista transnacional en donde los inversores, legales o ilegales, buscan obtener la mayor ganancia. Y en los extremos de la cadena están los nodos vulnerables de los que surge el *plusvalor*: en un extremo de la cadena está la naturaleza, los suelos, el agua, las plantas y la fuerza de trabajo de cultivadores o *raspachines* (raspadores o recolectores de las hojas) que habitan en territorios marginales al desarrollo, y en el otro extremo están los consumidores, representada por quienes sufren adicción y entregan sus recursos, su salud y su vida al lucrativo negocio. En medio de la cadena están los inversionistas y el poderoso tráfico que recibe la *ganancia* del negocio capitalista. Por medio de la corrupción estos inversionistas del norte y del sur vencen los controles y hacen posible el transporte aéreo, fluvial, y terrestre de precursores químicos, insumos y drogas, dicha corrupción ha permeado distintas escalas de los poderes políticos de los Estados.

Así un arbusto ha movilizadado el encuentro y desencuentro entre poblaciones locales de tradiciones rurales, con economías transnacionales ilegales y políticas internacionales

para combatirlos. En esta relación global-local, los territorios rurales de Colombia han sido el principal escenario de disputa.

Desde finales de la década de 1990, Colombia empezó a ser considerado como el país con mayor producción de coca para la extracción de Clorhidrato de Cocaína en el mundo. Según el Departamento de Estado de EEUU, en 1998, con un total de 101,800 hectáreas de cultivos de coca, el país se posicionó en el primer lugar, superando el área sembrada en Perú -con 51,000 hectáreas- y Bolivia -con 38,000 hectáreas- (UNODC 2004: 249).

De acuerdo con el Informe Mundial sobre Drogas (UNODC 2022) en el año 2020 la producción de cocaína alcanzó un récord mundial con 1982 toneladas, 11% más que en 2019. A pesar de la caída del 7% de hectáreas cultivadas en Colombia, el país continúa siendo el mayor productor con un 61% del total mundial. Se estima que entre 2010 y 2020 se elevó el número de consumidores en un 32%, en parte debido al crecimiento mundial de la población.

La economía ilegal de la coca ha configurado un amplio campo de batalla en el que se entrecruzan varias guerras: por una parte, la guerra entre los grupos armados por controlar el lucrativo negocio ilegal, en el que se encuentran los carteles del narcotráfico, las guerrillas, los paramilitares, las llamadas actualmente bandas criminales y, en ocasiones, las mismas fuerzas del Estado. Por otra parte, la guerra para combatir el narcotráfico, organizada desde políticas y acuerdos internacionales, se ha entrelazado con la “guerra contra el terrorismo”. La economía ilegal ha sido entonces el fin y el combustible de un campo de batalla; de guerras persistentes que confluyen, se encuentran y confunden en los territorios locales (Troyano y Restrepo 2018: 3).

Aunque hoy la Guerra contra las Drogas es justificada en función de la salud pública, no siempre fue así. De acuerdo con Henman (2019), si bien a principios del siglo XX hubo una preocupación generalizada por limitar el uso de sustancias psicoactivas, la prohibición de la coca estuvo principalmente vinculada con la discriminación racial de las prácticas indígenas, observadas como obstáculo para el progreso. En el intento por explicar la pobreza de la población indígena se culpó la extendida práctica de la masticación de las hojas, como causa del atraso de las naciones de América Latina. La pobreza era además un caldo de cultivo para las revoluciones de mediados de siglo que podían poner en riesgo la estabilidad política internacional. Es en este contexto en el que nace la definición de la hoja de coca, como enemiga de guerra.

En la década de 1940 la erradicación fue liderada por Carlos Gutiérrez, jefe de farmacología del Instituto de Higiene, en Lima. (...) consideró la coca como “el mayor obstáculo al mejoramiento de las condiciones sociales y de salud de los indios”, estableció su reputación con una serie de dudosos estudios conducidos, exclusivamente, en prisiones y asilos, esos estudios concluyeron que los usuarios de coca tendían a ser aislados, antisociales, inferiores en inteligencia e iniciativa y “susceptibles de “alteraciones mentales agudas y crónicas”, además de sufrir conocidos desórdenes de

comportamiento como “ausencia de ambición”. (...) Debido en parte al cabildeo de Gutiérrez, las Naciones Unidas enviaron un grupo de expertos, en el otoño de 1949, a examinar el problema de la coca. (...) Sorpresivamente sus hallazgos, publicados en 1950 como *Report of Commission of Enquiry on the Coca Leaf*, condenaron la planta y recomendaron que su cultivo fuese eliminado en un periodo de quince años. (...) Once años después Perú y Bolivia firmaron la Convención única sobre drogas narcóticas, un tratado internacional que exigió la completa abolición de la masticación de coca y el fin del cultivo de la planta en un periodo de veinticinco años. Increíblemente, en medio de este esfuerzo histórico para expurgar a las naciones andinas de la coca, ninguno de los oficiales peruanos o norteamericanos de salud hizo lo obvio: analizar las hojas de coca para determinar qué contenían (Davis 2019: 20).

Este fue el inicio de la prohibición de una planta que durante 8000 años había sido considerada alimento. En pocos años la coca pasó de ser una planta mítica y sagrada de consumo local indígena, a ser la planta proscrita vinculada al tráfico y consumo internacional. Pasó de ser la planta considerada alimento y medicina que había surgido del árbol de la abundancia de los pueblos indígenas, a ser considerada la fuente de la droga más temida y perseguida en el mundo.

A continuación, se describirá cómo, el cambio de significado de la coca en el mundo occidental llevó también a la construcción de nuevos mundos y escenarios para la guerra.

La planta sagrada

“La coca se encuentra entre las plantas cultivadas más antiguas de la historia de la humanidad, con evidencia de uso de cerca de 8000 años” (Restrepo *et al.* 2019: 2; Troyano y Restrepo 2018; Dillehay 2010; Plowman 1984). Su relevancia simbólica y la persistencia de su uso cultural a pesar de los señalamientos de la historia han hecho de la coca una planta sagrada para los pueblos andinoamazónicos.

Aunque no se ha podido precisar el lugar de origen de la domesticación de la coca, Henman (2019) y García Hoyos (2007) sugieren que posiblemente ocurrió en las tierras altas de los Andes desde donde se realizaría la posterior difusión hacia las tierras bajas de los valles y la Amazonia. Esta argumentación considera que los pueblos de las tierras altas habrían domesticado la coca como estrategia de adaptación a las extremas condiciones climáticas y la reducida disponibilidad de asimilación de Oxígeno en las encumbradas montañas de los Andes. La domesticación se habría realizado mediante el desplazamiento de plantas silvestres que crecían en zonas boscosas o con sombra hacia campos abiertos. Como respuesta de la planta a la amenaza de un mayor número de depredadores en campos abiertos, aumentó la producción de alcaloides. Su cultivo en zonas despejadas habría permitido su mayor exposición al sol, lo que según algunos

nativos americanos mejoraría el sabor de sus hojas que fue aprovechada como alimento a través de la masticación tradicional en forma de mambe: tostadas, piladas y mezcladas con hojas secas de guarumo *Cecropia spp.* El consumo de la coca tendría como efecto metabólico aumentar la disponibilidad de la glucosa en la sangre, razón por la cual, en el uso tradicional se emplea para reducir el hambre y el cansancio físico y para tratar el mal de altura entre las poblaciones de las montañas y contribuir en el trabajo agrícola, la pesca y la cacería en las selvas. Como parte del proceso de manejo cultural se explica que las dos especies de coca domesticadas *Erythroxylum novogranatense*, de los Andes (con hojas más pequeñas y delgadas), y *Erythroxylum coca* en la Amazonia (con hojas un poco más grandes), cuentan con una importante presencia de alcaloides, entre ellos la cocaína, completamente ausente entre las especies silvestres de *Erythroxylum* (Biondich y Joslin 2016; Henman 2019).

No obstante, otros autores, entre ellos Schultes y Raffauf (1990), consideran que la diferenciación ecológica de las dos especies domesticadas y la profusión de relatos de los pueblos amazónicos que vinculan su origen mítico con la coca hacen posible considerar también una gran antigüedad de su domesticación en las tierras bajas, lo que llevaría a pensar en que no existiría un único centro de origen, domesticación y difusión de la planta cultivada.

La larga historia del uso de la planta encuentra correlación con su relevancia simbólica registrada en un gran número de relatos míticos de los pueblos indígenas de los Andes y la Amazonia en los que la coca está asociada a la alimentación y el intercambio físico y espiritual que otorga el poder de la sabiduría y de la palabra. Personificada en la mayoría de las ocasiones como niña, mujer y madre de los pueblos, *Mama Coca* es el principio femenino del origen y de la fertilidad (Henman 2019). Sus relatos se encuentran frecuentemente asociados con otras plantas de importancia simbólica como el tabaco y el yagé, en los que la coca, además de alimento, también es medicina. No obstante, su poder tiene otra cara: su robo o su uso sin el permiso de sus dueños espirituales o de las personas que la siembran también es descrito como fuente de enfermedad (Resguardo Indígena de Puerto Nare 2019: 97). Estas visiones sobre la coca, que se extienden a lo largo de los Andes y la Amazonia pueden ejemplificarse a través de tres relatos míticos: el de los pueblos Tukano, Witoto y la gente Carijona en la que se centra este análisis.

Schultes & Raffauf (1990) describen el origen de la planta entre los indígenas Tukano del Vaupés en Colombia:

La planta de coca está en los mitos de origen de las tribus. El padre sol era un payé, un curandero que originó el conocimiento y el poder de los payés modernos. Llevaba en el ombligo el polvo de *vihó*, un rapé narcótico preparado a partir del exudado de corteza de árboles del género miristicáceo *Virola*. Una hija del maestro de animales de caza poseía *caapi*, la planta alucinógena *Banisteriopsis caapi*. Embarazada y muy dolorida, se acostó. Una anciana, en un intento de ayudar, la tomó de la mano. La joven

embarazada se rompió el dedo, pero la anciana lo guardó en la maloka o casa grande. Un joven, sin embargo, lo robó y lo plantó. La enredadera *caapi* creció de este dedo. Otra hija del maestro de los animales de caza, también embarazada y con un dolor intenso, se acostó. Una anciana vino a ayudar, pero esta vez la mujer tomó la mano de la niña y le rompió un dedo. Ella lo enterró. El dedo echó raíces y se convirtió en una primera planta de coca (Schultes & Raffauf 1990; 167).

Por su parte, entre los Witoto:

Después de las inundaciones, no quedó nada porque todo fue barrido por el agua; sólo existía un hombre llamado Búinaima. Él, al verse sólo, buscaba la manera de restablecer la humanidad que había desaparecido del mundo donde existiera tiempo atrás; porque él sabía que antes de las inundaciones hubo gentes buenas que poblaron la tierra y habían desaparecido desde el castigo de Júzinamui. Búinaima se trasnachaba mucho haciendo invocaciones a Júzinamui, pero la inteligencia no le daba más allá de donde él quería y el esfuerzo le causaba mucho sueño. Fue así como buscó la manera de vencer el sueño y para que se le abriera la inteligencia comenzó a indagar. Búinaima comenzó a tostar hojas de varias matas, como de maraca (*Theobroma bicolor*) y cacao (*Theobroma cacao*) ñame (*Diocorea alata*), ortiga o pringamosa (*Urera baccifera*), yuca (*Manihot esculenta*), y otras de monte. Después de tostar se puso a pilar, luego a cernir en una talega fabricada con tela de corteza, y luego se puso a mambear en polvo. Con eso pudo dominar un poco el sueño, pero no le valía nada, porque no le abría la inteligencia y no encontraba lo que buscaba cuando hacía invocaciones. Al ver que no le servía de nada, buscó por la orilla de los ríos la coca-de-la-boa y con ésta pudo ver un poco y la sabiduría le estaba llegando y con eso seguía haciendo invocaciones y aguantaba el sueño. Ya el espíritu le conversaba por medio del sueño pero no le revelaba todavía aquello que él quería. Entonces le nació una niña y le puso el nombre de Búinaino, que quiere decir Madre de los hombres. Esa niña fue la coca. Así llegó; ahora vamos a ver cómo se vio la mata. La niña iba creciendo. Cuando estuvo grandecita fue con la mamá a la chagra [huerta indígena]. Cuando llegó, se sentó sobre un palo, en la mitad, se sacudió y peinó los cabellos y dejó caer unas liendres. Sembró así la coca porque ella sabía que eso era lo que le faltaba a su padre. Fue de esta forma como nació la coca. La niña fue la dueña de la coca, por eso nosotros cuidamos la coca como cuidar a una hija; si maltratamos la planta, nos enfermamos.

Ella, al volver al otro día, se dirigió al lugar sembrado y notó que había nacido una matita. Muy contenta se puso la niña porque vio crecer lo que el mundo necesitaba para combatir el mal y tener al mundo sano y a la gente honrada.

[Fue la niña la que luego les enseñaría a hacer canasto, a tostar, a preparar el mambe, a mambear y a conocer la sabiduría de la coca].

Papá: hay que poner la olla más grande y tostar la cosa que te traje. Te he visto comer coca que no se debe comer, porque de esas hojas sólo comen los animales. De hoy en adelante mambearás buena coca y verás y aprenderás muchas cosas, porque es un don de dios para salvar la humanidad (García Hoyos 2007: 89-90).

Entre los Carijona:

Antiguamente la coca era un árbol gigante (...). Cuando empezó el mundo había un árbol muy grande en la mitad de la tierra y no podían tumbarlo, hasta que [con ayuda de las hormigas], el aserrado y el pájaro carpintero lo lograron. Al caer ese palo salió la hoja de coca. Se usaba para marisquear, para intercalar las oraciones, se sembraba en el borde de la chagra y tenía un dueño. Nadie podía coger esa mata sino sólo el que la cultivaba. Se intercalaba con rezos, cada quien rezaba sus matas. Si alguien la cogía sin permiso podía enfermarse (Resguardo Indígena de Puerto Nare 2019: 97).

La coca se debía rezar, era algo muy sagrado, se hace con un propósito, se usaba para trabajar, para mariscar. A esta hora se mambeaba y ya se iban a mariscar y no daba hambre, era muy buena para trabajar. Pero la coca la rezaba el payé, porque es algo muy sagrado. Si no se reza, uno puede enfermar, porque ella tiene su Akirime, que es un bicho, varias plantas lo tienen, también el ají. Si no se reza, el Akirime lo puede a uno enfermar, o volver como llaman adicto (Nohora Narvaéz 2021).

En otra versión del origen del mundo Carijona:

El mundo que vivimos lo creó Tamekemun. Tamekemun es el hijo de Kuyugo. De ahí es que viene la palabra Tám que quiere decir tabaco. Ese tabaco del mismo cuerpo de Tamekemun, es con el que se creó la tierra. (...) Por eso es que el tabaco es una planta sagrada, porque es cuerpo de ese creador. Lo acompaña la coca, ijatu, ijatu quiere decir poder de la palabra-. Lo acompaña también el fuego. Ese fuego que da vida.

Kuyugo ya había creado todo el universo espiritual. No estaba todavía manifestado. No había estrellas, no había sol, no había luna, no había tierra, no había nada. Pero él ya lo había creado porque él había ya elaborado un proyecto que estaba en él. Le faltaba manifestarse. Entonces para que se cree esa vida, dentro del universo, las diferentes vidas, él baja desde su morada que se llama Kinamoro, baja en forma de Tamekemun. Él mismo es que ya deja de ser Kuyugo allá en su creación espiritual y se manifiesta acá como Tamekenun, ya en forma de Tabaco y Coca. La lengua de él es la hoja

de coca, el cuerpo de él es el tabaco. La sal con la que se prepara el tabaco es el mismo sudor de él. Es la sal que está dentro de él.

Comenzó Tamekenun, cante, cante, cante, comenzó a cantar. Él comenzó a sudar y comienza a salirle la sal del cuerpo en el ambil y lo mezcló. Y se forma la bolita de ambil. Esa bola de ambil es la tierra misma. Por eso es que la tierra es saladita, por eso es que la tierra da vida. Por eso es que la tierra es dulce.

Cuando ya él mezcló el tabaco quedó oscuro. Este Tamekenun al quedar oscuro, saca de la mochila una de las semillas con el que él trajo el agua. Trajo el agua, saca la mochila de él y lo siembra. Ese árbol fue creciendo en la medida en que cantaba.

Ahí empieza toda la vida misma del planeta tierra. Empieza a nacer toda clase de semillas, después toda clase de insectos, después toda clase de animales y por último el hombre. Pero estaban allá sin manifestarse, estaban en forma de huevos de serpiente, en forma de huevos de luciérnaga, en el árbol, en ese gran árbol (...).

La creación del mundo amazónico es similar a la creación del planeta tierra, pero aquí ya es con el árbol de la abundancia, el árbol donde estaba toda la comida. Pues en ese tiempo pues no había nada, sino que los animales como les dije eran solamente en pensamiento y allá, en el árbol estaban en forma de huevos de serpiente. Al momento que cayó el árbol estos huevos cayeron, pero todavía no habían nacido. No reventaron, digamos, revientan solamente en el momento que siembra él el árbol del agua dulce, o el árbol de la abundancia, o también le dicen árbol de la vida... lo siembra en lo que hoy en día es el mundo amazónico.

Tumban ese árbol de Lupuna, ese árbol de la abundancia, ese árbol de ceiba grande. (...) Cuando cae ese árbol se forma el río Amazonas (...). Ellos cogieron el bastón de mando, el bastón de poder y comenzaron a voltearlo, a voltearlo, a voltearlo a voltearlo, y lo botaron allá (izquierda). O sea que la cogollera ahora quedó fue para este lado (izquierda) y el tronco pues allá, (derecha) a donde desemboca ahorita el río. Cuando lo botaron allá corrió esa agua y se forma el río Amazonas, con todos los peces que habían caído ahí, de los pedazos de astillas que salían. Y toda esa vida que estaba allá en el mar en forma de huevos de serpientes, empezó a reventar. ¿Por qué? Porque esa agua amarga, venenosa, ya era un agua de vida. Porque con esta agua dulce que estaba vertiendo allá [del Amazona] esa agua amarga quedó saladita, quedó sabrosa.

[El primer hombre], se llama Kurugo. Ese primer hombre, Kurugo empieza a oír toda la historia. (...) La creación de la mujer viene de la misma palabra que es la lengua del sol, la lengua de Tamekenun, la coca. Como estaba

manifestada en forma de árbol, así como lo tengo yo en esta bolsa, ahora faltaba que ella se manifestara en forma de gente, en forma de ser humano para que ella tuviera las relaciones con el hombre Kurugo, para que naciera la humanidad. El origen de la mujer es muy largo. Eso tiene desde allá mismo de la tierra y cuando se manifiesta, se manifiesta ya en forma de mujer y descansaba era en forma de coca. Los que no supieron manejarla, fueron los búhos, los loros. Porque los loros eran blanquitos primero como la garza. Por estar oyendo, por estar juntico a la mujer coca que estaba explicando el sistema de la vida, se acercaban, pero malintencionadamente. Se acercaban era pa' mirarle la vagina. Entonces ella le echaba polvo de coca y quedaron verdes así como la iguana también. Y el búho, pues como para disimular un poco esa malicia que tenía, se hacía y se tapaba el ojo pero miraba allá. Y cuando hacía así, bajaba la vista. Y dijo "bueno, por esa mala intención de una vez queda para siempre una marca que no sirve. Por eso es que él tiene como unos cachitos. La iguana, pues también con esa mala intención se acercaba a la coca. Pero era con el pretexto de mambiar pero no así como lo tengo yo en los cachetes, sino de mambiar o sea, escuchar más cerquita las palabras de ella. Venía pero con esa tembladera. Como con un miedo "a ver... mamá, yo voy a oír más cerquita". Pero era para verle más de cerca la vagina. Y por eso es que las iguanas andan siempre como tembleques. Y así hay un poco de cosas... por ejemplo esa culebra cazadora. Los que supieron mambiar como debe ser, fueron las hormigas. En este caso las arrieras. Por eso ellas son flaquitas y tienen unos cachetes bien [puestos]... Ellas fueron los que empezaron con la agricultura. Ellos fueron los que empezaron a enseñarle a los humanos que iban a nacer, sembrar la tierra. Otro que mambió bien, fueron los gusanos, las orugas. Por eso es que comen hojas y están gordas, bien grandes. Cuando ya se transforman en mariposa y en libélula, ya vuelan tranquilos y comen las hojas. En fin, todos los animales, los ancestros de los animales oyeron eso. Y esa mujer que todavía no se había manifestado como tal, ella se sumía por esa media noche. Ya ella se iba y llegaba a las seis de la tarde y se iba a media noche. Por ahí, a media noche, generalmente uno de para del mambiadero y ya se acuesta a descansar. O sea, ese proyecto de vida lo dio el sol para que la generación futura fuera a manejar este planeta tierra, o este mundo, de conformidad con las leyes ancestrales. Cuando ya estaba todo organizado Kurugo, el hombre Kurugo, dice a la mujer coca Yatuclé, se llama ella. Le dice, "ahora si venga" cuando ya ella viene, lo arranca de la cepa, de la tierra y le lava los pies con la saliva misma de la coca, le lava el cuerpo y ahí en ese momento viene otra creación. Como le dije antes, ahí vienen los opuestos y ahora se van a unir los opuestos pero en el momento de la relación sexual. Ahí se va a hacer ellos la relación sexual para tener la primera pareja humana, como hombre ya, como gente ya. Y esos son los Carijona, Carijona quiere decir en mi idioma pues, gente. (...) Siempre esa madre coca tuvo una pareja. ¿Cómo es que se llama? Que nacen dos, esos

gemelos será. Nacía un hombrecito y nacía una mujercita. Estos son los ancestros de los Carijona. Nacieron las otras tribus [los Tanimuca, los Uitoto, los Cubeo....] pues nosotros los llamamos los vecinos. Y de ahí ya nacieron lo que nosotros los llamamos Tadereque, quiere decir extranjeros, el resto del mundo, de seres humanos, el resto de grupos étnicos. Y el último parto que tuvo ella fue con el hijo más consentido. Aunque uno no crea, el hijo más consentido nosotros lo llamamos Irakucha, o sea la gente blanca. (...) Este Irakucha, que ellos eran dos, se criaron así, no nunca fueron a cacería, nunca fueron a pescar, nunca hicieron chacra, nunca se sentaron a mambiar, nunca hicieron nada porque la mamá los consentía demasiado. Cuando ya estaban crecidos todos, ya eran hombres mayores, le dijo Kurugo a su mujer, “mija, yo creo que ya es tiempo que estos muchachos, ya saben la historia, ya saben la forma de vivir y todo eso, como usted nunca quiso que yo le enseñe a sus hijos que usted tanto los consiente a ellos, ahí verá cómo los va a despachar, pero yo voy a despachar a los Carijona”. Así como él los fue ubicando espiritualmente les dijo “mire, vayan desde acá, lo siguen este río Amazonas y siguen por ese río Caquetá y después de ese río Caquetá entran por el río Apaporis y se van por el Ajaju y llega allá arriba a un lugar (que nosotros llamamos Chiriquitete) la maloka de las estrellas”. Y así, fue diciéndole a cada uno, los fue ubicando, los fue ubicando, y cada uno lo mandó con un tamborcito, con todos los elementos para vivir, con todo lo propio, con su idioma, con sus cosas de chamanismo, con su arte, con todo (Carevilla 2005).

Como se observa en los relatos, la coca tiene un lugar preponderante en los relatos de origen de los pueblos indígenas de la Amazonia, es identificada como el principio femenino de la vida. Es la madre de la gente, la fuente del conocimiento y la fertilidad. La forma de sus hojas se asocia comúnmente con la lengua o con la vagina. El consumo de la planta otorga el poder de la palabra y el pensamiento (Urbina 1992). Además de alimento y cura, también ha sido medio de intercambio económico y planta espiritual que permite la comunicación entre la gente y los dueños de la naturaleza para obtener presas en la caza, pesca y mejor desempeño en el trabajo y abundancia en las cosechas (Resguardo Indígena de Puerto Nare 2019).

La visión simbólica de la coca como Madre y Alimento se encuentra sustentada en su larga historia de relación e interdependencia entre la planta y las poblaciones humanas; la vida de la planta depende para existir de su cultivo por parte de la gente y a su vez las comunidades amerindias durante miles de años seleccionaron y afinaron las propiedades químicas de la hoja de coca como fuente de alimentación y adaptación ecológica.

Los pueblos prehispánicos resaltaron el uso de la coca en la alimentación y el contexto ritual y plasmaron en diferentes tradiciones cerámicas, líticas y orfebres el hábito de mambear. En los rostros de las figuras elaboradas por distintas comunidades se destaca el abultamiento de una de las mejillas que corresponde con la práctica que se mantiene en la actualidad. Igualmente sobresale la elaboración de diversas representaciones de

palillos y poporos utilizados para guardar y mezclar la cal con las hojas de coca (Museo del Oro Banco de la Republica 2021; Cabieses 2001. Fotos 2).

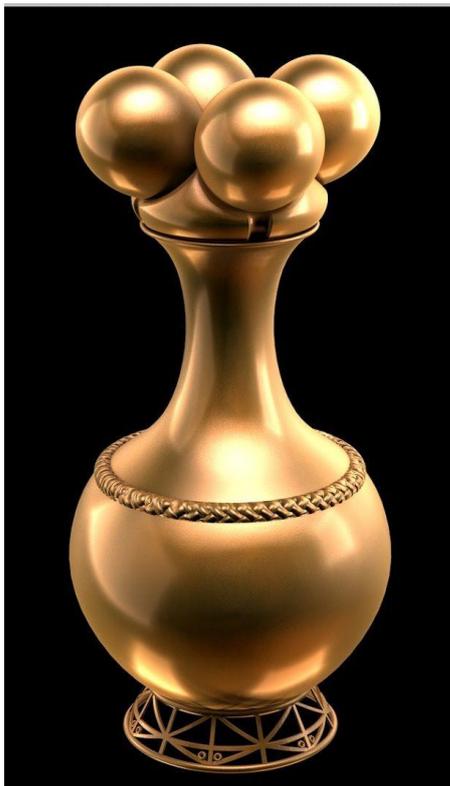
Fotos 2. Práctica tradicional indígena de la masticación del mambe de coca.



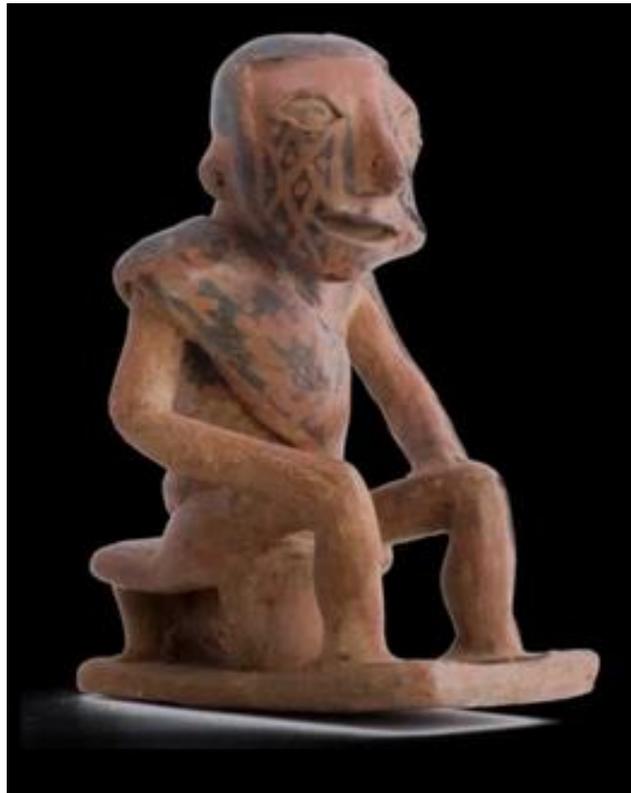
Coca. Foto: Nurys Silva



Mambe: Fuente: Open Society Foundation.



Poporo Quimbaya para la mezcla de hojas de coca. Fuente: Museo del Oro del Banco de la República de Colombia.



Hombre sentado con abultamiento en la mejilla que muestra la práctica tradicional del mambeo. Fuente: Casa del Marqués de San Jorge

Los relatos míticos advierten el poder de la coca como alimento y medicina, pero también como enfermedad. El trasegar histórico muestra este doble filo: la relación entre la gente y la coca -sea de armonía o conflicto- parece indicar a lo largo de la historia, el grado de bienestar o enfermedad de una sociedad.

Desde su llegada, conquistadores y cronistas describieron el extendido hábito del consumo de la coca: Américo Vespucio escribía en 1499 “todos tenían los carrillos llenos por dentro de una yerba verde que rumiaban (...) cada uno llevaba al cuello dos calabazas secas, y una estaba llena de aquella hierba que tenían en la boca, y la otra de una harina blanca que parecía yeso en polvo” (En Vila 1971 y Henman 2019: 47). Por su parte, Cieza de León décadas más tarde escribía: “traen por las bocas la coca menuda (...). Preguntando a algunos indios por qué causa traen siempre ocupada la boca con aquesta hierba, dicen que sienten poco la hambre y que se hallan en gran vigor y fuerza” (1962 [1553]: 201). Las hojas de coca, a diferencia de otros alimentos del llamado “Nuevo Mundo” no fue rápidamente incorporada a la dieta de los Europeos, posiblemente por el sabor amargo, “la dificultad para consumirla adecuadamente”, las consideraciones estéticas sobre la coloración de la boca y de los dientes, y también por su asociación con prácticas ceremoniales por parte de los nativos americanos, consideradas “idolatrías” y “hechicerías” por parte de los cristianos (En Henman 2019: 47 – 49).

Pese a que los españoles intentaron suprimir su consumo por considerar que impedía la labor evangelizadora, rápidamente comprendieron su importancia para el trabajo, la explotación en las minas, la construcción de caminos, casas, templos y la agricultura:

Era una encrucijada incómoda. ¿Prohibirla o permitirla? El Virrey Don Francisco de Toledo, Conde de Oropesa (1516-1582), (...) pronto enfrentó el dilema y, en 1570, concluyó que la coca era necesaria para el intenso trabajo indígena. Por lo tanto ¡No podía ser prohibida!

El dilema del siglo XVI fue resuelto por Toledo permitiendo el uso de la coca por los trabajadores, pero limitando su uso mágico-religioso... como buenamente fuera posible...

(...) La demanda creció rápidamente y dado su fácil manejo comercial y la falta de unidad monetaria en la naciente economía, pronto fue utilizada aún como moneda de valor estable y de fácil intercambio en el mercado (Cabieses 2001: 14 – 15).

Anthony Henman sostiene que en un acto de “sublime ironía uno podría considerar que los Reyes Católicos fueron, en realidad, los primeros padrinos del tráfico de drogas. El comercio de la coca era demasiado lucrativo como para que la hoja jamás fuera prohibida (...). Cuando un monje franciscano escribió al Rey en 1579 declaró que la razón por la cual el obispo de Cusco se estaba absteniendo de reprimir el ‘pernicioso’ hábito de la coca era porque derivaba una parte importante de su ingreso de los diezmos eclesiásticos cargados sobre el valor de la cosecha” (2019: 107).

La coca fue utilizada como forma de pago, principalmente en las zonas mineras. Durante La Colonia, diversos pueblos de los Andes y la Amazonía mantuvieron las formas tradicionales de producción y consumo de la planta, no obstante, el comercio colonial significó, principalmente en las localidades mineras, la transformación de las formas de trabajo. Es así como en el Perú, los *coca camayos* del imperio Inca, que en el periodo prehispánico constituían comunidades semisedentarias de los valles centradas en la producción de coca (Murra 1975: 249), pasaron a ser durante la Colonia cuidadores de las plantas y especialistas del “empaquete de los bultos de hojas cuando estaban secas” pues, “el cuerpo principal de los recolectores de coca era suministrado por los indios de las tierras altas que descendían a los valles durante un mes cada año para pagar parte del trabajo que les era impuesto por la institución española de la encomienda”. En algunas regiones como las zonas mineras del suroccidente colombiano el comercio y pago con hojas de coca se extendió a lo largo de los siglos con registros que llegan hasta el siglo XIX. Es posible que con la Independencia y la decadencia de las minas de oro, el comercio de la coca también haya disminuido, aunque no se hubiese eliminado su mercado (Henman 2019: 109, 121).

La coca, planta sagrada y alimento durante miles de años de historia prehispánica, pasaría a ser moneda y sustento de la producción y el comercio colonial, para convertirse tan sólo en el último siglo en la planta prohibida del mercado mundial.

La coca y la cocaína

De acuerdo con García Hoyos (2007), en 1750 el Museo de Historia Natural de París recibió los especímenes de plantas enviados por Joseph de Jessieu desde América que finalmente serían clasificados e identificados por Jean Baptiste de Monet y Chevalier de Lamarch como *Erythroxylum Coca*. Un siglo después de la identificación botánica de la coca, en la década de 1950, tres científicos lograrían aislar uno de sus principales alcaloides: la cocaína. El primero de ellos fue el químico alemán Gaedecke quien “publicó sus resultados en *Archives de Pharmacie*, donde escribe también que el refinamiento continuado producía la formación de cristales en forma de aguja: los llamó erythroxyline (cocaína). Pero Gaedecke no se llevó el mérito de haber aislado la cocaína, porque su experimento no se pudo repetir” (2007: 158). Dos años más tarde, un segundo científico de Nueva York “Persey aseguró haber aislado cristales de la hoja de coca; llamó a estos elementos: cocaína”, por último “Albert Niemann obtuvo cocaína pura de las hojas de coca peruana, mezclando zumos acuosos de la planta con algunos componentes orgánicos. Se estableció su fórmula estructural. El método que acabó alumbrando fue el siguiente: primero, saturó algunas hojas en un 85 por 100 de alcohol, con un rastro de ácido sulfúrico. Después destiló el alcohol y se encontró con una especie de jarabe. A partir de ahí separó una resina que luego trató con carbonato de sodio. Entonces aisló una sustancia alcaloide agitándola repetidas veces con éter. Destiló el éter, dejando así unos cristales blancos que también Niemann denominó cocaína. Publicó *On a New Organic Base in the Coca Leaves*” (García Hoyos 2007: 159).

Figura 1. Productos legales con cocaína. Segunda mitad del siglo XIX.



a. Pastillas de cocaína para el dolor de muelas. Cura instantánea! De venta en todas las farmacias.

Tomado de: Portal História da Farmácia 2015
En:
https://sgmd.nute.ufsc.br/content/portal-aberta-sgmd/e01_m10/pagina-01.html.



b. Pastillas refrescantes para la garganta a base de mentol y cocaína.

Tomado de: Montero 2019.
Disponible en: <https://www.elcorreo.com/tiempo-de-historias/panaceas-curaban-20190613160104-nt.html>



c. “Pisapapeles. Un promocional de Boehringer & Soheme (Mannheim, Alemania) decía: Los mayores fabricantes de quinina y cocaína del mundo. La empresa estaba orgullosa en su posición mundial líder en la producción de cocaína”

Tomado de: Llera 2011.

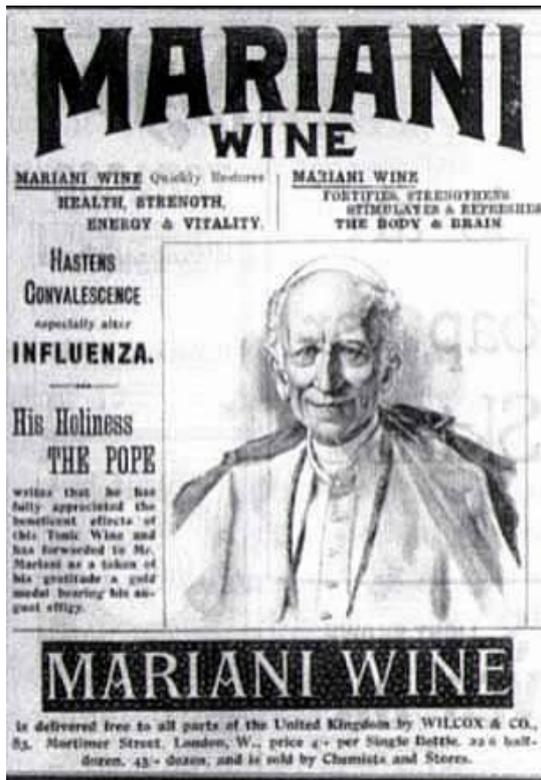
Disponible en: <https://comunica2punto0.com/la-publicidad-en-aquellos-anos-en-los-que-las-drogas-eran-legales/>



d. “Maltine con Vino de Coca. Este vino se elaboraba a partir de la hoja de coca por Maltine Manufacturing Company de Nueva York. Las indicaciones citaban: “Una copa llena. Inmediatamente después de cada comida. Administrar proporcionalmente a los niños”. Se promocionaba la bebida con el orgullo de haber sido “galardonada con diez medallas de Oro”.

Tomado de: Llera 2011.

Disponible en: <https://comunica2punto0.com/la-publicidad-en-aquellos-anos-en-los-que-las-drogas-eran-legales/>



e. “Tónico Marini, Coca del Perú (1865), principal vino de cocaína de su tiempo. El Papa León XIII cargaba una botella de vino Mariani consigo y premió a su creador Angelo Mariani con una medalla de oro. Tomado de: Llera 2011. Disponible en: <https://comunica2punto0.com/la-publicidad-en-aquellos-anos-en-los-que-las-drogas-eran-legales/>

En 1863 el químico corso Ángel Mariani "patentó el Vino Tónico Mariani, una combinación de extracto de coca y vino rojo de Burdeos que se convirtió de la noche a la mañana en la sensación. Mariani tiene la curiosa distinción de ser el único responsable de que dos presidentes de Estados Unidos, un papa y, por lo menos, dos monarcas europeos se hayan envenenado a la coca. El papa León XII cargaba un frasco de vino en su cadera y estaba tan enamorado de la bebida que otorgó a Mariani una medalla de Oro al mérito. (...) Entre los conocidos entusiastas que escribieron testimonios a Mariani figuran el presidente William McKinley, el zar de Rusia, el príncipe de Gales, Thomas Edison, H.G. Wells, Jules Verne, Auguste Rodín, Henrik Ibsen, Emile Zola y Sarah Bernhardt" (Davis 2019: 14-15).

En sus inicios, la coca y la cocaína fueron ingredientes de la Coca-Cola, la bebida de la felicidad. En 1885 "John Pemberton, registró la marca de la preparación del Vino francés de coca: estimulante nervioso y tónico ideal. Un año después eliminó el vino y añadió la nuez de kola de África y aceites cítricos para el sabor. Así nació la Coca-Cola (Davis 2019: 13) que en sus inicios "llevaba nueve mililitros de coca [con su alcaloide]" (Montero 2019). Era promocionada como "bebida medicinal intelectual y para el temperamento, (...) en 1909 había en Estados Unidos unas 69 bebidas que contenían cocaína como ingrediente" (Muñoz y González 2020). Aún hoy las Coca Cola contiene hojas de coca como saborizante, sin el alcaloide, "las hojas de coca son importadas a los Estados Unidos por Stephan Chemical Company, de Maywood, New Jersey, el único importador legal en el país (Davis 2019: 22).

En 1906, la Ley de Pureza de Alimentos y Medicamentos en Estados Unidos llevaría a la promulgación de las primeras medidas de regulación del comercio de alimentos que pudiesen tener drogas. Sin embargo, la Ley no implicó, ni la prohibición del cultivo y ni del uso de la planta. La política de regulación se consolidaría varias décadas después en 1938, con la Ley Federal de Alimentos, Medicamentos y Cosméticos de Estados Unidos que sentaría las bases de las políticas de sanidad.

La prohibición de la siembra y la práctica cultural de masticación de la hoja de coca estuvo directamente relacionada con las consideraciones raciales, las políticas de higiene y el paradigma del progreso de mediados del siglo XX.

De acuerdo con Davis (2019: 20), al preguntarse por la pobreza de los pueblos de América Latina, en lugar indagar en las inequidades históricas y estructurales de nuestro sistemas políticos y económicos, la coca se convirtió en un excelente chivo expiatorio para culpar del atraso, la pobreza y el peligro revolucionario a los pueblos indígenas y su la práctica cultural de masticación de la coca. En 1940 inicia el programa de erradicación en Perú, por el Instituto de Higiene, que consideró la práctica indígena como un obstáculo para el desarrollo nacional. Esta consideración escaló a las Naciones Unidas y tras la publicación del cuestionado *Report of Commission of Enquiry on the Coca Leaf* fue condenada la planta y ordenada la erradicación de sus cultivos.

Dada la prohibición de la planta durante gran parte del siglo XX, han sido limitados los estudios sobre su valor nutricional (Troyano y Restrepo 2018). No obstante, en 1975 la Universidad de Harvard realizó los primeros análisis bromatológicos en *Erythroxylum Coca* (Lam) colectada en Chapare Bolivia. Los resultados sorprendieron a los investigadores, quienes afirman que “la ingestión de 100 g de las hojas de coca bolivianas analizadas satisface con creces la cantidad diaria recomendada para hombres y mujeres de referencia de calcio, hierro, fósforo, vitamina A, vitamina B2 y vitamina E”. A través del análisis obtuvieron el siguiente valor nutricional: “calorías, 305 por 100 g; humedad, 6,5 g; proteína, 18,9 g; carbohidrato, 46,2 g; grasa, 5,0 g; vitamina A, 11.000 UI (como betacaroteno); vitamina C, 1,4 mg; vitamina B, (tiamina), 0,35 mg; vitamina B2 (riboflavina), 1,9 mg; niacina, 1,29 mg; calcio, 1.540 mg; hierro, 45,8 mg; vitamina E, 43,5 UI (como d-alfa tocoferol); vitamina B6, 0,508 mg; ácido fólico, 0,130 mg; vitamina B12, 1,05 mg; yodo, 5,0 mg; fósforo, 911 mg; magnesio, 213 mg; zinc, 2,70 mg; cobre, 1,21 mg; biotina, 0,0863 mg; ácido pantoténico, 0,684 mg; y sodio, 40,6 mg. los el análisis de otros elementos por espectroscopia de emisión arrojó las siguientes cantidades: potasio, 2,02 g por 100 g; aluminio, 39,5 mg; bario, 4,67 mg; estroncio, 9,71 mg; boro, 5,35 mg; zinc, 2,70 mg; manganeso, 6,65 mg; y cromo, 0,359 mg” (Duke *et al.* 1975: 113-114).

En el año 2015 Troyano y Restrepo hicieron el análisis en *Erythroxylum novogranatense* colectada en Cauca Colombia y encontraron valores nutricionales ligeramente más altos que los hallados por la Universidad de Harvard. Al comparar la coca con otros productos reconocidos por su alto valor nutricional, los investigadores concluyen: “confirmamos que los valores de la coca son sobresalientes, particularmente para proteína cruda, fósforo, calcio y hierro. El 20.2% de proteína cruda es particularmente significativo, dado que no es una legumbre” (Troyano y Restrepo 2018: 16-19).

Tabla 1. Resultados del valor nutricional de la hoja de coca (base seca) comparada con otros alimentos. Tomado de: Troyano y Restrepo (2018: 17).

Parámetro	Unidad	Coca	Lentejas	Fríjol	Maíz	Plátano
Proteína cruda	%	20,2	23,5	22,5	8,4	3,1
Fosforo	Mg	1400	411	351	0,25	23
Calcio	Mg	1600	70	97	6	29
Potasio	Mg	1,10	837	387	267	104
Hierro	Mg	55,8	8,2	7,5	1,7	3,9

Además del contenido nutricional, de acuerdo con García Hoyos (2007) se ha descrito la presencia de 14 alcaloides naturales que se encuentran en las hojas de coca en una muy pequeña proporción 0,70 mg./100 grs⁸. Entre los alcaloides se destacan: cocaína, conina

⁸ Los 14 alcaloides presentes hallados en la hoja de coca son: 1. Cocaína: es el éster metálico de la benzoil egnonina, tiene propiedades anestésicas y analgésicas. 2. Egonina: es un derivado carboxilado de la atropina, tiene propiedades de metabolizar grasa y glúcidos, carbohidratos y adelgazar la sangre. 3. Atropina: o escopolamina, es un anestésico que produce sequedad del árbol respiratorio. 4. Pectina: es

y cocamina: como anestésicos y analgésicos; la egnonina que contribuye en el metabolismo de grasas y glúcidos y la globulina que regula la carencia de oxígeno y se le ha atribuido la capacidad de mejorar el mal de altura. La cocaína que constituye el principal alcaloide de la coca y da sustento a la persecución y prohibición mundial de la planta, sólo se encuentra presente en las hojas en una “proporción ínfima; de hecho, son necesarios 110 kilogramos de hoja para conseguir 600 gramos de cocaína pura” (García Hoyos 2007: 63).

A pesar de la diferencia entre la coca y la cocaína, han sido difícilmente diferenciadas por el transcurrir de la historia, al punto de condenar la planta por la sustancia que contiene en una proporción ínfima.

Por otro lado, estos estudios muestran que la coca en lugar de ser la causa de la exclusión de la población indígena, ha sido una importante fuente de alimentación y sustento a pesar de las condiciones históricas de exclusión, pobreza y racismo estructural presente en América.

Economía ilegal y política de erradicación

En 1950 *Report of Commission of Enquiry on the Coca Leaf* sentó las bases de la prohibición de la siembra y el uso cultural de la hoja de coca, y el inicio de la política de erradicación. Es así la estigmatización de la práctica cultural de masticación y el ataque a los cultivos es previa al tráfico ilegal de la cocaína en Colombia y su consolidación como flagelo internacional. ¿Fue la prohibición de la coca el prelude del surgimiento del narcotráfico y el conflicto social?

La persecución de los cultivos y la lucha contra el flagelo de las Drogas en el que la cocaína un papel preponderante se consolidó a mediados del siglo XX. La Convención Única sobre Estupefacientes de Naciones Unidas celebrada en 1961, definió las listas de sustancias y las medidas para reducir su producción, tráfico y consumo. En su Lista I, incluyó tanto la hoja de coca (la planta) como la cocaína (el alcaloide). En la Convención, 72 naciones “preocupadas por la salud física y moral de la humanidad” y “conscientes de su obligación de prevenir y combatir” el mal representado por la toxicomanía (Resolución III 1961: 12), deciden “fiscalizar la producción de las materias primas de los estupefacientes” (Acta final 1961: 1).

absorbente y antidiarreico, junto a la vitamina E regula la producción de melanina para la piel. 5. Papaína: esta proteasa (que en mayor proporción contiene la papaya) es muy parecida en su estructura a la catepsina, es un fermento que acelera la digestión. 6. Higrina: excita las glándulas salivares cuando hay deficiencia de oxígeno en el ambiente. 7. Globulina: es un cardiotónico que regula la carencia de oxígeno en el ambiente, mejorando la circulación sanguínea, evita el "soroche" (mal de altura). 8. Pyridina: acelera la formación y funcionamiento del cerebro, aumenta la irrigación sanguínea a la hipófisis y las glándulas. 9. Quinolina: evita la formación de caries dental junto con el fósforo y el calcio. 10. Conina: es un anestésico poderoso. 11. Cocamina: otro analgésico que junto con el anterior ayudan a la cocaína a aumentar sus propiedades. 12. Reserpina: regula la presión arterial en hipo e hipertensión y ayuda a la formación de células óseas. 13. Benzofina: acelera la formación de células y evita la putrefacción de los alimentos, de ahí sus propiedades terapéuticas para la gastritis y las úlceras. 14. Inulina: regula la secreción de la bilis y su acumulación en la vesícula (García Hoyos 2007: 64- 65).

Entre las medidas relacionadas con la coca, la Convención de 1961 ordena en su Artículo 26 que: “las Partes obligarán a arrancar de raíz todos los arbustos de coca que crezcan en estado silvestre y destruirán los que se cultiven ilícitamente”. En el Artículo 49, ordena que “la masticación de hoja de coca quedará prohibida dentro de los 25 años siguientes a la entrada en vigor de la presente Convención.” La Convención de 1961 convierte a una planta sagrada, utilizada como alimento y medicina, desde hace miles de años por los pueblos indígenas de los Andes y la Amazonía en una “mercancía ilícita” (Troyano y Restrepo 2018: 4).

En 1961, Colombia no representaba un peligro internacional en la producción de coca, no estuvo presente ni hizo parte de los firmantes de la Convención Única de Estupefacientes suscrita por 72 países del mundo. En la década de 1960 la producción de coca en el país se reducía a las limitadas plantas que tenían los indígenas en sus huertas familiares apenas necesarias para la elaboración del mambe utilizado para la masticación tradicional, como parte de la dieta y su uso como planta curativa y ritual (Franco 2012).

Colombia firmó la Convención Única en 1972, tras la enmienda realizada a la Convención Única, ratificada mediante la Ley 13 de 1974. El país también hizo parte del Convenio de Viena sobre Sustancias Sicotrópicas de 1971 aprobado mediante la Ley 43 de 1980. En concordancia con los acuerdos internacionales se expidió el Decreto 1206 de 1973 que creó el Consejo Nacional de Estupefacientes -CNE- como órgano asesor del Gobierno Nacional para formular las políticas para la lucha contra la producción, comercio y uso de drogas. Al año siguiente se crearía el primer Estatuto de Estupefacientes que sería reglamentado por el Decreto 1188 de 1974. Con la expedición de la Ley 30 de 1986 se actualizaron las disposiciones colombianas para combatir el narcotráfico y se adoptó el Estatuto Nacional de Estupefacientes (Sentencia T 080 de 2017 Corte Constitucional).

En Colombia, el narcotráfico tomó fuerza hacia la década de 1970. Pero los inicios de la economía ilegal de la cocaína en el país estuvieron relacionados con el procesamiento de las hojas que eran importadas desde Perú y Bolivia y el refinamiento de la pasta y la cristalización para su posterior exportación a los países consumidores del norte. Los cultivos de coca presentes en Colombia eran limitados y pequeños en área (Franco 2012).

El aprendizaje sobre el procesamiento de la hoja de coca que se difundió rápidamente ha sido atribuido en numerosas oportunidades a los Cuerpos de Paz que estuvieron en Colombia desde 1961 hasta 1981. Se trataba de grupos de jóvenes voluntarios de los Estados Unidos que vinieron a Colombia como parte de los programas de cooperación internacional para reducir la pobreza. Los Cuerpos de Paz llegaron a Colombia por intermediación de la iglesia católica, los programas de Acción Cultural Popular (ACPO) (1959-1990) y el Programa Interamericano para la Juventud Rural, que buscaba mejorar las condiciones de vida de las poblaciones campesinas y rurales, pacificar el país

después del estallido del periodo de La Violencia y combatir el comunismo (Silva 2012).

“A pesar de que el programa fue presentado como uno de los grandes éxitos de la cooperación internacional por su contribución al progreso de las poblaciones rurales, algunos de los jóvenes norteamericanos de los Cuerpos de Paz también fueron reconocidos por enseñar a la población la forma de procesar la coca para extraer cocaína e iniciar el tráfico de éste y otros narcóticos. Al respecto “en el libro *Genealogías colombianas*, Víctor Mosquera Chaux, embajador colombiano en Washington durante el gobierno de Virgilio Barco (...) aseguró: “Como consecuencia de los Cuerpos de Paz se formó la cadena de muchos eslabones del tráfico del alcaloide. Naturalmente se establecieron nuevos cultivos y se agravó el problema” (El Espectador, Mayo 11 de 2010, En Silva 2012: 77).

También “el historiador y ex conjuer de la Corte Suprema de Justicia Horacio Gómez Aristizabal [afirma] éstos quisieron “[...] revelarnos el secreto de la civilización americana. Muy pronto estos jóvenes propagaron la subcultura del narcotráfico” (...). Ya estaban motivados por la gran calidad de la marihuana que se producía en la Guajira (...) se organizó el negocio entre el consumidor del norte y el productor colombiano” (García 2006: 42). En adelante, la producción y tráfico de la cocaína se convertiría en uno de los más grandes problemas sociales del país (El Campesino, enero 21 de 1979, En Silva 2012: 77).

El lugar geoestratégico del país con acceso al Pacífico, al Atlántico y a la cuenca del Amazonas fue fortaleciendo la importancia de Colombia en el tráfico internacional. La Amazonia fue vista como una región estratégica por los narcotraficantes para la consolidación del negocio. En las zonas boscosas del país, la precaria presencia institucional, las grandes extensiones de tierra que podían ser aprovechadas para el cultivo y la existencia de una infraestructura de pistas de aterrizaje, muchas de ellas heredadas del periodo cauchero, hicieron de la región uno de los centros de la consolidación del conflicto armado vinculado al narcotráfico.

En la década de 1970 llegó el negocio de la cocaína a la Amazonia:

[Se difundió] muy rápidamente la tecnología para transformar las hojas de coca en pasta. Sin embargo, esta actividad, reducida al aprovechamiento de las matas indígenas de coca, no tuvo grandes dimensiones porque la materia prima era muy limitada. En la Amazonia colombiana sólo había suficiente coca como para el mambeo indígena ritual, en el marco de la creencia de que la coca enfría el pensamiento [y vuelve dulce la palabra]. Por esta razón, los primeros empresarios colombianos de la cocaína se trasladaron al Perú y a Bolivia, donde la hoja era abundante, y trajeron la pasta desde allá. Establecieron un negocio basado en pistas y laboratorios escondidos en la selva, la cristalización de la pasta y el envío del producto terminado a

Medellín y Cali, de donde salía hacia el norte del continente (...). El negocio ilegal ocupó muchas manos (...) consistía en construir pistas de aterrizaje en la mitad de la selva y establecer laboratorios camuflados [que no pudiesen ser detectados desde el aire] para transformar la pasta o base en cocaína, trayendo por agua los insumos químicos, las secadoras y las plantas eléctricas. En avioneta o avión se traían toneladas de pasta de coca desde el Perú y Bolivia, y se procedía a cristalizarla en los laboratorios escondidos en la selva, para comercializarla después (Franco 2012: 88).

En 1980 la dimensión que alcanzó el procesamiento de la coca en la Amazonía se encuentra bien representada en el complejo de Tranquilandia, en los llanos del Yarí (entre el Caquetá y el Putumayo) reconocido como el “mayor centro de procesamiento de cocaína del mundo” (El Tiempo 2002; El Espectador 2020; Caracol 2017):

Eran siete laboratorios repletos de precursores químicos para elaborar la droga, sofisticados equipos de comunicación y decenas de plantas eléctricas, todo de propiedad de los extintos narcotraficantes Pablo Escobar y Gonzalo Rodríguez Gacha, en sociedad con Jorge Luis Ochoa Vásquez. En el complejo coquero -bautizado Tranquilandia- la Policía decomisó 15 toneladas de pasta de coca y 3 toneladas de droga procesada. Además, inmovilizó las avionetas Cessna HK 3064, HK 3007 -matriculadas en Colombia- N 3271 y YV 1085 P- matriculadas en el exterior. También, el helicóptero Hughes 500, de matrícula colombiana HK 2704 X que, tal como lo reveló este diario el pasado domingo, era de Aerofotos Amórtegui Ltda., un negocio de toma de fotos aéreas del que Alberto Uribe Sierra, padre del candidato a la Presidencia Álvaro Uribe Vélez, fue socio hasta su muerte, en junio de 1983, nueve meses antes de la operación contra el narcotráfico (El Tiempo 2002).

Según archivos de la Aeronáutica Civil, la licencia de operaciones para este helicóptero fue otorgada en octubre de 1981, cuando Álvaro Uribe era su director (El Tiempo 2017).

El descubrimiento del complejo cocalero de Tranquilandia en marzo de 1984, y el posterior asesinato del Ministerio de Justicia Rodrigo Lara Bonilla en abril del mismo año, quien denunció de manera vehemente la incursión del narcotráfico en las altas esferas públicas del país, fueron hechos que pusieron en evidencia la magnitud de la problemática y la débil institucionalidad del Estado colombiano frente al poder de la mafia.

Con miras a combatir el fenómeno del narcotráfico se consolidó el Estatuto Nacional de Estupefacientes (Ley 30 de 1986) y la Ley de Extradición de narcotraficantes. Otro esfuerzo para atacar el narcotráfico consistió en la instalación de radares para interceptar las naves. “Entre 1992 y 1998 en Araracuara funcionó un radar de la DEA para la interceptación de aviones, hecho que debilitó el negocio de los narcotraficantes locales. Sin embargo, con el llamado despeje ordenado en 1998 por el presidente Andrés

Pastrana (1998-2002), para el proceso de paz con las Farc, se decidió levantar la base estadounidense y después, en 1999, la guarnición militar en Araracuara. a partir de entonces la guerrilla de las Farc controló el área” (Franco 2012: 98).

A pesar de las leyes antinarcóticos y las medidas para combatir el narcotráfico, el negocio de la coca siguió creciendo. En la década de 1980, “las grandes plantaciones en el Putumayo, el Caquetá, Meta y el Guaviare remplazaron la base de coca peruana y boliviana” (Franco 2012: 98). Para la siembra, se trajeron variedades de coca con mayor rendimiento, como la variedad Tingo María del Perú y la coca Boliviana, así los carteles del narcotráfico entre quienes figuraban como líderes Pablo Escobar, los hermanos Juan, Jorge y Fabio Ochoa, Carlos Ledher, Gonzalo Rodríguez Gacha y los hermanos Miguel y Gilberto Rodríguez Orejuela lograron consolidar la cadena completa desde la siembra, el procesamiento de la hoja, el refinamiento de la pasta, hasta la exportación.

El vínculo entre el poder político y el narcotráfico, sumado a la consolidación de grupos armados -entre ellos: los paramilitares y la vinculación de la guerrilla al negocio de la cocaína- hicieron que el país continuara siendo el líder mundial. En la década de 1980, se calcularon aproximadamente 3.500 hectáreas sembradas. Después, en 1990, se cuantificaron 40.000, y en el año 2000 la cifra se incrementó a 160.000 hectáreas. De acuerdo con los balances del Departamento de Estado de los Estados Unidos (UNODC 2005), en el año 2000 Colombia concentró el 70% de la distribución mundial de cocaína y el 90% del procesamiento.

Según el testimonio de un Mayor Retirado del Ejército (Entrevista 2021) quien se desempeñó como oficial de operaciones del Batallón de Selva 51, gran parte de la expansión de los cultivos de coca se dio a partir de la unión de dos factores, la pobreza de la población rural, que encontró en la producción y raspa de la coca una posibilidad de obtener recursos económicos, y la presión de los grupos armados sobre la población indígena y campesina, obligada a ampliar las plantaciones. Según el Mayor, el procesamiento sólo ha sido posible a través de la connivencia y la corrupción de las autoridades quienes han permitido el paso de los insumos para los laboratorios de coca y han dado licencias a los aviones y helicópteros para el tráfico. Si bien una parte importante del narcotráfico depende del acceso a los precursores químicos y de las posibilidades de transporte del material procesado, el mayor foco de las políticas antinarcóticos se ha centrado en la erradicación de los cultivos de coca, cuya población rural, campesina e indígena, constituye el eslabón social más vulnerable de la cadena.

La problemática del narcotráfico que empezó a hacerse visible en la década de 1980 llevó a Colombia a ser reconocida en los años 90 como el mayor productor de coca en el mundo para la extracción de clorhidrato de cocaína. En respuesta al flagelo del narcotráfico, el país ha consolidado durante décadas un conjunto de medidas legales para combatirlo en el que se destacan el Programa de erradicación de cultivos ilícitos mediante aspersiones aéreas con Glifosato (PECIG). A pesar de los esfuerzos, en 2020, el país continúa teniendo la mayor superficie dedicada al cultivo a nivel mundial con un total de 142783,97 hectáreas (UNODC 2021).

El PECIG: Programa de erradicación mediante aspersiones aéreas con Glifosato

El Programa de Erradicación de Cultivos Ilícitos mediante aspersiones aéreas con Glifosato PECIG ha sido considerada la mayor estrategia de intervención para la erradicación de cultivos ilícitos desde la consolidación de la Guerra Internacional contra la en la década de 1960.

En 1988 el Consejo Nacional de Estupefacciones “CNE puso en marcha el Macroplan Colombiano frente al problema de las Drogas que autorizó la aspersión aérea de cultivos ilícitos con glifosato a cargo del Programa de erradicación de cultivos ilícitos -PECIG- como estrategia que permitiera el control y la eliminación de las plantaciones de cultivos de coca y amapola de manera rápida y segura” (Sentencia T 080 – 2017, 4.14-4.18).

Tras la Constitución Nacional de 1991, fue promulgada la Ley General Ambiental de Colombia. Por lo tanto, fue necesario ajustar el programa de erradicación con glifosato a las nuevas exigencias de protección ambiental y salud. Los ajustes de un Programa que ya se había definido, fue ajustando a través de un conjunto de medidas: mediante la Resolución Núm. 001 de 1994 el CNE reglamento el PECIG. Posteriormente, mediante las Resoluciones 1065 de 2001 y 1054 de 2003 el Ministerio de Ambiente ordenó al PECIG el establecimiento de un Plan de Manejo Ambiental “con el objeto de minimizar los riesgos potenciales de las fumigaciones sobre la salud humana, el medio ambiente y las actividades agropecuarias” (Sentencia T 080 – 2017, 4.14-4.18).

Entre 1970 y 1991 se iniciaron las pruebas discontinuas de aspersión aérea con Paraquat, 2,4-D y Glifosato en Sierra Nevada de Santa Marta. Entre 1992 y 1999, se autorizó e inició la fumigación en todo el territorio nacional con cultivos de coca. Desde 1999 el Plan Colombia fortaleció el Programa de erradicación y lo vinculó con el ataque al terrorismo y el narcotráfico así como el desarrollo de propuestas para la reactivación económica (Paz y Miño y López 2011: 42; Silva 2020).

A pesar de obligatoriedad del Plan de Manejo Ambiental PMA ordenado por la legislación colombiana para controlar y mitigar posibles daños a la salud, al ambiente y a la economía de las comunidades por el PECIG, según varios análisis, la fórmula empelada en Colombia ha superado las concentraciones recomendadas por el fabricante y los estándares admitidos en el ámbito internacional para su uso. Después de 20 años de ejecución el programa ha sido cuestionado por su poca efectividad, con altos costos ambientales y sociales (Ramírez *et al.* 2003: 70-100; Oldham *et al.* 2002).

Con la ejecución de las medidas de erradicación, aunque los cultivos se redujeron en área se dispersaron por el territorio nacional. A medida que se iba consolidando el PECIG, las plantaciones iban llegando a otras regiones.

La dinámica de producción de coca en relación con las aspersiones áreas con Glifosato en Colombia ha tenido importantes variaciones en el tiempo. Al iniciar las

fumigaciones, es posible observar el crecimiento de la producción de la mano de las acciones del Programa por controlar la expansión del cultivo, luego se observa un incremento de las áreas fumigadas que se relaciona con la reducción de la producción, pero a partir de 2007 ya no hay una relación clara entre las áreas fumigadas y un efecto concreto en la reducción de las áreas cultivadas. Tras la suspensión del PECIG en 2015 se da un incremento de las plantaciones hasta el año 2017, seguido de una posterior reducción de la producción hasta 2020. Las fuentes disponibles del SIMCI-UNODC (2005, 2011, 2015, 2021) ofrecen información estandarizada sobre la producción y la erradicación de Cultivos Ilícitos desde el año 1994 hasta 2020 (Gráfica 1, Tabla 2).

A través del análisis de las cifras de las hectáreas fumigadas frente a las hectáreas asperjadas y la configuración territorial de la producción (Mapas 1 a 5) es posible identificar varias etapas:

1994 -2000: se presenta un crecimiento sostenido de la producción nacional de coca que pasa de 44700 a 163290 hectáreas, de la mano de un crecimiento de las áreas asperjadas que pasan de 3871 a 58074 hectáreas. Respecto a la distribución nacional de la producción en el año 2000 la producción se concentra en los Departamentos de Caquetá y Putumayo con más de 20.000 hectáreas sembradas, seguido de Meta y Guaviare con más de 10.000 hectáreas (Mapa 1).

2000 – 2004: En este periodo se encuentra una relación clara entre la reducción de las áreas de producción de cultivos de coca que pasan de 163290 a 80348 hectáreas y el incremento de las áreas fumigadas que pasan de 58074 a 136551 hectáreas. Es de destacar que en 2004 las áreas asperjadas superan en más de 50000 hectáreas las zonas destinadas a la producción. Respecto a la distribución de los cultivos, se observa una desconcentración y dispersión de la producción de coca en el territorio nacional, que en 2005 se ve reflejada en la inclusión de territorios que antes no eran centro de producción como el Departamento del Amazonas, y el desplazamiento y ampliación de la producción en el Pacífico y el Caribe (Mapa 2)

2005 – 2012: en este periodo ya no es posible observar una relación tan clara entre el aumento de las fumigaciones y la reducción de la producción de coca. Por ejemplo, en el año 2005 aumentan las fumigaciones a 138774,97 hectáreas y la producción también aumenta a 85750,35 hectáreas. Entre los años 2006 y 2007 la relación inversa vuelve a surgir: en 2006 la fumigación de nuevo aumenta a 172025,17 y la producción disminuye a 77870; y en el año 2007 la fumigación disminuye a 153133,66 y la producción aumenta a 98899 hectáreas. Pero entre 2007 y 2012 las fumigaciones disminuyen a 100548,85 y la producción también disminuye alcanzando el valor más bajo en el año 2012 con un total de 47788 hectáreas similar al año 1994 cuando no se había consolidado el programa de erradicación. Respecto a la distribución territorial en el año 2010 se observa disminución de la producción, aunque la dispersión territorial se mantiene (Mapa 3).

Gráfica 1. Colombia: Hectáreas de producción de Coca frente a Hectáreas de Asperjadas con Glifosato 1994-2020.

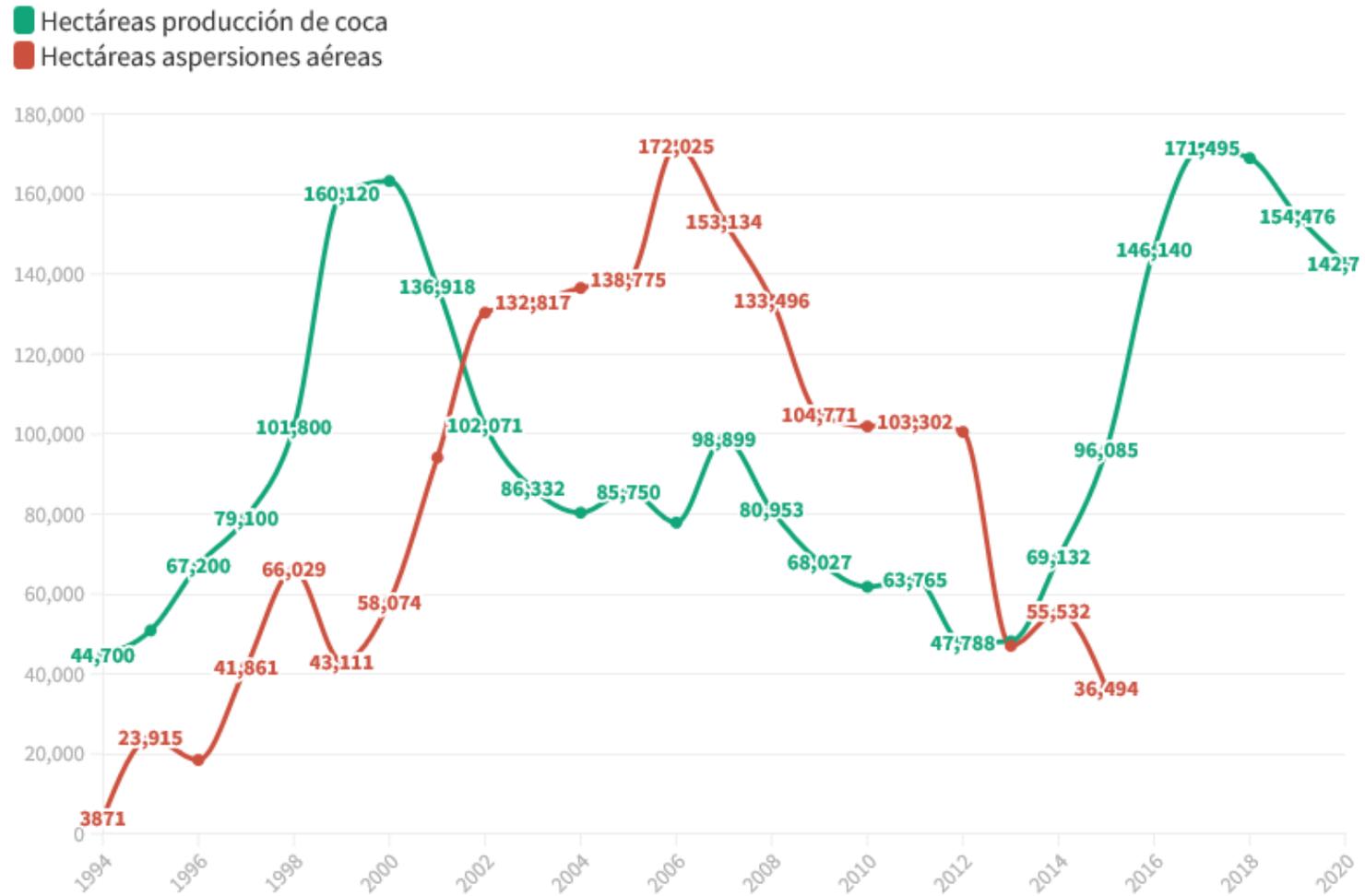


Tabla 2. Colombia: Hectáreas de producción frente a hectáreas asperjadas con Glifosato 1994-2020.

Año	1994	1995	1996	1997	1998	1999	2000	2001	2002	2003	2004
Hectáreas producción de coca	44700	50900	67200	79100	101800	160120,08	163290,02	136918,08	102071	86332,27	80348,03
Hectáreas aspersiones aéreas	3871	23915	18518,77	41860,6	66028,91	43111,2	58074,01	94152,56	130363,9	132817,42	136551,05

Año	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013	2014	2015
Hectáreas producción de coca	85750,35	77870	98899	80953	68027	61811	63765	47788	48189	69132	96084,57
Hectáreas aspersiones aéreas	138774,97	172025,17	153133,66	133495,68	104771,52	101939,64	103302,47	100548,85	47051,72	55532,43	36494,04

Año	2016	2017	2018	2019	2020
Hectáreas producción de coca	146140,13	171494,94	169018,19	154475,65	142783,97
Hectáreas aspersiones aéreas					

Gráfica 2. Departamento de Guaviare: Hectáreas de producción de Coca frente a Hectáreas de Asperjadas con Glifosato 1994-2020.

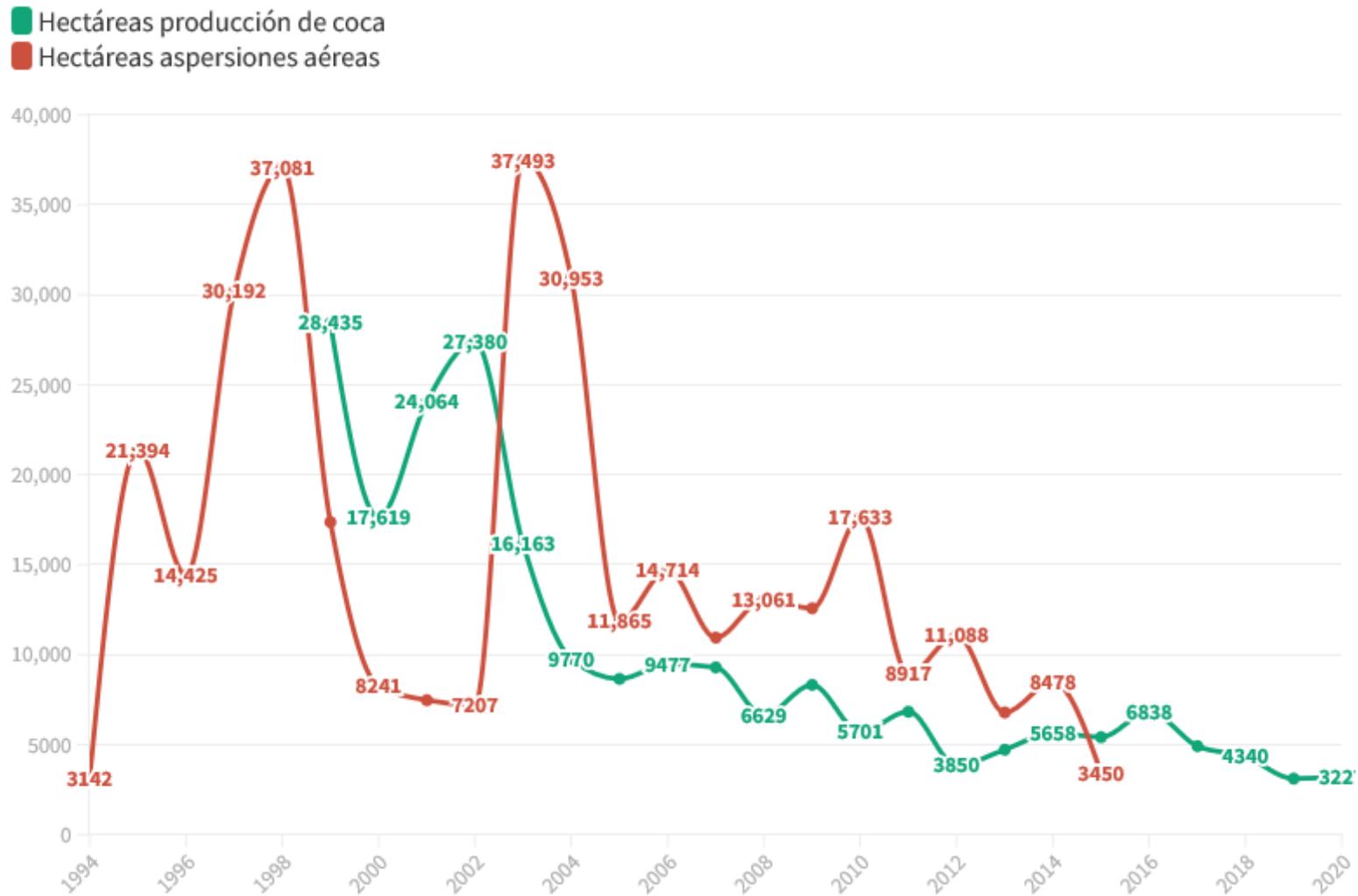


Tabla 3. Departamento de Guaviare: Hectáreas de producción frente a hectáreas asperjadas con Glifosato 1994-2020.

Año	1994	1995	1996	1997	1998	1999	2000	2001	2002	2003	2004
Hectáreas producción de coca						28435	17619,0 5	24063,5 7	27380	16163	9770
Hectáreas aspersiones aéreas	3142	21394	14425,2 3	30191,8	37080,5 9	17375,6 7	8241,2	7477,3	7206,7	37493,5 1	30953,0 5

Año	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013	2014	2015
Hectáreas producción de coca	8658	9477	9299	6629	8324	5701	6839	3850	4725	5658	5423,12
Hectáreas aspersiones aéreas	11864,9 6	14714,4 6	10950,1 3	13061,2 3	12583,5 4	17632,5 9	8917,25	11088,2 9	6796,1 1	8478,03	3450,05

Año	2016	2017	2018	2019	2020
Hectáreas producción de coca	6837,99	4922,67	4339,96	3118,85	3226,65
Hectáreas aspersiones aéreas					

Gráfica 3. Municipio de Miraflores Guaviare: Hectáreas de producción de Coca frente a Hectáreas de Asperjadas con Glifosato 1994-2020.

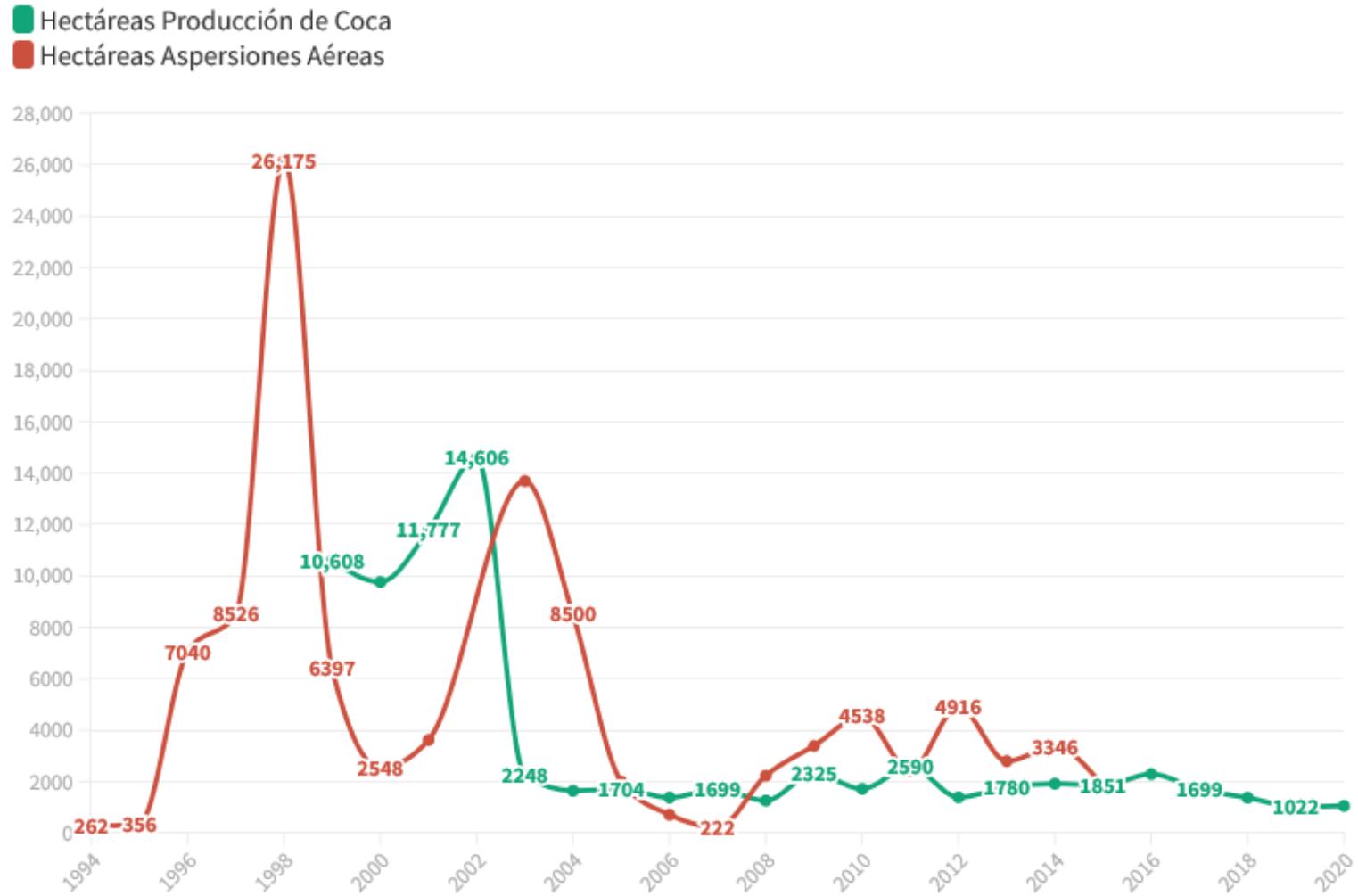


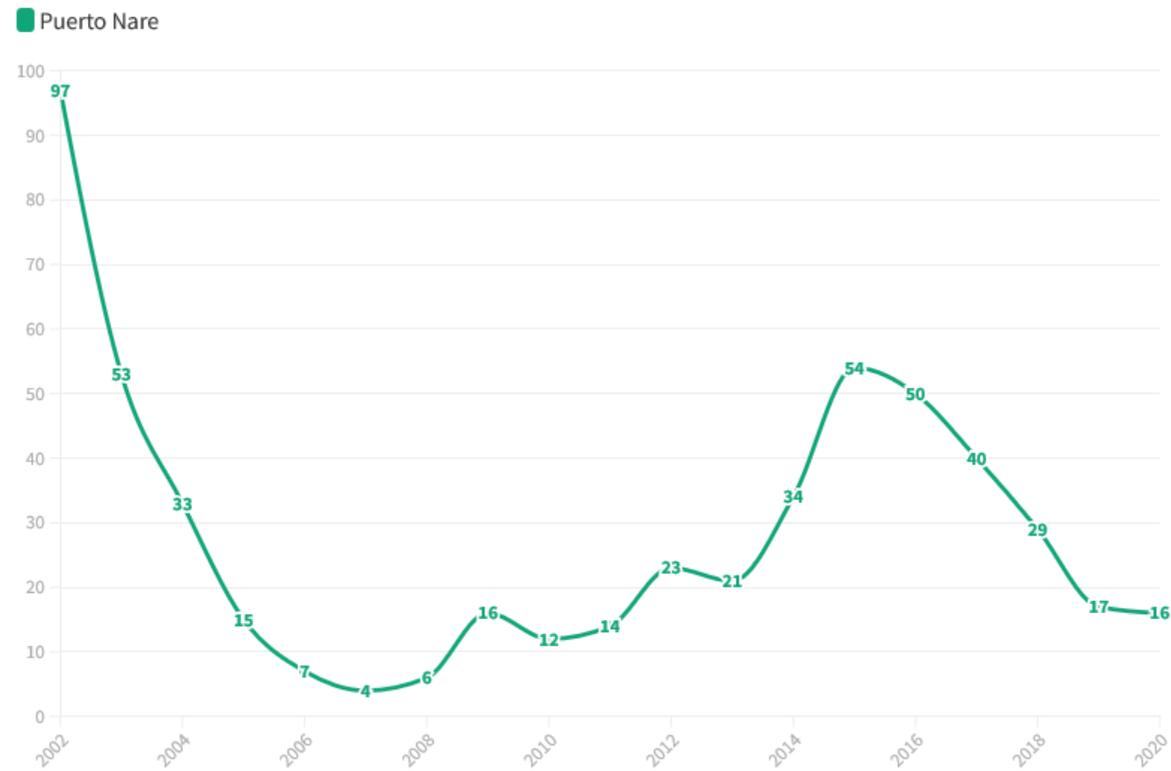
Tabla 4. Municipio de Miraflores: Hectáreas de producción frente a hectáreas asperjadas con Glifosato.

Año	1994	1995	1996	1997	1998	1999	2000	2001	2002	2003	2004
Hectáreas producción de coca						10608,4	9770,62	11777,05	14606	2248	1646
Hectáreas aspersiones aéreas	262	356	7040,35	8525,6	26174,91	6396,85	2548,2	3621,9		13696,47	8500,31

Año	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013	2014	2015
Hectáreas producción de coca	1704	1382	1699	1263	2325	1719	2590	1391	1780	1922	1851,54
Hectáreas aspersiones aéreas	2004,99	717,49	222,28	2234,07	3393,21	4538,94	2438,18	4916,29	2800,5	3346,55	1816,67

Año	2016	2017	2018	2019	2020
Hectáreas producción de coca	2297,16	1699,29	1378,4	1021,83	1060,44
Hectáreas aspersiones aéreas					

Gráfica 4. Resguardo de Puerto Nare: Hectáreas de producción de Coca.



Fuentes de datos: Observatorio de Drogas de Colombia ODC. Bases de datos Hectáreas de producción: SIMCIUNODC. Hectáreas asperjadas (1994 – 1999) Auditoria Ambiental de la Dirección Nacional de Estupefacientes (2000 – 2014) Policía Nacional – Dirección de Antinarcóticos DIRAN.

2012 -2017: este periodo muestra un nuevo incremento de la producción. Entre el 2012 y 2015 se presenta fluctuación de las aspersiones hasta su suspensión en el año 2015, mientras que la producción presenta un crecimiento sostenido que alcanza su mayor histórico en el 2017 con 171494,94 hectáreas. Este periodo muestra una tendencia en la concentración de la producción de coca hacia Nariño, Putumayo y Norte de Santander, con incremento también en las regiones de Caquetá, Guaviare y Meta (Mapa 4).

2017 – 2020: Se muestra un periodo de reducción de la producción a 142783,97 en el año 2020. Se presenta una reorganización territorial de los centros de producción coca que se desplaza del Caquetá, Guaviare y Meta hacia Cauca, Nariño, Putumayo, Antioquia y Norte de Santander (Mapa 5).

En el caso específico de interés, el departamento del Guaviare y el municipio de Miraflores muestran una reducción constante en la producción, y esta tendencia no se ve modificada tras la finalización de las aspersiones aéreas con Glifosato. Lo que muestra un desplazamiento regional y una transformación de las dinámicas geopolíticas de la economía ilegal, no dependientes del PECIG (Gráfica 2 Tabla 3, Grafica 3 Tabla 4). Por su parte el Resguardo muestra una tendencia contradictoria, los cultivos crecen con las fumigaciones desde 2008 a 2015, y tienden a desaparecer tras la suspensión del programa de erradicación con Glifosato (Gráfica 4), como si con las fumigaciones, los productores hubiesen buscado adentrarse en la selva del resguardo, para reestablecer los cultivos y recuperar las pérdidas ocasionadas por las fumigaciones. De esta forma las tendencias nacionales pueden encubrir dinámicas regionales y locales complejas.

Después de dos décadas de ejecución del Programa de Erradicación, dadas las incertidumbres relacionadas principalmente con la salud humana, las aspersiones aéreas con glifosato fueron suspendidas mediante las resoluciones 006 de 2015 del Consejo Nacional de Estupeficientes (CNE) y 1214 de 2015 de la Agencia Nacional de Licencias Ambientales (ANLA) “en respuesta a un informe especial de la OMS y la Agencia Internacional de Investigación en Cáncer -IARC-, en la Monografía 112/15, cuyas conclusiones fueron publicadas en la revista científica *The Lancet Oncology* en marzo de 2015, en el que se da cuenta de los potenciales efectos cancerígenos del herbicida glifosato en la salud humana y el medio ambiente” (Sentencia T080-2017, 4.19).

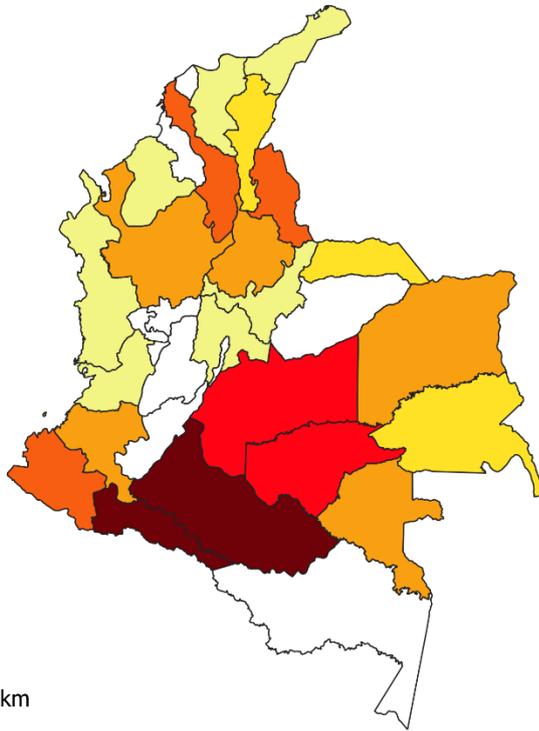
En el año 2017 dos sentencias de la Corte Constitucional obligaron a buscar nuevos caminos para reducir la producción de coca. Las Sentencias 236 y 080 hicieron un llamado para analizar los impactos del PECIG sobre las comunidades de Nóvita en el Pacífico colombiano y Puerto Nare en el Guaviare. Estas sentencias no sólo plantearon analizar las dinámicas de la economía ilícita en zonas de gran riqueza ambiental y cultural, afectadas históricamente por la violencia y la marginación, sino que ordenan analizar los impactos y reparar los daños generados.

Mapa 1. Hectáreas de Producción de coca por Departamentos en Colombia. Año 2000



Hectáreas de producción por departamento en Colombia
Año 2000

Basado en los datos del Observatorio de Drogas de Colombia ODC SIMCI-UNODC



0 100 200 km



depto

- 0 - 1
- 1 - 500
- 500 - 1000
- 1000 - 5000
- 5000 - 10000
- 10000 - 20000
- 20000 -

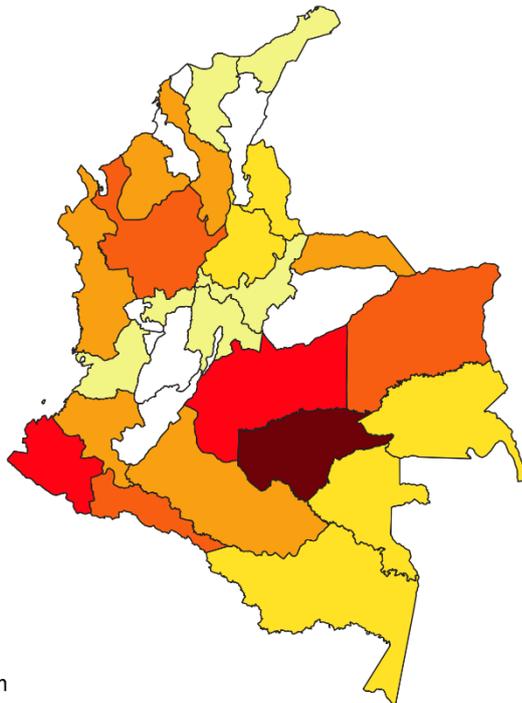
Departamentos con mayor producción: Meta, Guaviare, Caquetá y Putumayo

Mapa 2. Hectáreas de Producción de coca por Departamentos en Colombia. Año 2005



Hectáreas de producción por departamento en Colombia
Año 2005

Basado en los datos del Observatorio de Drogas de Colombia ODC SIMCI-UNODC



0 100 200 km

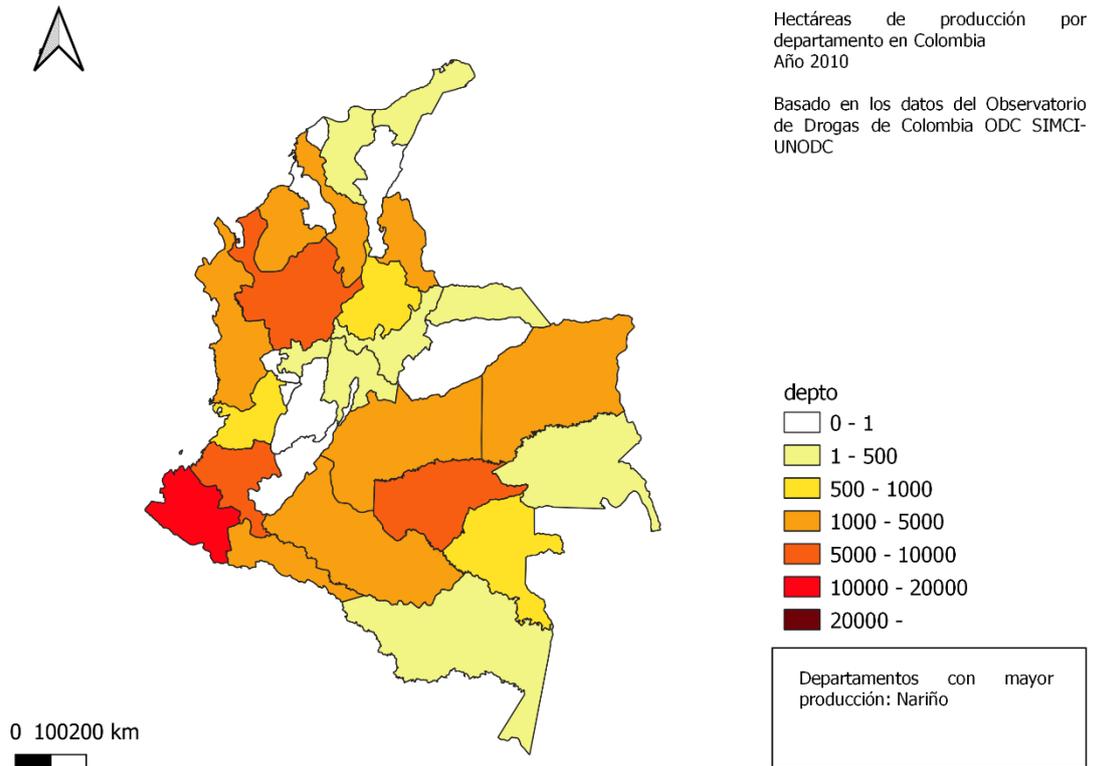


depto

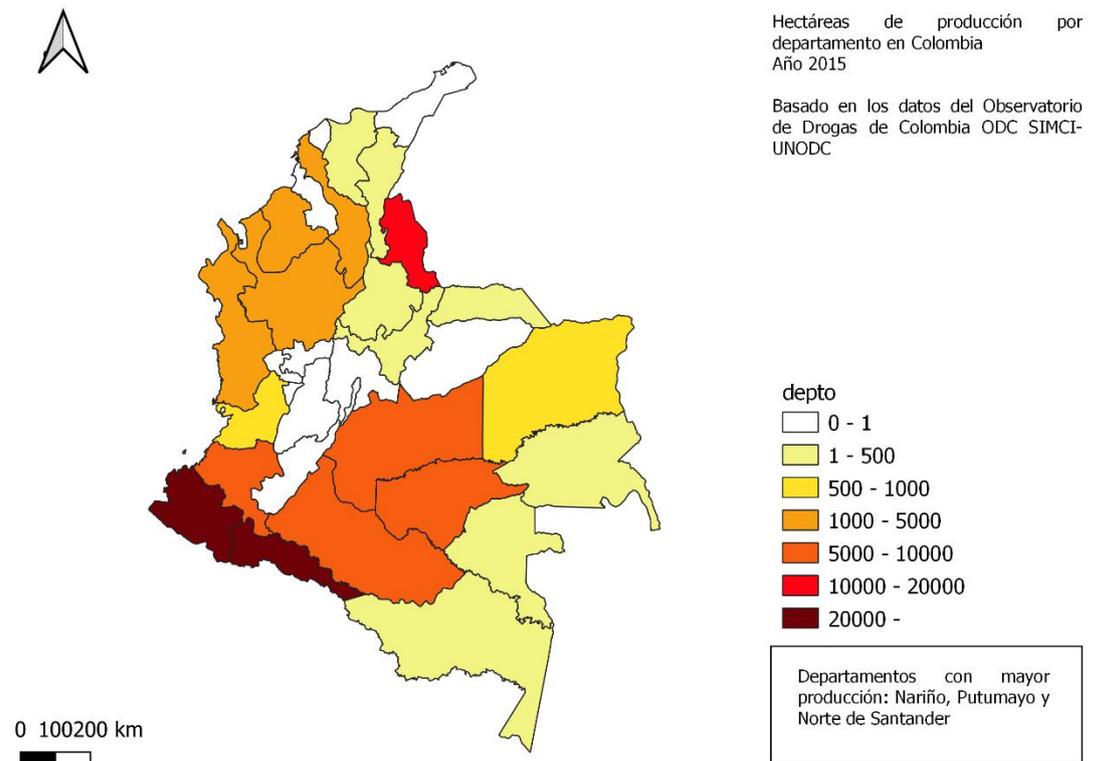
- 0 - 1
- 1 - 500
- 500 - 1000
- 1000 - 5000
- 5000 - 10000
- 10000 - 20000
- 20000 -

Departamentos con mayor producción: Guaviare, Meta y Nariño

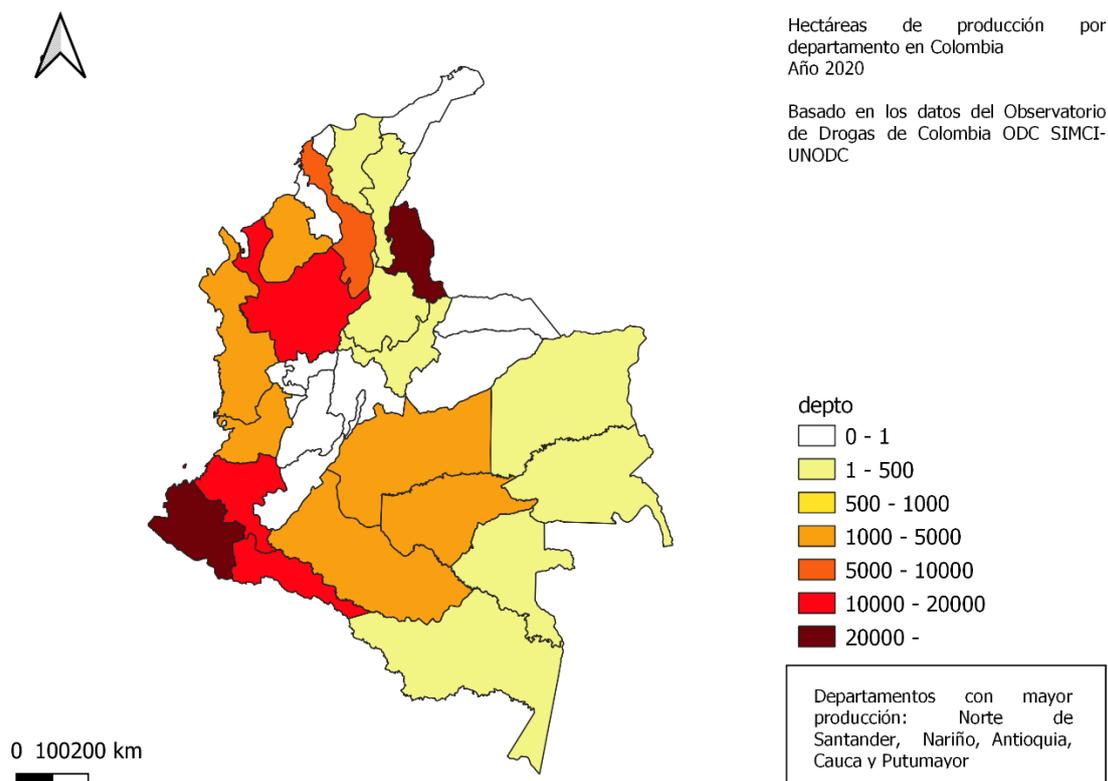
Mapa 3. Hectáreas de Producción de coca por Departamentos en Colombia. Año 2010



Mapa 4. Hectáreas de Producción de coca por Departamentos en Colombia. Año 2015



Mapa 5. Hectáreas de Producción de coca por Departamentos en Colombia. Año 2020



Sin embargo, en el año 2019, el gobierno de Colombia propuso reevaluar el PMA, para mitigar los posibles efectos adversos de las aspersiones con Glifosato, con la finalidad de reactivarlas en el territorio nacional. Dicha posibilidad fue negada por medio de la decisión de las Corte Constitucional en noviembre de 2021, la cual sopesó la preponderancia de la erradicación de los cultivos sobre la garantía de los derechos humanos de las comunidades.

El Glifosato

El Glifosato, utilizado por el PECIG, es el herbicida de uso agrícola más utilizado en el mundo. Su nombre químico es N-(fosfonometil) glicina. “Dadas sus características fisicoquímicas que lo hacen un ácido débil, en el mercado se utiliza como una sal, siendo la isopropilamina (IPA) de N-(fosfonometil) glicina, o isopropilamina de glifosato, la más utilizada” (Salomon 2014: 23).

Se trata de un herbicida organofosforado, no selectivo y sistémico, utilizado comúnmente para el control de todo tipo de plantas. Ha sido ampliamente usado en la agricultura para la erradicación de malezas. Actúa sobre las plantas mediante la inhibición de la ruta del ácido shikimico, precursor de los compuestos aromáticos: fenilalanina, tirosina y triptófano. Para la producción de 5-enolpiruvilshikimato 3-fosfato, precursor de los compuestos aromáticos, se requiere shikimato 3-fosfato y fosfoenolpiruvato, que activan la EPSP sintetasa. Debido a la similitud entre el glifosato

y el fosfoenolpiruvato, este último es reemplazado y se desactiva la EPSP sintetasa interrumpiéndose esta ruta del metabolismo secundario de las plantas. El glifosato tiene tres tipos de impactos sobre la fotosíntesis: primero, afecta la producción del ácido aminolevulínico precursor en la síntesis de la clorofila. Segundo, “el glifosato afecta la abundancia de proteínas asociada con el fotosistema II al interrumpir la biosíntesis de aminoácidos aromáticos, incluida la tirosina (...). La tirosina Z participa en la cadena de transporte de electrones del grupo Mn al complejo P680 oxidado. El grupo Mn es el complejo enzimático involucrado en el proceso de fotólisis del agua”. Aunque la implicación de la tirosina no es clara, otro factor considerado, se encuentra en relación con la estructura del complejo Mn. Aunque se desconoce el proceso por el cual el glifosato podría participar en la interrupción del complejo Mn del fotosistema II, es razonable pensar que el glifosato, al formar complejos estables con Mn y Ca en las plantas, disminuya la disponibilidad de estos elementos en la cadena de transporte de electrones del fotosistema II (Gomes *et al.* 2014: 4694). Tercero, al interrumpir la ruta del ácido shikímico, se inhibe también la producción de arogenato que controla la producción de shikimato 3-fosfato y se genera así un consumo de Carbono adicional en la producción de shikimato que se drena del ciclo de Benson Calvin. Igualmente, se genera un consumo adicional de ATP. El AMPA, como metabolito del glifosato, es más persistente en el suelo; tiene un tiempo de vida medio de 76 a 240 días (Bonansea *et al.* 2018). Se ha registrado que también reduce la capacidad de asimilación del CO₂ y la biosíntesis de la clorofila (Gomes *et al.* 2014). De esta forma, el glifosato y el AMPA afectan la actividad fotosintética (Yamada y Camargo 2007; Gomes *et al.* 2014).

Producto de este proceso “ocurre así, una muerte lenta de la planta, la cual se manifiesta inicialmente por una suspensión del crecimiento, seguida de baja producción de clorofila (clorosis) y luego, la muerte de los tejidos” (Salomon 2014: 23).

Debido al mecanismo de acción del glifosato a través de la ruta del ácido shikímico, durante muchos años se argumentó que era leve o poco tóxico para animales y humanos, y por eso, siguiendo las recomendaciones del productor contenidas en las etiquetas de sus fórmulas comerciales, el uso del herbicida resultaba seguro. “Ya que los animales no poseen la vía de síntesis de la enzima EPSP la inhibición que causa el glifosato es específica de las plantas. Éstos en cambio obtienen sus aminoácidos aromáticos de las plantas y de otras fuentes. Por esta razón, el glifosato es levemente tóxico para los animales” (Salomón 2014: 25). A pesar de las anteriores consideraciones, los estudios recientes de la IARC (2015) aportaron nuevas evidencias sobre los efectos tóxicos del glifosato que llevaron a elevar su toxicidad como “Probablemente cancerígeno para humanos”.

RoundUp y Cuspide, formulaciones comerciales de alta distribución en el mercado, también fueron las sustancias utilizadas en el PECIG. De acuerdo con las etiquetas, su composición es Sal isopropilamina de 480 g/L más co-formulantes.

Dentro de las instrucciones de aplicación recomendadas por el fabricante en la etiqueta, para una hectárea indican la dosis mínima de 1 a 2 litros de la fórmula comercial diluida

en 100 litros de agua, recomiendan como dosis mínima la dilución al 1%. La dosis máxima sugerida en la etiqueta de RoundUp es de 10 a 14 litros de la formulación comercial en 100 litros de agua. Es decir, una concentración máxima de la fórmula comercial del 12,3%. En el caso de Cuspide, la concentración mínima recomendada es del 2,9% y la máxima del 9.4%.

Una de los mayores debates del uso del Glifosato en el programa de erradicación de cultivos ilícitos ha sido la concentración empleada. La Agencia Nacional de Licencias Ambientales ANLA mediante la Resolución 0114 del 22 de febrero de 2012, la ANLA aprobó la mezcla empleada por el PECIG, conformada por 10.4 Litros del producto formulado, diluido en 13 litros de agua, más coadyuvantes y surfactantes (Figura 3). Es decir, la mezcla empleada para la erradicación de cultivos ilícitos en Colombia tenía una concentración del 44.4%, mientras que la concentración recomendada es de máximo el 12,3%. en el caso de RoundUp y de 9.4% en el caso de Cuspide. La concentración empleada en Colombia superaba entre 3,6 y 4,7 veces la concentración máxima recomendada en las etiquetas del fabricante (Figura 2).

Figura 2. Formula de Glifosato empleada en el PECIG. Tomado de: Salomón 2014: 28.

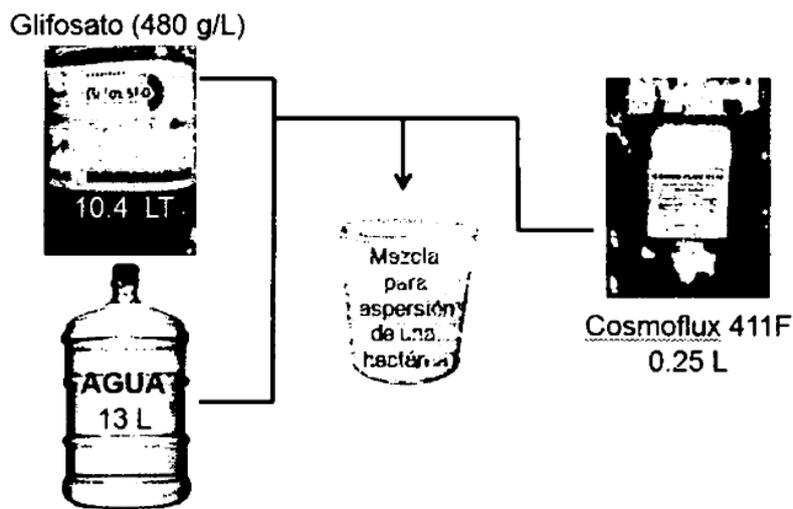
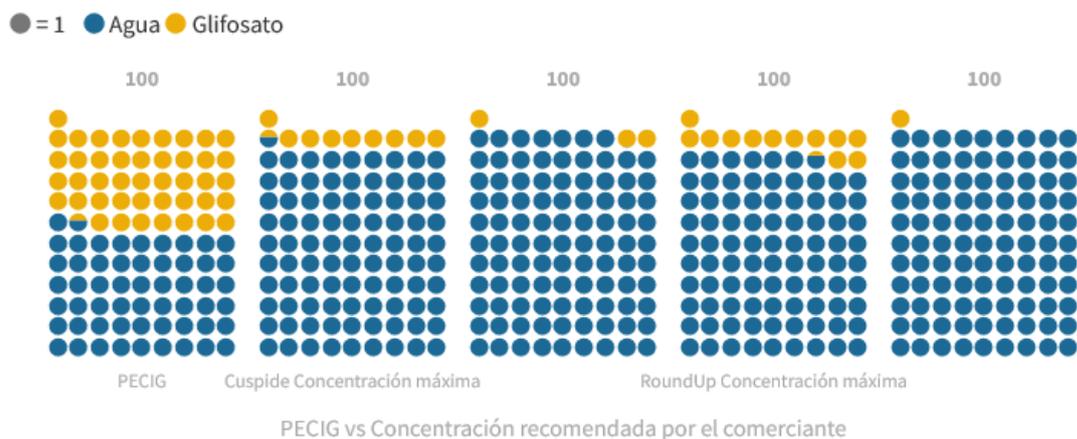


Figura 3. Concentración de Glifosato empleada en el PECIG vs Concentración recomendada por el fabricante en la etiqueta.



En la etiqueta, se incluye también una serie de recomendaciones en el uso de caretas, guates y equipos de protección. Las aspersiones aéreas con glifosato del PECIG, que eran realizadas sin previo aviso, impedían a las poblaciones locales tener protección. Varias de las denuncias de las comunidades en el país describen que fueron “bañados” por la sustancia mientras se encontraban en sus tierras o cerca de sus viviendas (Sentencia T 080 2017).

Debido a que el glifosato tiene una solubilidad alta en agua, dentro de las fórmulas comerciales se incluyen coadyuvantes y surfactantes que han sido declarados también como sustancias tóxicas. Estos reducen la tensión superficial de la solución e incrementan la penetración de la sustancia en los tejidos de las plantas (Salomón 2014). La fórmula del compuesto utilizado en las aspersiones aéreas con glifosato en Colombia contiene “glifosato como ingrediente activo, polioxietileno amina (POEA) como surfactante, Cosmo – Flux 411F como coadyuvante y N-nitroso glifosato (NNG) como micro contaminante”. Los surfactantes y coadyuvantes aunque han sido tratados como compuestos “inertes”, son también tóxicos. “La toxicidad aguda del surfactante POEA es entre 4 y 5 veces mayor que la del glifosato y RoundUp”, el Cosmo – Flux 411F no ha sido suficientemente estudiado. Así mismo, “al combinarse con nitrato (presente en la saliva humana o fertilizantes) el glifosato puede generar trazas de N-nitroso glifosato. La mayoría de compuestos de N-nitroso son cancerígenos y no existe nivel seguro de exposición a ellos” (Paz y Miño y López 2011: 19-20; Silva 2020).

El tiempo de vida medio del glifosato es, de unos cuantos días a 240 días. El glifosato es degradado por la acción de microorganismos, y su principal metabolito es el ácido aminometilfosfónico (AMPA), también considerado tóxico (Liu *et al.* 1991; Henderson *et al.* 2010). “Del AMPA pasa a metilamina y de ahí a formaldehído” (Paz-y-Miño 2011:17; Islas 2013). El CO₂ es la última etapa en la degradación del AMPA (Vera 2011; Islas 2013; Silva 2020).

El uso de esta sustancia ha sido la principal estrategia de la Guerra contra las Drogas en Colombia. Sin embargo, la limitada efectividad a largo plazo del PECIG y los altos costos económicos, sociales y ambientales del programa han sido objeto de profundos debates.

Debates sobre el PECIG

La ejecución del PECIG como la principal estrategia de la Guerra contra las Drogas en Colombia ha suscitado profundos debates entre sectores de la academia, la política y la sociedad civil. En las dos décadas es notorio que la producción, en lugar de reducirse, con fluctuaciones se ha mantenido, de la mano de su creciente demanda mundial. La producción de coca se sobrepone con la vulnerabilidad de las poblaciones locales y la acción de grupos armados para el control territorial de la economía ilegal, aún después de la firma de los Acuerdos de Paz en el año 2016 (Mapa 6). Se reconoce la economía transnacional de la coca como el combustible de la guerra en Colombia que no ha permitido consolidar la paz y que agudiza las condiciones de exclusión de comunidades que han sufrido las inequidades históricas del país.

Mapa 6. Grupos armados, cultivos de coca y rutas del narcotráfico en Colombia:
Tomado de: Mike Shand. 2017. Internacional Crisis Group⁹.



⁹ Fuente: <https://www.crisisgroup.org/es/latin-america-caribbean/andes/colombia/63-colombias-armed-groups-battle-spoils-peace#map-38552-1>

La Guerra contra las Drogas en Colombia ha sido entendida como una batalla perdida (Uprimny 2003; Santos 2019; Gaviria 2019). Se cuestiona la poca efectividad a largo plazo del programa, frente a los altos costos económicos y sus efectos sobre la salud humana, el ambiente y la subsistencia de las poblaciones.

Dichos cuestionamientos fueron puestos en evidencia durante la Audiencia Pública celebrada el 7 de marzo de 2019 ante la solicitud del Gobierno Nacional de reanudar las aspersiones con Glifosato. En dicha instancia el mismo expresidente Juan Manuel Santos, quien fue Ministerio de Defensa (2006 – 2009) y luego Jefe de Estado (2010 – 2018) reconoció el fracaso de una política que él mismo ejecutó. De acuerdo con Santos (2019): “los años 2006 y 2007 fueron los de mayor aspersión en la historia (...) pero en esos dos años la producción se incrementó. Entre el año 2008 y el año 2013 la aspersión bajó y la producción en lugar de subir, bajó también. El 2013 fue el año de más baja producción en todo este siglo”. Concluye, “no hay ninguna correlación entre la aspersión y la producción”. Las aspersiones dispersan la producción por zonas antes no afectadas, la resiembra, que puede llegar a un 60%, reduce los alcances del programa y amplían las áreas de deforestación. En efecto los análisis históricos no muestran una correlación a largo plazo entre los esfuerzos de la erradicación con glifosato, y los incrementos o reducciones de la producción. El monitoreo realizado por UNODC (2021) muestra el incremento sostenido de los cultivos del año 2013 (con 48.189 hectáreas), al 2017 (con 171.495). “Contrario es el caso de la sustitución voluntaria de los cultivos ilícitos: el informe UNODC muestra el logro de la erradicación voluntaria de, 34.767 hectáreas con un 94% de cumplimiento y tan sólo un 0,6% de resiembra o rebrote” (Silva 2020: UNODC 2019; Santos 2019).

Sobre el valor económico de las fumigaciones distintas fuentes ofrecen datos ampliamente contradictorios, no obstante, bajo estimaciones relativamente bajas, los costos económicos de la erradicación con Glifosato por hectárea para Colombia resultan altos:

No hay una estimación acordada sobre cuánto cuesta [el programa de erradicación con glifosato] por hectárea, el Ministerio de Defensa indicó una suma 2 millones de pesos colombianos (o US \$ 600) y la Dirección de Sustitución Presidencial ofreció una cifra de 72 millones de pesos (o US \$ 21,000), dieron estimaciones muy contradictorias durante la audiencia de la Corte Constitucional del 7 de marzo de 2019 sobre erradicación aérea. El estudio de Mejía de 2016 estima un costo de US\$2.400 por hectárea, incluyendo “los costos de aviones, herbicida, protección, etcétera”. Usando la estimación relativamente baja de \$2,400 de Mejía, fumigar 50,000 hectáreas costaría alrededor de US \$120 millones [hoy 52.561.680.000 de pesos colombianos]. La mayor parte provendría del presupuesto de Colombia: en el apogeo de la actividad del programa de fumigación en 2006, cuando el programa fumigaba 170.000 hectáreas (...) la contribución estadounidense aproximada era de US\$1,000 por hectárea, muy por debajo

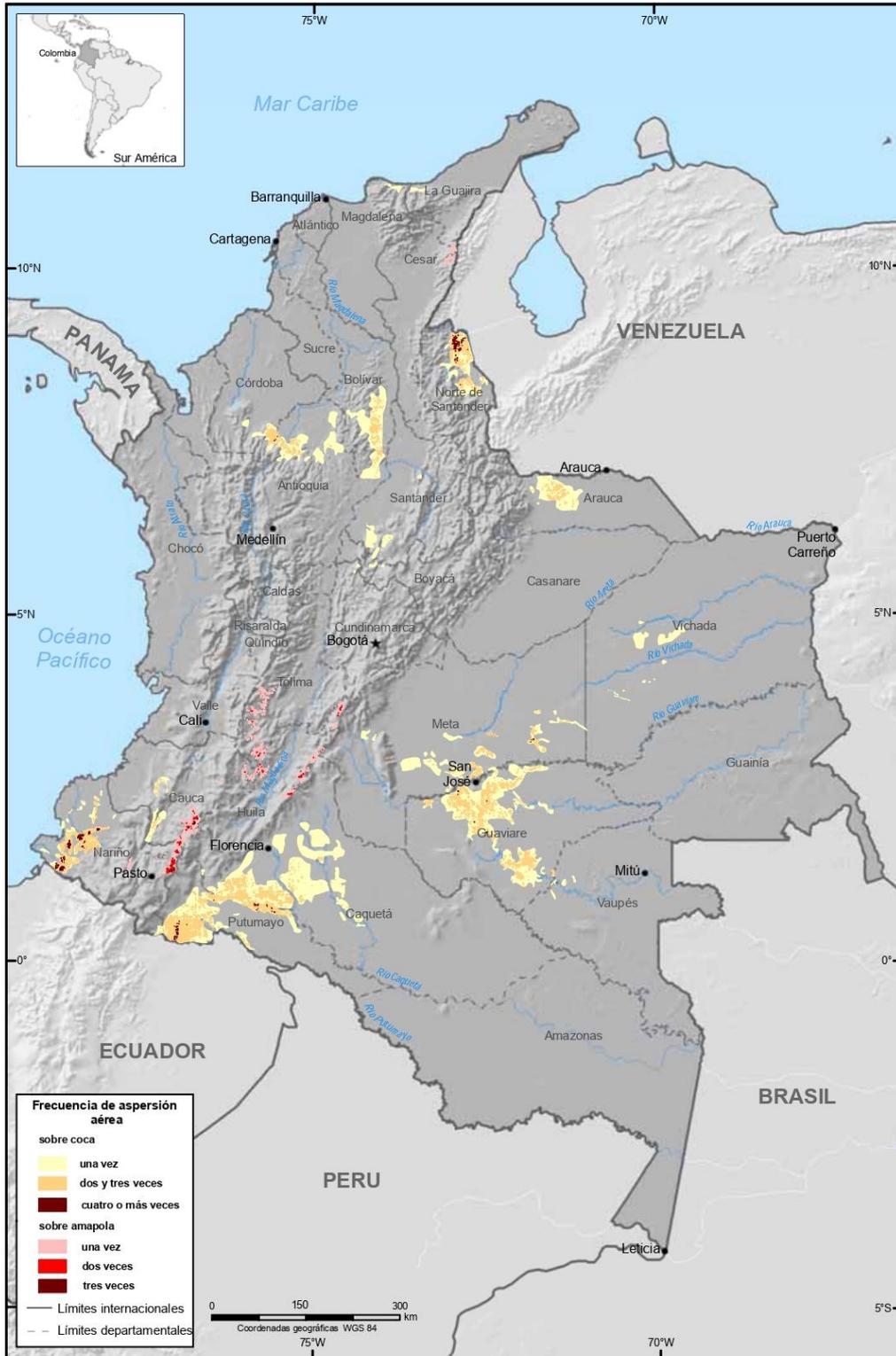
de la mitad del costo estimado de Mejía. Colombia tendría que pagar el resto (Isacson - Washington Office on Latin America 2020)¹⁰.

Frente al alto costo económico se han hecho seis cuestionamientos fundamentales: primero, y como ya se mencionó, se argumenta que el uso del Glifosato en el Programa de erradicación ha superado las concentraciones y recomendaciones del fabricante y los estándares internacionales para su uso. Segundo, se cuestiona la dimensión de las áreas asperjadas que durante varios años superaron en más del doble las áreas afectadas por los cultivos de coca. Tercero, se reconoce que, aunque entre 2000 y 2004 la erradicación tuvo efectos en la reducción total de las hectáreas sembradas en el corto plazo, en el mediano y largo plazo tuvo como consecuencia la dispersión y ampliación territorial de las zonas afectadas, lo que implica limitados efectos del programa y el alto impacto sobre regiones de alta riqueza e importancia por su diversidad biológica y cultural para Colombia y el Mundo. Cuarto, es posible afirmar que las poblaciones afectadas son también las poblaciones rurales campesinas y étnicas vulneradas por las inequidades históricas del país, en donde la marginalidad de la presencia del Estado no ha sido garantía de derechos; en consecuencia, el programa ha tenido un sesgo en contra de estas poblaciones. Por último, la guerra contra las drogas y la ejecución del programa han generado un escenario de excepción en el que ha primado el combate a un enemigo, sobre la garantía de derechos de las personas y el principio de precaución en la protección ambiental.

Es así como además de las altas concentraciones del glifosato utilizadas ya mencionadas (figura 2 y 3) también se ha cuestionado que para lograr tener un cierto efecto en la reducción a corto plazo de las áreas sembradas se requiere fumigar cerca de 30 hectáreas, por cada hectárea de coca erradicada (Alejandro Gaviria 2019), lo que sugiere que los impactos ambientales superaron en áreas las zonas realmente afectadas por el cultivo. Ante las demandas y quejas de las comunidades, hacia el final del programa en el año 2015, poco a poco se tuvo que ajustar el área asperjada al área cultivada (Ver Tabla 2 y Mapas 6, 7 y 8). Sin embargo, en los años de mayor apogeo del PECIG, entre 2005 y 2012, el área de fumigación superó con creces el área realmente afectada por las plantaciones, por ejemplo, en 2006 se fumigaron 172025 hectáreas, cuando en realidad había 77870 hectáreas sembradas. Es decir, se fumigaron 94155 hectáreas más, que las que realmente tenían cultivos de coca. ¿Quiénes eran los habitantes de esas más de 90000 hectáreas de tierras que fueron fumigadas aún sin tener una sola planta de coca?

¹⁰ <https://www.wola.org/analysis/costs-restarting-aerial-spraying-coca-colombia/>

Mapa 7. Intensidad y áreas asperjadas con glifosato años 2000-2004. Tomado de: UNODC 2005: 67.



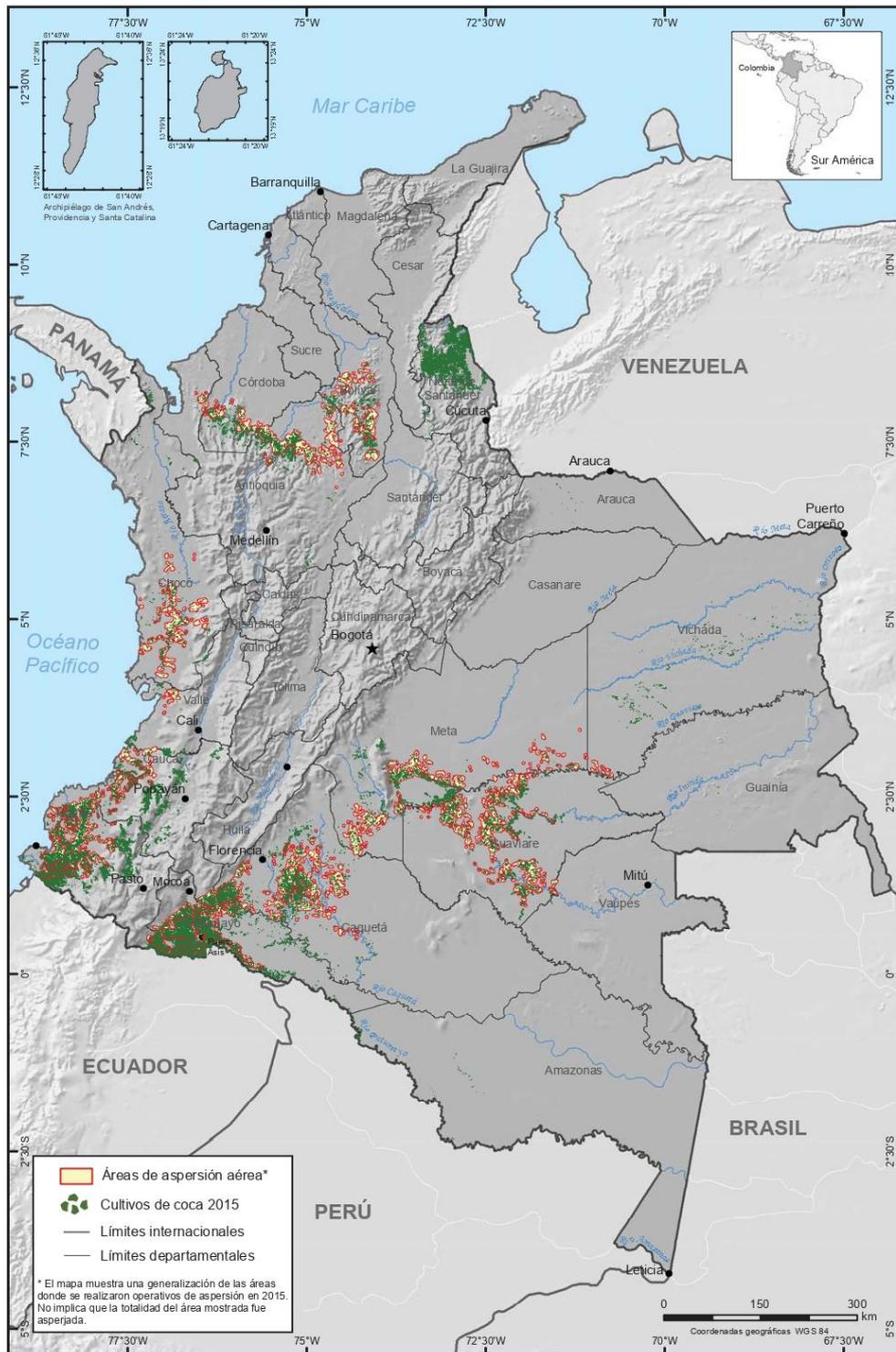
Fuente: Gobierno de Colombia - Sistema de monitoreo apoyado por UNODC
Los límites, nombres y títulos usados en este mapa no constituyen reconocimiento o aceptación por parte de las Naciones Unidas

Mapa 8. Áreas asperjadas con glifosato año 2010. Tomado de: UNODC 2011: 82.



Fuentes: para cultivos de coca: Gobierno de Colombia - Sistema de monitoreo apoyado por UNODC; para aspersión aérea: DIRAN. Los límites, nombres y títulos usados en este mapa no constituyen reconocimiento o aceptación por parte de las Naciones Unidas

Mapa 9. Intensidad y áreas asperjadas con glifosato años 2015. Tomado de: UNODC 2016: 82.



Fuentes: para cultivos de coca: Gobierno de Colombia - Sistema de monitoreo apoyado por UNODC; para aspersión aérea: DIRAN. Los límites, nombres y títulos usados en este mapa no constituyen reconocimiento o aceptación por parte de las Naciones Unidas.

Hacia los últimos años de la implementación del programa de erradicación, entre las áreas más afectadas se encontraban el Pacífico con 57.777 hectáreas, la región Amazonía-Orinoquía con 47.801 y el Catatumbo con 12.787 (UNODC 2017), zonas reconocidas en el ámbito global por su importancia ecológica y por contar con alta presencia de poblaciones indígenas y afro descendientes. Sólo en la Amazonia-Orinoquía se encuentran 185 resguardos indígenas de 710 registrados en Colombia en el año 2005 y en el Pacífico se encuentran 115 resguardos indígenas y 119 territorios colectivos de comunidades negras o afrodescendientes de los 123 registrados en 2005 (Dane 2005). A pesar de su gran riqueza biocultural, paradójicamente estas zonas se han caracterizado por la vulnerabilidad de las poblaciones, la presencia de grupos armados y por la precaria presencia del Estado que se ha caracterizado principalmente por la militarización, y el poco fortalecimiento institucional en materia de educación, salud, infraestructura y fomento de mercados legales.

Respecto a los aportes en la subsistencia que reportan los cultivos de coca en el país:

En septiembre de 2018, el director de la oficina de UNODC en Bogotá estimó que 119.500 familias colombianas vivían del cultivo de coca. Según se informa, estas familias reciben un promedio de 410.500 pesos (US\$130) por mes, alrededor del 56 por ciento del salario mínimo de Colombia. [Nos encontramos ante un panorama] Con una población que ya vive en la pobreza o al borde de la pobreza, una coordinación incierta entre los esfuerzos de erradicación y desarrollo alternativo, y la posibilidad de que los agricultores cuyos cultivos legales sean dañados por la fumigación aérea y no sean compensados rápidamente por sus pérdidas (Isacson - Washington Office on Latin América 2020).

Uprimy (2002; 2019)¹¹ y recientemente las *Directrices internacionales sobre derechos humanos y política de drogas* (ONU 2019) han mostrado que el enfoque de la guerra contra las drogas ha generado un escenario de excepción que ha puesto por encima el combate contra la planta, sobre la garantía de los derechos fundamentales de las comunidades. Al fumigar, la Política ha quitado la única fuente de ingresos monetarios a las familias que no alcanzan a obtener un salario mínimo; además de la afectación de la coca como cultivo que genera ingresos para la subsistencia, también se han afectado los cultivos legales. El impacto sobre la subsistencia de las familias no ha sido compensado con mayor infraestructura, presencia institucional, garantía de derechos a la educación, la salud, el ambiente sano, al trabajo y el fomento de cadenas comerciales y mercados legales. En enfoque en la guerra contra las Drogas ha implicado la marginalidad de la presencia estatal, que se ha reducido a la militarización de las zonas, lo que ha ido en contra de la garantía de derechos ha promovido y agudizado la exclusión, el recrudecimiento de la guerra y las economías ilegales. El programa de erradicación en lugar de contribuir a la superación de las inequidades históricas de estas poblaciones las ha agudizado. Mediate el uso del glifosato se han generado nuevas

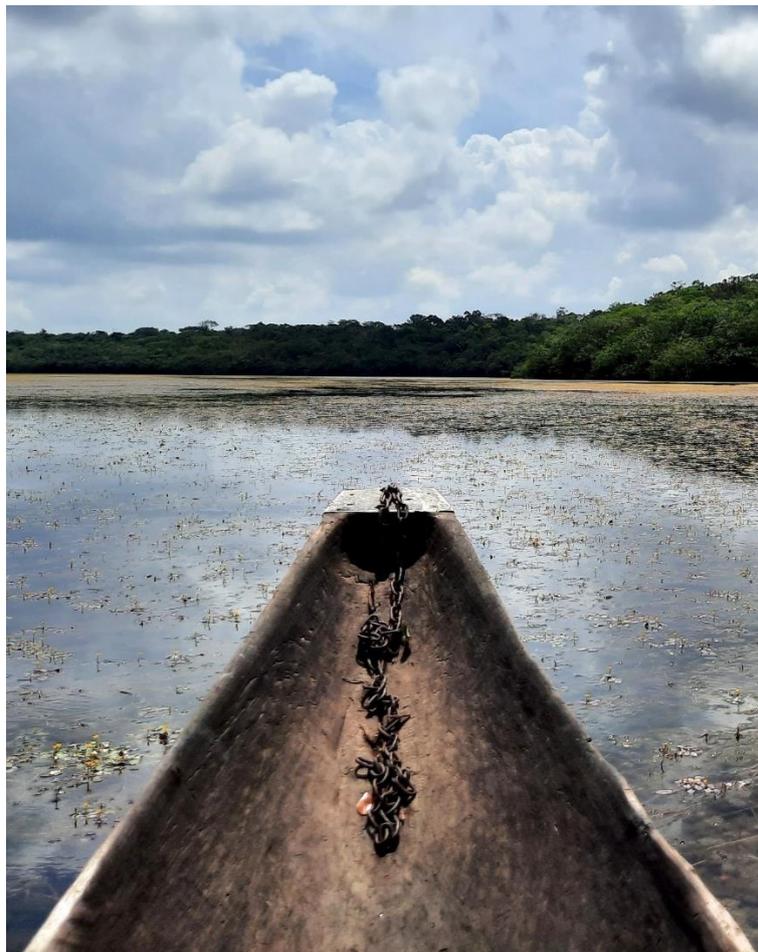
¹¹ <https://www.dejusticia.org/column/derechos-humanos-y-politica-frente-a-las-drogas/>
http://www.mamacoca.org/FSMT_sept_2003/es/doc/uprimny_drogas_y_democracia.htm#_ftn1

formas de despojo y exclusión que se suman a las desigualdades históricas. Las aspersiones, como una forma de ejercicio de poder, “desde arriba”, desconoce la humanidad de sus habitantes y la diversidad de la naturaleza como base de la subsistencia. La guerra contra las Drogas ha criminalizado, no solo una planta, sino también la gente y la naturaleza (Ramírez 2001; Lyons 2017, 2018, 2020).

Frente a estos debates y las demandas de las comunidades, en 2017 las Sentencias 236 y 080 de 2017 de la Corte Constitucional hicieron un llamado para analizar los impactos de la política de erradicación de cultivos ilícitos sobre las comunidades de Nóvita en el Pacífico colombiano y Puerto Nare en el Guaviare. Estas sentencias ordenan buscar alternativas en el control de la producción de coca, que garanticen los derechos de los pueblos y busquen posibilidades de reparación de los daños causados.

El siguiente aparte se centrará en mostrar el contexto y la historia del pueblo Carijona de Puerto Nare (Miraflores Guaviare), comunidad que ante los límites de su modo de vida y su desencuentro con el PECIG interpuso la tutela que dio lugar a la Sentencia T 080 de 2017 de la Corte Constitucional.

Fotos 3. Laguna sagrada del Pueblo Carijona. Resguardo indígena de Puerto Nare



Parte 2

El Pueblo Carijona: entre mundos

A lo largo de su historia la gente Carijona ha afrontado la tensión entre su modo de vida local basado en el conocimiento tradicional sobre la biodiversidad de la selva húmeda tropical, y el desencuentro con las economías transnacionales y los límites del Estado colombiano para garantizar sus derechos.

Producto de esa tensión, hoy el pueblo Carijona se encuentra en peligro de desaparecer física y culturalmente. De acuerdo con el Dane 2018, la población Carijona alcanza unos 525 habitantes en todo el país. El Resguardo Indígena de Puerto Nare (Miraflores Guaviare) con 205 habitantes, representa la comunidad más consolidada (Robayo y Romero 2017). En 2010 la Unesco declaró la lengua Karijona, única de la familia *Carib* de la Amazonía colombiana, en *riesgo crítico* de desaparecer. En el Resguardo de Puerto Nare aún quedan 14 hablantes de la lengua nativa, otros hablantes de la lengua, antiguos habitantes de Puerto Nare, se encuentran dispersos en las áreas urbanas del Guaviare y el Meta producto del desplazamiento ocasionado por la violencia y la búsqueda de mejores oportunidades de vida.

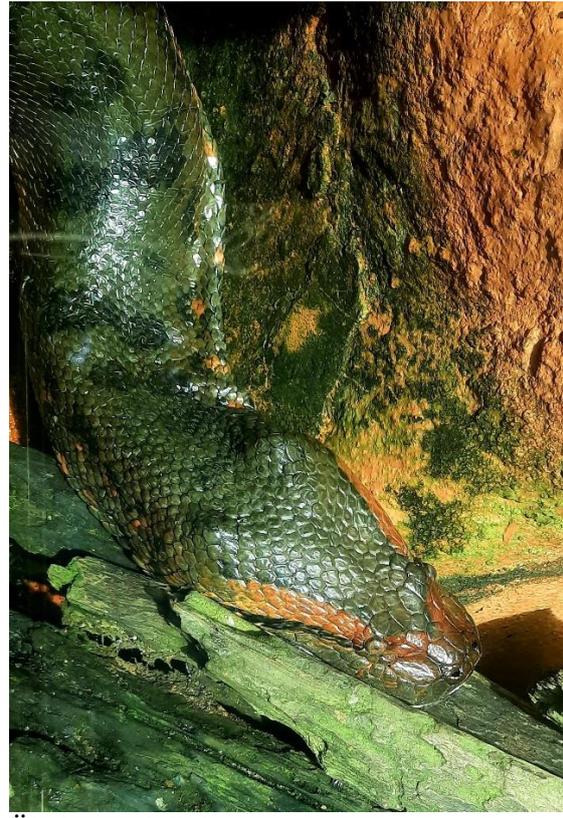
Al igual que el mito de origen Carijona en el que la gente confundió el paujil (*okoimë*) con el güío (*ëkeimë*) -y creyendo que obtendrían alimento del ave, fueron devorados por la anaconda- la memoria de la comunidad narra la sucesión de encuentros con economías transnacionales legales e ilegales que como el caucho y la coca que llegaron a su territorio presentándose como alimento y terminaron siendo veneno para su pueblo. No obstante, el cambio de camino y el descubrimiento del engaño significaron una nueva oportunidad histórica. La coca trajo guerra y la fumigación de sus cultivos de pancoger, tras una renuncia a la economía ilegal y la demanda al Estado por los daños causados sobre su territorio, hoy la Sentencia T 080 de 2017 constituye una esperanza para la reparación y una nueva oportunidad de construcción de presente y continuidad cultural del pueblo Carijona

De acuerdo con la comprensión indígena de *justicia*, para transformar la inequidad hay que buscar el origen de los conflictos para resolverlos (Gómez Valencia y Pueblos indígenas de Colombia 2015). Las fumigaciones con glifosato son tan sólo el culmen de una larga historia de injusticias que se deben deshilar para reconstruir el sentido de la historia y el tejido social.

Fotos 4. *Okoimë* y *ëkëimë*: el paujil y el güio



Okoimë. El Paujil *Crax alector*.



Ëkëimë. El Güio *Eunectes murinus*.

Este aparte se centra en describir el contexto y la trayectoria histórica del pueblo Carijona en esa tensión y encuentro entre mundos. Las fumigaciones con glifosato son el resultado de un proceso histórico y el detonante de la reflexión sobre la justicia y la imposición “desde arriba” de un mundo ajeno.

Aportes sobre la demografía Carijona

De acuerdo con la investigación realizada por Franco (2002) sobre los datos demográficos disponibles, los Carijona pasaron de tener una población aproximada de 20.000 personas a finales del siglo XVIII, a tan solo 525 en la actualidad (Dane 2018). En 1782, a partir de la información reportada por Requena, quien participa en la comisión de demarcación de límites entre España y Portugal -con base en el número de malocas y el tamaño promedio de las familias- la población Carijona podía superar los 15.000 habitantes y aproximarse a los 20.000. Hacia 1851, según los censos del corregimiento del Mesaya, en su momento habitado principalmente por gente *Caribe*, la población se había reducido un poco más de la mitad, a unos 8.400 habitantes (Franco 2002: 49; Cuervo 1894). Casi un siglo después, en 1979, de acuerdo con el Proyecto Radargramétrico del Amazonas, que tras trece expediciones y la contrastación con datos secundarios hizo un esfuerzo por calcular el total de la población indígena en la región, la población registrada como *Caribe* alcanzaba 2100 personas (PRORADAM 1979:

376). No obstante, dentro de la población Caribe incluyen los grupos Umáua, Carijona¹² y Yuri (este último es reconocido hoy como un pueblo aislado que no hace parte de la familia *Carib*). Dado que, en 1978, a partir de los relatos compilados por Castro Caycedo (1978), la población Yuri fue calculada en 300 habitantes (Franco 2012: 12), la población Carijona en 1979 sería de unas 1800 personas. Es así como desde 1782 a 2018, en un poco más de dos siglos, el pueblo Carijona perdió más del 97% de su población (Gráfica 5).

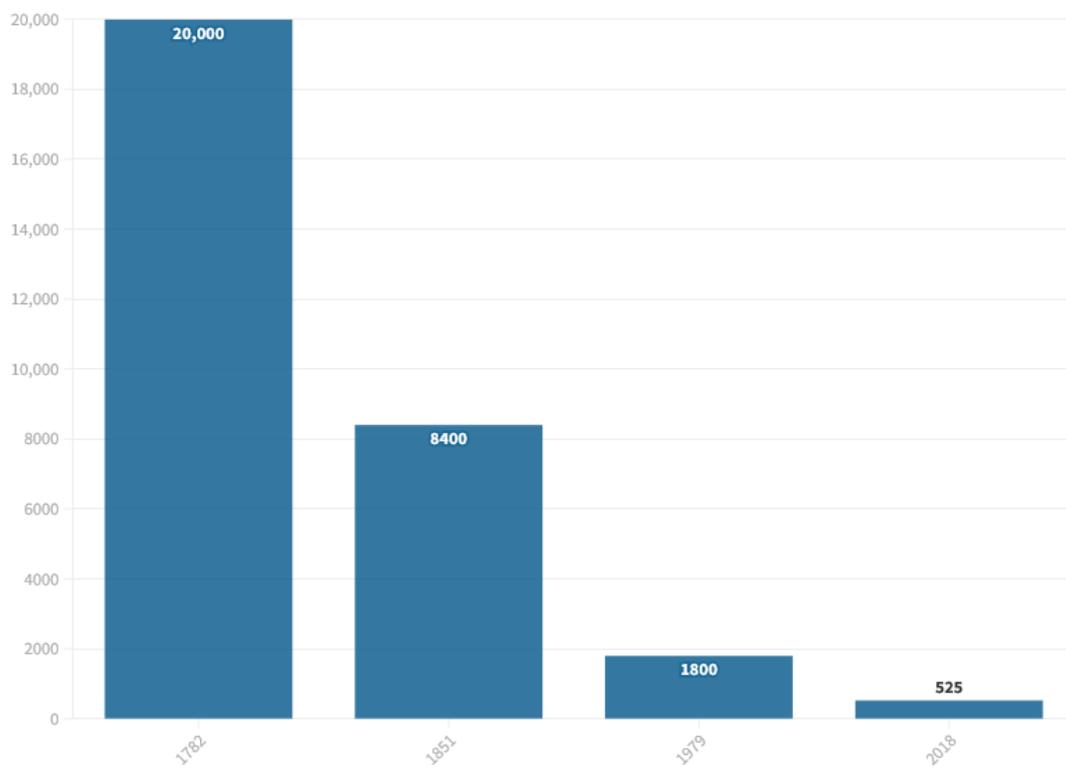
Hoy, el pueblo Carijona cuenta con una población aproximada de 525 personas (Dane 2018), constituye el único grupo de lengua Carib de la Amazonia colombiana¹³, no obstante, tan sólo 20 personas son hablantes de la lengua amerindia.

El territorio histórico de los Carijona está conformado por el área circundante a la Serranía del Chiribiquete cuyos asentamientos durante los siglos XVII y XVIII se concentraron en los ríos Mesay (con sus afluentes Cuñaré y Yavilla) y el Yari que desembocan en el río Caquetá, así como el Ajaju y Macayo en la parte alta del Apaporis (Robayo 1997; Franco 2002: 42; Schindler 2018: 27). Sin embargo, producto de distintos procesos de desplazamiento y conflicto territorial, la gente Carijona se vio obligada a huir del Chiribiquete siguiendo el curso de los ríos Caquetá, Apaporis y Vaupés hacia nuevos poblados. En la actualidad el pueblo Carijona se encuentra conformado por tres asentamientos distantes entre sí, localizados en el Diamante (Caquetá), la Pedrera (Amazonas) y Puerto Nare (Guaviare) (Mapa 10), además de algunas familias asimiladas a la vida urbana que habitan en San José del Guaviare, Villavicencio, Leticia, Bogotá, entre otras. Es de señalar que se ha descrito también la posible existencia de comunidades no contactadas o en aislamiento voluntario en el Parque Nacional Natural Serranía del Chiribiquete, que debido a las enfermedades y las guerras decidieron cortar cualquier vínculo con la población mayoritaria del país y hoy continúan habitando en el área circundante de tepuyes (UAESPNN 2017a; Guerrero 2019).

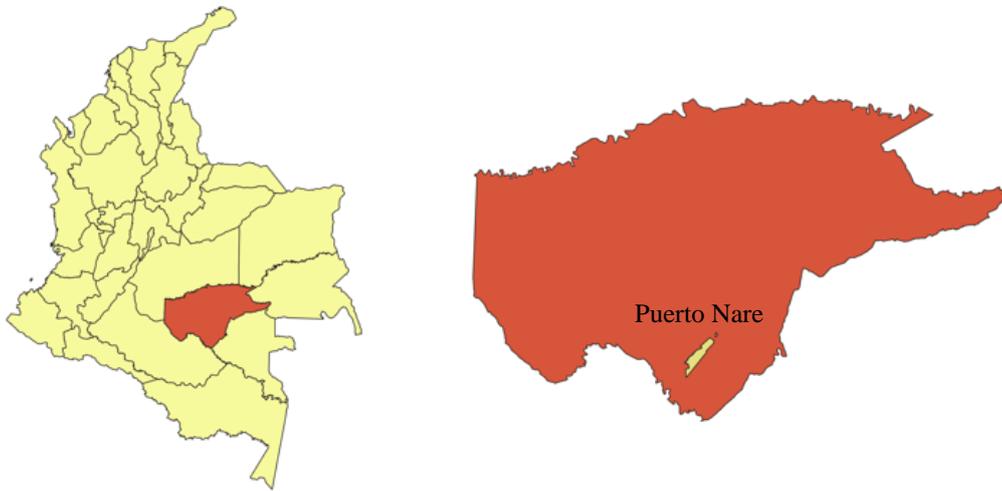
¹² Este pueblo es referenciado o por distintos grupos indígenas con los siguientes nombres: *murciélagos*, *guaques*, *guaguas*, *enaguas*, *maua*, *umaua*, *omeguas*, *mesayas* (...). “Los uitoto los han llamado *riama* y *coreba*, los miraña les dicen *umaua*, los yucuna *capunia*, los andoque *sindi* y los grupos tucano occidental *oyo* u *ocho*, que quiere decir *murciélagos*. El apelativo *guaque*, sería Tucano occidental y provendría de *guaaje*, que querría decir simplemente gente (...). Con los nombres de *guaques* y *murciélagos* fueron llamados por los españoles y con el de *umaua* o *maua* por los portugueses (Franco 2002: 10).

¹³Los carijona y los yuko de la Sierra del Perijá son los únicos grupos Carib existentes en Colombia en la actualidad” (Franco 2002: 10).

Gráfica 5. Población Carijona 1782 – 2018



Mapa 11. Ubicación. Resguardo Indígena de Puerto Nare en el Departamento del Guaviare.



Fotos 5. Puerto Nare, en el municipio de Miraflores Guaviare, en la ribera del Vaupés



Vista del río Vaupés desde Puerto Nare.



Vista aérea de la cabecera municipal de Miraflores Guaviare en sentido sur-norte. En la fotografía se destaca la pista de aterrizaje construida en el tiempo de la cauchería que dio origen al municipio y el puerto sobre el río Vaupés. Siguiendo el curso hacia el sur (arriba de la fotografía) el río es el camino hacia el Resguardo Indígena de Puerto Nare. Fuente: Alcaldía Municipal de Miraflores.

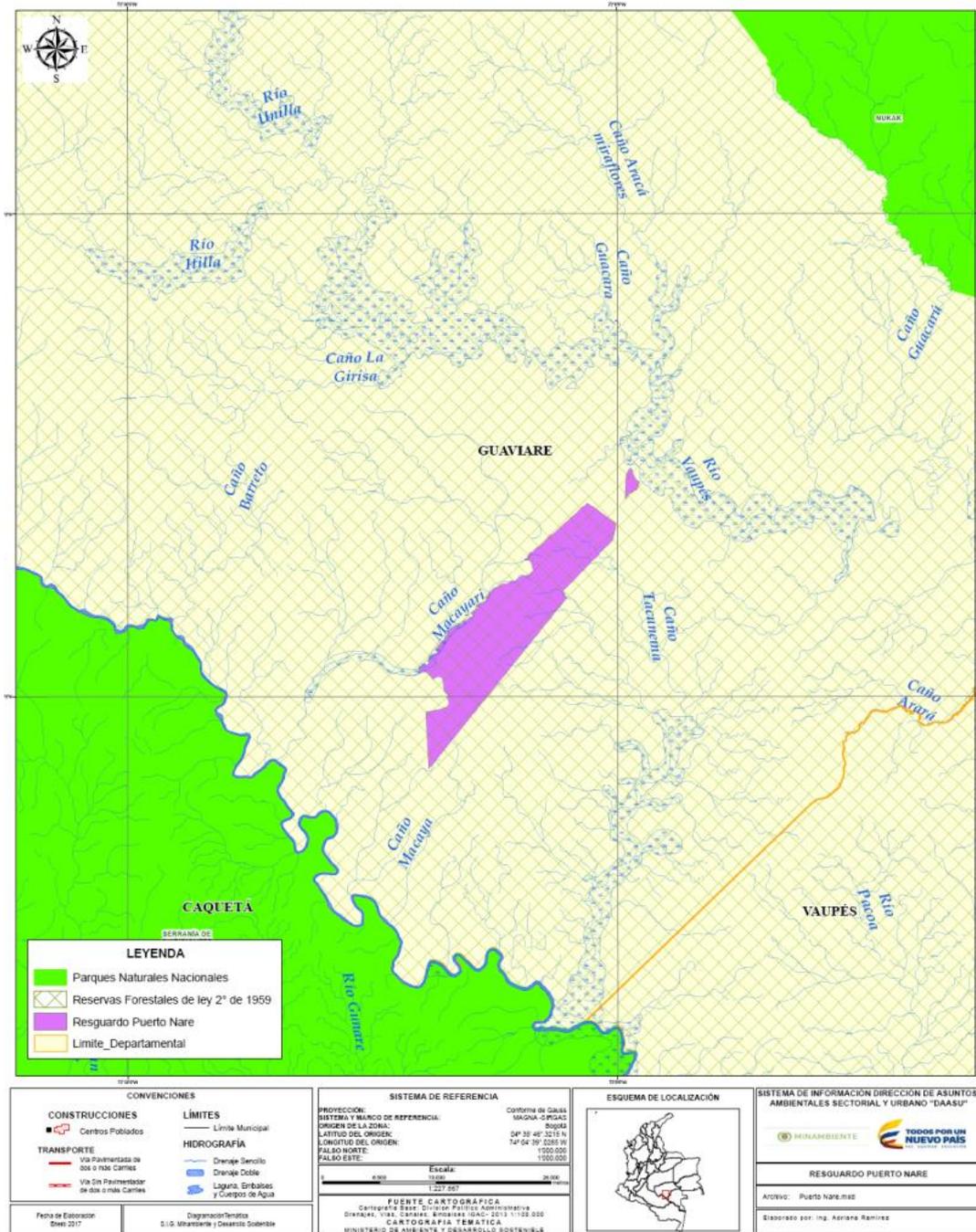


Río Vaupes.

El Resguardo de Puerto Nare está localizado en el margen sur, de la cuenca alta del río Vaupés. En una región que constituye un corredor entre el Parque Nacional Natural Serranía del Chiribiquete y la Reserva Nacional Natural Nukak. El Resguardo, ubicado entre los ríos Apaporis y Vaupés, en la jurisdicción de Miraflores (Guaviare), cuenta con una extensión de 23.363 hectáreas distribuidas en dos sectores: 23.064 hectáreas constituyen el área suroccidental que la comunidad mantiene como reserva de bosque y la pequeña porción restante ubicada en la zona nororiental en la que han establecido las viviendas, la escuela y la maloka (Mapa 12). El Resguardo fue constituido legalmente en el año 2003, en terrenos que se encontraban “bajo el carácter legal de zona de Reserva Forestal de la Amazonía, creada mediante la Ley segunda de 1959” (Incora, Resolución 022 de 2003).

Puerto Nare es uno de los 30 resguardos indígenas con reconocimiento legal en el departamento del Guaviare. Además de los Carijona, habitan comunidades: Carapana, Cubeo, Curripako, Desana, Jiw, Nukak Makú, Siriano, Tariano, Tukano, Tukuna, Tuyuka, Desana, Piratapuyo, Puinabe, Wanano. En el área de la serranía del Chiribiquete cercana al resguardo de Puerto Nare hay indicios de presencia de pueblos aislados, entre los que se considera a grupos Carijona (Base de datos sobre resguardos indígenas del Ministerio del Interior 2017; UAESPNN 2017a). El panorama de la diversidad cultural de la región incluye también a las poblaciones de colonos y afrodescendientes, provenientes de distintas regiones de Colombia, que llegaron a lo largo del siglo XX en distintas oleadas de colonización en búsqueda de oportunidades económicas y de vida. La población de colonos supera en número y duplica a la población indígena.

Mapa 12. Resguardo de Puerto Nare entre los Parques Nacionales Naturales: Chiribiquete (suroccidente) y Reserva Nukak (nororiente). Fuente: Ministerio de Ambiente de Colombia.



Los distintos pueblos indígenas, afrodescendientes y colonos mantienen relaciones sociales, familiares, culturales y económicas que no están libres de tensiones en una zona con una débil presencia institucional, que ha afrontado el conflicto armado, las economías extractivas e ilegales y los límites en la gobernanza territorial.

La comunidad de Puerto Nare comparte con los otros asentamientos Carijona la historia de migraciones y conflictos sociambientales que han quedado inscritos en el territorio y guardados en la memoria colectiva.

Del Chiribiquete a Puerto Nare: historia y territorio Carijona

La gente Carijona de Puerto Nare guarda en su memoria cuatro momentos históricos relacionados con procesos de desplazamiento poblacional, conflictos territoriales y procesos de reconfiguración social:

El primero, denominado “el origen” combina el tiempo histórico con el tiempo mítico, corresponde con el primer proceso de desplazamiento y migración que culmina con la llegada de la gente Carijona a la Amazonía colombiana, el nacimiento de los clanes y su establecimiento en el Chiribiquete, definido como el territorio histórico.

El segundo, es el tiempo de la “cauchería”, un periodo que abarca desde principios del siglo XX hasta la década de 1970. Da cuenta de un segundo periodo de desplazamientos sucesivos relacionados con la huida de la explotación del caucho y las pieles, que llevaron a salir del territorio ancestral “el Chiribiquete” hasta llegar a Puerto Nare en la ribera del Vaupés, donde hoy habitan. Este periodo culmina con la finalización de la explotación del caucho y el establecimiento de acuerdos para la obtención de las tierras de Puerto Nare, en la que años después lograrán consolidar el territorio legal del resguardo.

El tercer momento está marcado por el periodo de “la coca”, desde finales de la década de 1970, en el que se da la introducción del monocultivo destinado a la economía ilegal. Es un periodo signado por la incursión de grupos armados, la masacre de Puerto Nare en 1982 y la posterior política de erradicación de cultivos ilícitos mediante aspersiones aéreas con glifosato que condujeron a un nuevo desplazamiento poblacional.

Por último, se expone un cuarto periodo de organización comunitaria y de “búsqueda de caminos” para la restauración cultural y territorial. Este último periodo está definido por el reconocimiento legal del Resguardo de Puerto Nare en el año 2003, la consolidación de las organizaciones indígenas y un proceso de denuncia frente al estado colombiano sobre la violencia, las afectaciones de la política de erradicación de cultivos de coca y la búsqueda de garantías de derechos colectivos y territoriales.

Este aparte se centra en los dos primeros momentos históricos descritos: “el origen” y “la cauchería”, que definen la trayectoria de desplazamiento de la gente Carijona desde el Chiribiquete hasta Puerto Nare donde hoy habitan, cuya migración tiene como eje la economía extractiva.

El siguiente aparte se centrará entonces en el periodo de la coca, las fumigaciones con Glifosato y la búsqueda de nuevos caminos por parte de la comunidad.

El recorrido que haremos muestra cómo para los Carijona la historia está inscrita en el territorio. Los hitos en el paisaje y los desplazamientos de la comunidad por la geografía Amazónica marcan también los hitos en la memoria y procesos de cambio cultural. La historia y el territorio Carijona dan cuenta de una región de gran riqueza y diversidad biocultural que, paradójicamente, también ha sido el centro de tensión entre las tradiciones locales de los pueblos y las dinámicas económicas y políticas globales que han dado lugar a una sucesión de economías extractivas, conflictos socioambientales y violencia. Resultado de esta historia han afrontado un drástico declive demográfico, acompañado de ciclos de desplazamiento y dispersión poblacional y a la transformación de su modo de vida.

El origen

Lo que conocemos nosotros es que nuestro origen empieza en las Antillas, en las Guayanas y en Surinam. Pero también está la colonización española y europea. Hubo distintos momentos de fraccionamiento y el pueblo Carijona tuvo que desplazarse hasta llegar a Colombia, y llegar al Chiribiquete. Año con año se estacionaban y seguían buscando los lugares más seguros donde ubicarse. El Chiribiquete les generaba defensa y sostenimiento.

El pueblo Carijona se reconoce como pueblo indígena que hizo resistencia a la colonización. Se reconoce la valentía que ha tenido a lo largo de la historia hasta este momento.

El pueblo Carijona siempre ha querido ser un pueblo libre (Martín Narváez 2018).

Los relatos de misioneros, naturalistas y funcionarios que exploraron la región del Caquetá desde el siglo XVIII, describen la similitud entre los Carijona (también conocidos como Umaua) con la gente Caribe de las Antillas y Surinam. Hacen referencia a un pueblo en constante conflicto con otros pueblos indígenas, temido por los demás grupos por sus supuestas costumbres caníbales, reconocidos por su gran habilidad como navegantes, quienes tenían la “costumbre única de remar de pie” a gran velocidad. Así mismo son reconocidos por su experticia en la elaboración y comercio de curares -importantes venenos para las labores de cacería y la subsistencia y el establecimiento de poblados en la región-. Mencionan también sus características físicas: los describen como una población de “mayor estatura” y “bien formada”, con mujeres desnudas y hombres que llevaban *hono*, un cinturón o faja elaborado de la corteza de un árbol del mismo nombre, adornado con distintos motivos. Ponen de presente los adornos y la pintura corporal roja de carayuru, así como los tabique nasales y adornos de plumas ceremoniales (Fotos 6).

Fotos 6. Los Carijona un pueblo Carib



Caraïbe. Jules Crevaux. Bulletin de la Société de géographie, 1881. Fuente: Biblioteca Nacional de Francia.



Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France

Deux Indiens Carijonas armés et ornés. Jules Crevaux. Bulletin de la Société de géographie, 1881. Fuente: Biblioteca Nacional de Francia.

En las descripciones, llama la atención a los viajeros la coincidencia entre las palabras utilizadas por los Carijona, con la lengua de las poblaciones de Surinam y las Guyanas a pesar de la gran distancia entre ellos (Crevaux 1881; Steward 1948; Kock-Grümberg 1997; Robayo 1997; Franco 2002; Schindler 2018; Guerrero 2019; Hettler & Plotkin 2019).

Desde la década de 1860 hasta la década de 1880, Jules Crevaux realizó varios viajes en cercanías de los tepuyes de Tumuk Humak o Tumucumaque en la frontera entre Brasil, Surinam y Guayana Francesa, donde conoció a los pueblos *Carib* Roucouyanne y Wayana. Posteriormente remontó el río Japurá (nombre con el que se conoce el río Caquetá en Brasil) donde tuvo contacto con los Carijona. Crevaux pudo reconocer la gran cercanía cultural entre los Carijona y los Roucouyanne, a pesar de la gran distancia geográfica. Estas similitudes las plasma en su gramática y vocabulario sobre varias lenguas indígenas así como en las descripciones de sus viajes.

“Este gran árbol sin hojas, que supera a todos los demás, es el Coumaca de Roucouyennes y Carijonas. Estas dos tribus que designan un mismo árbol con el mismo nombre, aunque viven a más de mil leguas de distancia, utilizan un algodón muy ligero que envuelve sus semillas, a modo de pelusa, para lanzar sus pequeñas flechas envenenadas con curare. Los españoles lo llaman ceibo y los criollos de Guyana fromager” (Crevaux 1881: 10).

Igualmente, Koch Grümberg, quien entre 1903 y 1905, conoció a algunos Umáua (Carijona) de los clanes hianakoto y tsajatsaja provenientes del Macaya, afirmó:

Ellos eran idénticos a los Karihóna; ¡eran por lo tanto un grupo caribe! “Karihóna” era solamente el nombre que los colombianos le daban a este grupo (Koch-Grümberg 1997 [1909]: 67).

Sobre su territorio Koch-Grümberg recibió las siguientes indicaciones para llegar hasta el Macaya, donde habitaban los Umáua (Carijona):

A un día de viaje de la barraca colombiana, Caiarý arriba, hay una trocha indígena que conduce en cuatro días hacia el sur al Jarý, un afluente del Macáya, que a su vez constituye un gran afluente izquierdo o brazo del alto Apaporis Ajájo (Aháho, Aháhu), como lo llaman los umáua, y siguiéndolos a ellos los colombianos. Este “pequeño Jarý” [afluente del Makáya], como me lo designaron los indios no se debe confundir con el “gran Jarý”, que desemboca cerca de 73 de latitud oeste, por la izquierda, en el Caquetá-Yapurá [Japurá]. Hay que remontar el pequeño Jarý durante cuatro días para llegar al Macáya y a la tierra de los umáua (Koch-Grümberg 1997 [1909]: 107).

Sobre los toponímicos, aunque la palabra Jarí es posiblemente *arawak* (Franco 2002) llama la atención la denominación de dos ríos del territorio histórico Carijona con el nombre de Jarý o Yará, uno afluente del Macaya-Apaporis y otro afluente del Caquetá

en cercanías de la serranía del Chiribiquete. Nombre que coincide con el río Jarí en cercanías de los montes Tumucumaque en el territorio Carib entre las Guyanas y Brasil.

Finalmente, Koch-Grümbert al igual que Crevaux, encuentra también la correspondencia entre las palabras de los Umáua (Carijona) y las lenguas Carib:

Me dijeron algunas palabras en umáua, de las cuales se podía inferir con seguridad la pertenencia de esta lengua al grupo caribe: maku = mono, arimi = mono barrigudo, matschüli = tapir, uóto = cerdo salvaje, aküli = agutí, kaikutschí = jaguar (Koch-Grümbert 1997 [1909]: 93)

Es así como de acuerdo con Robayo (1997), Franco (2002) y Guerrero (2019) el primer desplazamiento territorial de la gente Carijona corresponde con la migración desde la región de las Guyanas y Surinam hacia la Serranía del Chiribiquete en Colombia, en su recorrido tendrían conflictos interétnicos con otros grupos que los llevaría refugiarse en la zona de más difícil acceso y al mismo tiempo de gran riqueza natural: la Serranía del Chiribiquete (Resguardo Indígena de Puerto Nare 2019: 3). “Debido a la histórica proximidad lingüística entre las lenguas Karijona, Tiriyo y Akuriyo, la gente Karijona debe provenir inicialmente de la región de las montañas de Tumuk Humak, en la región entre el norte de Brasil y el sur de Surinam” (Guerrero 2019: 28). De acuerdo con Franco (2002) y Robayo (1997) “existen dos hipótesis sobre las rutas migratorias. La primero se refiere a la llegada de las Antillas, por mar, remontando el río Magdalena a los ríos Guayabero y Caguán, y finalmente a los ríos Yarí y Apaporis. El segundo propone que la llegada fue dada por vía fluvial y terrestre por los ríos Branco y Negro-Vaupés, o los ríos Orinoco y Guaviare, hasta llegar a los ríos Yarí y Apaporis” (Guerrero 2019: 28).

Pero más allá de la procedencia histórica, para los Carijona el origen mítico de su pueblo se encuentre ubicado en el Chiribiquete, es allí donde reconocen el lugar de nacimiento de su pueblo y de sus clanes:

Nuestro nacimiento está entre el Cuduyarí y el río Mesay, ahí es el nacimiento del pueblo Carijona, es en el Chiribiquete.

Esto tiene una historia grandísima, los clanes Carijona salieron de un güio gigante al borde de una laguna. El güio se tragó cualquier cantidad de Carijona, entonces empezaron a estudiar por qué la gente estaba desapareciendo y prepararon el veneno y se fueron por detrás y flecharon al güio. Al llegar al sitio de la laguna, escucharon Carijona y había una maloka grandísima -¿y esta gente de dónde salió? Se preguntaron -Voy a entrar a esa maloka. Y a la persona que iba entrando le iba poniendo su clan.

Ahí nace el pueblo Carijona, ahí es de dónde nacen los clanes. Esa es la historia que viene de la Pedrera y del río Caquetá.

Cada clan tenía su baile, la gente de pato, sajasaja, danza la danza de pato, que es el pato churriento; los chojones del pato real; yakauyana la gente de

hormiga; jiyanakoto la gente de gavián; la gente de gavián era gente guerrera, gente carnívora. Los kaipusana, la gente de tigre, eran atrevidos, también eran gente de guerra. Los werewereru, la gente de gusano de mosca verde, era la gente más cobarde, pero manejaban muy bien la cultura, la gastronomía, la comida. La gente de candela majotoyana manejaban el rezo, controlaban el trueno, los ventarrones, esos eran los puros brujos. Cada clan tenía su trabajo, como en una familia, como en una casa (Gabriel Romero 2018).

Los clanes eran el soporte de la organización social de parentelas patrilineales con un ancestro mítico común, que expresaban la relación con seres de la naturaleza importantes para la vida colectiva. Los clanes mostraban también la distribución y un cierto grado de especialización de las familias. Sin embargo, en la indagación realizada con los mayores de Puerto Nare, tras un periodo de expansión y consolidación de la población en el Chiribiquete, sobrevienen las economías extractivas que acompañadas de violencia y enfermedades llevaron a la reducción poblacional y desaparición paulatina de distintos grupos familiares. Hoy en Puerto Nare sólo quedan descendientes de cinco clanes: Sahasaha (gente de pato), Chojone (gente de pato real), Yakauyana (gente de hormiga), Werewereru (gente de gusano de mosca verde) y Hianakoto (gente de gavián). De acuerdo con el testimonio de Gabriel Romero (2018), en los últimos 30 años se habrían perdido la mayor parte de la gente Werewereru (gente de gusano de mosca verde) y desaparecieron por completo las familias de Kaiposana (gente de tigre), Majotoyana (gente de candela), Cana (gente de sabaleta), Machujuri (gente de danta), Toronó (gente de pajarito), Mecu (gente de mico maicero), Roroyana (gente de loro). Así mismo la distribución de las familias en distintos clanes ha perdido relevancia en la organización social, y un número importante de los actuales descendientes de los clanes sobrevivientes ya no hablan la lengua Carijona.

Koch-Grümberg hace un esfuerzo por indagar no sólo por el significado de los clanes, sino también por su distribución territorial y una aproximación al número de malocas:

“Los umáua son caribe puros cuyos parientes próximos se encuentran lejos al oriente, en las Guayanas, y se dividen en un número de clanes con diferentes nombres; pero que hablan todos una sola lengua con muy pequeñas diferencias dialectales. Los umáua más próximos al alto Caiarý-Uaupés se denominan a sí mismos Hianákoto (indios buitre), una autentica palabra cariba, ya que la terminación -koto, -goto, que quiere decir “gente, pueblo, indios” se encuentra en gran cantidad de nombres tribales de este grupo: ipurukoto, pianakoto, parikoto, purigoto, arinagoto, kumanagoto, entre otros.

(...) Los hianákoto tienen en el Macáya y en el Cunyarý ocho malokas [afluente por la margen izquierda del Caquetá-Yapurá, que se llama también Río dos Enganos, lo llaman también Río dos Umáua], su lengua coincide totalmente con el idioma tsahátsaha (indios-martín pescador), que habitan al

sur de ellos en las anchas sabanas pedregosas en el Cunyarí y el Mesaí, tres malokas y difiere poco del así llamado Carijona, del cual tomó notas en las orillas del alto Yapurá el viajero francés Crevaux.

Como grupos vecinos, los hianákoto me mencionaron, además de los tshahátsaha, los siguientes: en el Macáya los mahotóyana [indios de fuego] y yakaóyana; en el Apaporis los kaikútschana [indios jaguar], en cuatro malocas, y los kauyarí; en el Mesay los kahätonári. No puedo decir con exactitud cuáles de ellos son grupos Carib [los kauyarí eran de habla Arawak] (Koch-Grümberg 1997 [1909]: 109-111).

Los trabajos de Franco (2002) y Schindler (2018) recopilan información sobre el significado y número de clanes, que es un buen indicador del grado de especialización y posible distribución poblacional. Sin embargo, en sus estudios encuentran datos incompletos y falta de correspondencia entre distintos autores. En la Tabla 6 se presenta la información recopilada de distintas fuentes sobre los clanes Carijona.

El Chiribiquete parece haber sido el centro de un periodo de consolidación y expansión del pueblo Carijona a partir de la distribución de clanes y familias con algún grado de especialización en el territorio, que pudo sobrevivir incluso después del contacto con los europeos. Los Carijona, “llegaron a dominar un área de más de 70 mil kilómetros cuadrados, entre los ríos Vaupés y Caquetá, ocupando las serranías de Araracuara, Iguaje y Chiribiquete”, producto de un largo proceso histórico “actualmente son apenas algunas pocas familias, todas dispersas y distantes entre sí por cientos de kilómetros por ríos y quebradas” (Tobón 2020: 12).

La Serranía del Chiribiquete, hoy reconocido como patrimonio Mixto de la Humanidad Humanidad¹⁴ (UNESCO 2017, 2018; UICN 2018) por ser el territorio vital de pueblos aislados (UAESPNN 2017a), albergar la mayor riqueza en biodiversidad de la Amazonia colombiana, y tener las pinturas rupestres más numerosas, antiguas y representativas de Colombia (Urbina 2013; Castaño 2008), fue el lugar en el que los Carijona, en permanente conflicto con otros grupos indígenas, encontraron un lugar de refugio. El Chiribiquete fue la región en la que cobraron significado sus relatos míticos,

¹⁴ En 2018, el Chiribiquete fue declarado como Patrimonio Mixto de la Humanidad (UNESCO 2017, 2018; UICN 2018). Con 4.268.095 hectáreas conforma la mayor área protegida del país, a partir de la cual se busca lograr la conectividad con los demás parques nacionales de esta región. La serranía ha sido catalogada como el “Arca de Noé” de la Amazonia, por contar con la mayor biodiversidad de la cuenca en Colombia. Se “registraron 884 especies de plantas, 89 de peces, 30 de anfibios, 56 de reptiles, 226 de aves y 48 de mamíferos medianos y grandes. En total, se registraron 1.333 especies, pero se estima que en esa área puede haber 2.613” (Calle 2018).

Adicionalmente, los abrigos rocosos de la Serranía del Chiribiquete tienen los yacimientos arqueológicos con pinturas rupestres más representativas de Colombia, se destacan la secuencia de pictogramas que datan de alrededor de 20.000 años antes del presente, que representan plantas, animales, escenas de caza, prácticas cotidianas y rituales que dan cuenta del conocimiento y relación histórica de las poblaciones con estos ecosistemas complejos. Se trata de “36 paneles rupestres, algunos de decenas de metros cubiertos con una abigarrada pictografía que sumó, inicialmente, no menos de 20.000 figuras bien visibles, muchas de ellas ejecutadas sobre otras -innumerables- ya muy borrosas” (Urbina 2013). Estas representaciones, algunas esquemáticas y otras realistas, han sido atribuidas a partir del siglo XVII, a los Carijona.

en el que conocieron en detalle sus chorros, quebradas, cerros y lagunas. Fue donde conocieron una gran riqueza natural que aprenderían a manejar para su subsistencia y que sería soporte del saber actual de su pueblo, el lugar en el que plasmaron centenares de pinturas de plantas, animales, escenas cotidianas y rituales, y el lugar al que regresan sus chamanes después de la muerte (Hettler & Plotkin 2019).

Los raudales y chorros de los ríos Apaporis, Vaupés y Caquetá, así como la resistencia indígena y la fama de caníbales otorgada a los Carib, hicieron del territorio histórico de los Carijona una zona de difícil acceso. “A comienzos del siglo XVII, los informes de los españoles dan razón de múltiples muertes de indígenas belicosos, de expedicionarios y de misioneros, a manos de los despiadados encabellados, cotos, carijonas, huaques o "murciélagos"” (Marín 2014). Si bien la colonización europea logró la conformación de algunos pueblos de misiones, estos no lograron consolidarse. Antes del siglo XVIII, la resistencia, los ataques y la huida de los indígenas, la proliferación de enfermedades y el difícil acceso a los poblados llevaron a que estos fueran trasladados con frecuencia y no lograran permanecer en el tiempo (Franco 2002; Llanos y Pineda Camacho 1982).

No obstante, es posible que durante el siglo XVIII, el intercambio entre los misioneros y los indígenas para poder establecer asentamientos haya dinamizado el comercio interétnico. De acuerdo con las indagaciones de Cipolletti (1988), algunas teorías sugieren que el curare, de la palabra *Carib* “urará”, “ulalí”, “kulalí”, haya sido difundido por la gente Carijona proveniente de las Guayanas, quienes usaban complejas preparaciones de plantas principalmente de los géneros *Chondrodendron* y *Strychnos* para sus venenos. Es posible que la amplia expansión del uso del curare por los pueblos de la Amazonia haya sido resultado del comercio fomentado por los misioneros a partir del siglo XVIII. Los jesuitas utilizaron el curare Carijona como forma de pago a personas de otros grupos indígenas por sus servicios -como la cacería, la consecución y preparación de alimentos, la construcción-, sin los cuales no hubiese sido posible el establecimiento de las misiones en la Amazonia. Dado que los otros pueblos valoraban el curare Carijona, pero tenían conflictos intertribales, es posible que los misioneros hayan sido los mediadores en este comercio. El veneno lo obtenían los jesuitas y otros misioneros del intercambio de herramientas por curare de pueblos Carib. En especial, el veneno de los grupos Carib y más tarde el de los pueblos Tucano occidental, era valorado por su gran potencia (Cipolletti 1988; Steward 1948).

Fotos 7. Paisaje de Tepuyes.



Tabla 5. Clanes Carijona

Koch-Grümbert (1997 [1909]: 109-111)	Steward (1948: 707, 768-810) <i>Clanes Carib</i>	Franco 2002	Schindler 2018	Tobón 2020	Puerto Nare (Gabriel Romero, Ana Benjumea, Lilia Gómez, Ernesto Carijona, Martín y Víctor Narvaéz Agosto, 2018, julio 2019, mayo 2021; Resguardo Indígena de Puerto Nare 2019)
Hianákoto indios buitre “Próximos al alto		Yanacoto (censo Mesaya 1870) Hianakoto gente de	Hianakoto clan gavilán	Jinayakoto gente de gavilán	Jiyanakoto gente de gavilán

<p>Caiarý-Uaupés (...) tienen en el Macaya [Apaporis] y el Cunyarý [Caquetá] ocho malokas”.</p>		<p>gavilán (entrevistas a Andrés y Vicente Moncayo, Manacaro y La Pedrera 2001)</p>			
<p>Pianakoto: Clan Carib no descrito por el autor</p>	<p>Pianocoto (Pianoghotto, Piawiocotau, Pianogoto, Pianacoto, Piana koto) En la parte superior del río Courantyne (Corantin) [entre Guyana Inglesa y Surinam], en ambas orillas del río Cumanaou (lat. 3 ° N., longitud. 57 ° W) (Richard Schomburgk 1847-48 2: 478). Ehrenreich (1904: 50) los ubica en los ríos superiores Trombetas y Jamunda, a donde probablemente llegaron en tiempos recientes desde las Guayanas hacia el norte. En el nacimiento del río</p>	<p>Piana carifona: gente gavilán (son los mismos hianakoto) (identificado por Armando Perea y Alberto Mosquera, la Pedrera, a partir de censos franciscano de 1773).</p>			

	Cumina (Grubb 1927: 107)				
Tsahátsaha indios-martín pescador “En las sabanas pedregosas en el el Cunyarý y el Mesái, tres malokas”.		Sajasaja gente de pato churriento (entrevistas a Andrés y Vicente Moncayo, Manacaro y La Pedrera, febrero 2001) Sajasaja (censo Mesaya 1870)	Sahasaha pato churriento	Zaja-zaja	Sajasaja gente de pato churriento
		Tshoshone gente de pato real (entrevistas a Andrés y Vicente Moncayo, Manacaro y La Pedrera, febrero 2001)	Cohone clan pato real		Chojónes gente de pato real
Mahotóyana indios de fuego. En el Macáya.			Mahotoyana clan fuego	Majotoyana gente de fuego	Mahotoyana gente de candela
Yakaóyana En el Macáya.		Yakaoyana gente de hormiga (entrevistas a Andrés y Vicente Moncayo, Manacaro y La Pedrera, febrero 2001)	Yakawyana clan hormiga		Yakauyana gente de hormiga
Kaikútschana indios	Caicouchiane	Caicusana o	Kaikuciyana clan		Kaipusana gente de

<p>jaguar En el Apaporis “en cuatro malokas”.</p>	<p>(Cakucheen, Caicusian, Kaikusian, Caicuchana, Kaikuchana; Carib) En la región al sur del río Ouaqui [Entre Guyana Francesa y Surinam] (Lombard 1928).</p>	<p>caicuche (censo Mesaya 1870)</p>	<p>jaguar “Según Oliverio en Puerto Nare tenían fama de salvajes que comían la carne medio cruda, es decir, no la cocinaban del todo”. A este clan pertenecía “uno de los dos chamanes que fusilaron al brutal patrón del caucho Isaías Perea” [cauchero reconocido por torturar a la gente y abusar de las mujeres].</p>		<p>tigre (jaguar)</p>
		<p>Mazifuri carijona gente de danta (identificado por Armando Perea y Alberto Mosquera, la Pedrera, a partir de censos franciscano de 1773).</p>			<p>Machujuri, Machujuriyana gente de danta</p>
		<p>Berebere gente de gusano de pudrición (entrevistas a Andrés</p>	<p>Werewereru clan gusano de pudrición</p>	<p>Beré-bere (A partir de entrevistas a Armando Carebilla,</p>	<p>Werewereru gente de gusano de la mosca verde</p>

		y Vicente Moncayo, Manacaro y La Pedrera, febrero 2001)		Leticia 2019)	
		Toronoyana (censo Mesaya 1870) Torono carifona gente pajarito (identificado por Armando Perea y Alberto Mosquera, la Pedrera, a partir de censos franciscano de 1773).			Torono gente de pajarito
		Yoroyana (censo Mesaya 1870) Rofoneime carifona (identificado por Armando Perea y Alberto Mosquera, la Pedrera, a partir de censos franciscano de 1773).	Roroyana clan loro “Mencionado en 1773 como rof/joneime, en 1870 como yoroyana”		Roroyana gente de loro
		Mecu carifona gente de mico maicero (identificado por Armando Perea y Alberto Mosquera, la Pedrera, a partir de censos franciscano de			Meku gente de mico colimocho

		1773).			
		Cana carifona gente de sabaleta (identificado por Armando Perea y Alberto Mosquera, la Pedrera, a partir de censos franciscano de 1773).			Kana gente de kana
		Hatakachaimu gente pescado dormilón	Hatakacaimö clan pescado dormilón	Jatakachaimu gente de pez dormilón	
				Jikuduyana gente de pájaro Tatatao	
Ysurú gente cangrejo		Ysurú carifona gente de gusano de rastrojo (identificado por Armando Perea y Alberto Mosquera, la Pedrera, a partir de censos franciscano de 1773).	Ysurú Pueblo cangrejo por Koch Gumberg 1909 Pueblo de gusano de rastrojo por Armando Perea y Alberto Mosquera (Franco 2002)		Isuru gente de gusano de rastrojo
			Sukahasa palitos de siembra “Su nombre estaba asociado con "madera dura". El palo de siembra es una herramienta para el cultivo en el campo”.		

		Famue carifona (identificado por Armando Perea y Alberto Mosquera, la Pedrera, a partir de censos franciscano de 1773).	Famue carifona Hamö? Pueblo de la sal		
		Seisé (identificado por Armando Perea y Alberto Mosquera, la Pedrera, a partir de censos franciscano de 1773).			
					Yakare: gente cahirre (Ana Benjumea mayo 2021)
Kahätonári en el Mesay					
					Cheu: gente coatí
					Chajokoyana: gente de tucán.

Tras la expulsión de los jesuitas a mediados del siglo XVIII y el proceso de Independencia en el siglo XIX hubo grandes dificultades para mantener una política de fronteras, fue así como la Amazonia colombiana quedó expuesta a la incursión de distintas poblaciones en búsqueda de siervos y esclavos a cambio de hachas y mercancías, y de la explotación de recursos naturales como plumas, pieles, ceras y venenos. Hacia la segunda mitad del siglo XIX, hubo un creciente auge de la explotación de quina requerida para el tratamiento de la malaria durante la guerra de Secesión de Estados Unidos, además de la demanda de la población Europea y los requerimientos del imperio británico para expandir sus dominios en países tropicales, cuyos asentamientos sufrían frecuentemente por la enfermedad. Hacia la década de 1960 la alta demanda y los límites de la producción de la quina en las zonas andinas generó la incorporación de nuevos territorios en la búsqueda de nuevas variedades de cinchona. El auge de la quina llevó a distintas poblaciones andinas a probar suerte y colonizar los territorios amazónicos. Fue así como a partir de la década de 1860, el piedemonte Amazónico, el Meta y Caquetá fueron integrados a la actividad extractiva, razón por la cual el empresario y posterior presidente de Colombia, Rafael Reyes, entre 1875 y 1884 consolidó la navegación a vapor por los ríos amazónicos para llegar a Brasil, en la búsqueda de la exportación de la cascarilla de quina (Zárate Botía 2001). La navegación a vapor permitió la llegada a zonas antes inaccesibles de los ríos Vaupés, Apaporis, Orinoco y Meta, lo que generó la ampliación de la frontera extractiva y trajo consigo mayores conflictos territoriales: “los brasileros penetraron hasta los raudales de Yuruparí en el Vaupés, Jirijirimo en el Apaporis y Araracuara en el Caquetá, los peruanos se interesaron por el Putumayo y los venezolanos pretendían ambas bandas del río Orinoco y buena parte del río Meta” (Franco 2002: 99). No obstante, hacia 1882 se establecieron plantaciones inglesas y holandesas de quina en Asia, de tal manera que en 1884 la caída de los precios de la quina en Sur América hacía de su producción y exportación una empresa insostenible. Tras la caída de la quina surgiría un nuevo auge: el caucho (Zárate Botía 2001; Franco 2002).

La cauchería

Desde los primeros años del siglo XX hasta la década de 1970, la industria extractiva de la siringa, el caucho negro y la balata¹⁵ transformaría las dinámicas sociales de la Amazonia y sería responsable del mayor genocidio de la población indígena de la región (Pineda Camacho 2000). Marcada por el avance de la colonización, los conflictos territoriales y la explotación de la fuerza de trabajo indígena, la extracción del látex transformaría para siempre la vida y el territorio amazónico.

La explotación del caucho tuvo dos periodos de auge: el primero definido por el establecimiento y expansión de la Casa Arana en la Amazonia en la primera década del siglo XX y el segundo promovido por el aumento de la demanda de la goma durante la

¹⁵ En la explotación del latex se realizó principalmente con las especies de caucho o siringa del género *Hevea* como *Hevea benthamiana*, *Hevea guianensis*, *Hevea guianensis var. lutea* y *Hevea nítida*; del caucho negro *Castilla ulei*; y la balata *Manilkara bidentata*.

segunda guerra mundial a partir del establecimiento de la Rubber Reserve Company (RRC) en 1940.

Durante la primera década del siglo XX, el crecimiento internacional del precio del caucho motivó el aumento de la explotación del recurso. Los caucheros peruanos, al mando de Julio César Arana, observaron en la explotación y esclavización de la fuerza de trabajo indígena una oportunidad para la obtención de mayores ganancias. El establecimiento en el Putumayo de la Peruvian Amazon Company, conocida como la Casa Arana, dio origen a un periodo del terror en el que los indígenas debían cumplir con una meta de producción so pena de ser castigados o mutilados. Bajo este sistema, “la región del Putumayo produjo 230.000 kilos de caucho, cantidad que se duplicó en 1905, a pesar de que los árboles se estaban volviendo más escasos” (Hettler & Plotkin. 2019: 5; Hemming 2008). La expansión de la casa Arana hacia el norte, llevó también a los colonos caucheros colombianos hacia el Caquetá en donde se vincularon nuevos territorios y poblaciones. El trabajo forzado contra los indígenas, así como las enfermedades, trajeron como consecuencia al mayor declive poblacional de distintos pueblos.

Los abusos y crímenes cometidos por la Casa Arana contra la población indígena principalmente del pueblo Witoto Murui Muinane del Putumayo, fueron denunciados por el Roger Casement (2012) quien fue enviado como Cónsul Británico para conocer de primera mano el proceso de explotación del caucho. En las cartas dirigidas al Ministerio de Relaciones Exteriores del Gobierno Inglés, Casement escribe el 7 de enero de 1911:

[Además de los testimonios] recogimos evidencias con nuestros propios ojos y sentidos, puesto que casi en todas partes los indios llevan rastros de haber sido azotados, en muchos casos de haber sido brutaemente flagelados y las marcas de látigo no se limitaban solamente en los hombres. Más de una vez encontramos mujeres y hasta niños pequeños con las piernas llenas de cicatrices dejadas por el azote de piel de tapir torcido, que es el principal instrumento utilizado para coaccionar y aterrorizar a la población nativa de la región que visitamos.

Los crímenes atribuidos a estos hombres, actualmente empleados en la Peruvian Amazon Co., son de los más atroces, incluyendo asesinato, violación y flagelaciones constantes (Informe preliminar del Cónsul General Casement sobre su visita al Putumayo, en CAAAP-GWGIA 2011 :35).

El 16 de enero de 1911 Sir Edward Grey solicita que estos crímenes sean puestos en conocimiento del Gobierno Peruano e informa que los hechos hacen parte de la estructura del sistema de explotación:

Los crímenes de los que se acusa a estos hombres incluyen asesinato y otros actos de incalificable crueldad. Estos casos no son aislados sino parte de un sistema.

Usted debe informar al Gobierno Peruano... (Carta de Sir Edward Grey al Sr Des Graz en CAAAP-GWGIA 2011:41).

Por estos hechos Arana se enfrentó al Comité de la Cámara de los Comunes en donde no negó los hechos, pero se presentó a sí mismo como un “civilizador” y empresario, en medio de la selva de indios “salvajes”. Aunque la compañía fue liquidada, pocos años después Arana reconstruyó su empresa cauchera. A pesar de las denuncias y el conocimiento internacional sobre los abusos, estos no cesaron, el sistema de explotación del caucho continuó 50 años más. Nadie fue condenado por los hechos, ni la población indígena fue reparada. Mientras Royer Casement fue acusado de alta traición al Gobierno y llevado a la horca en 1916, por denunciar los abusos del sistema imperial Británico en África y Sur América, Arana fue nombrado senador en dos oportunidades en el departamento de Loreto hacia finales de la década de 1920 (Pineda Camacho 2000, 2003).

Este primer auge del caucho caracterizado por la explotación de la Casa Arana anudó tres conflictos territoriales: el primero, la disputa internacional por los territorios del Putumayo y Caquetá entre Perú y Colombia. El segundo, el conflicto regional entre los colonizadores caucheros así llamados “colombianos” y los pueblos indígenas de la Amazonía por la ampliación de la frontera extractiva. Y el tercero, la agudización conflictos históricos interétnicos entre los pueblos indígenas, entre ellos Witoto y Carijona resultado también del avance de sur a norte de la explotación de la goma.

La Casa Arana logró su expansión gracias al conflicto fronterizo por el territorio del Putumayo entre Colombia, Perú y Ecuador. Desde la primera década del siglo XX la disputa internacional se expresaría en sucesivos sobrevuelos, combates, tiroteos y bombardeos que afectarían y desplazarían a las poblaciones locales, hasta llegar a su culmen durante la Guerra Colombo-Peruana en la década de 1930. “En 1906, el Papa Pío X dictaminó que todas las fuerzas armadas deberían retirarse de esta región en contienda hasta que se pudiera llegar a un acuerdo sobre la frontera internacional, creando una tierra de nadie que Arana explotaría para su propia ventaja comercial” (Hettler & Plotkin 2019: 4; Hemming 2008: 204).

Ante la expansión de la Casa Arana, la fiebre del caucho también promovería la colonización de pobladores del interior del país hacia la región Amazónica, en búsqueda de las riquezas de la explotación del látex. Los llamados “colombianos” eran símbolo de terror entre los grupos indígenas de la región. Los Carijona y otros pueblos se vieron asediados por el proceso de colonización. Los colombianos quemaban las malocas, mataban a los hombres, secuestraban y violaban a las mujeres. De tal manera que durante los viajes de Koch Grümberg, los Carijona estaban en vendetta con los caucheros colombianos.

“Los caucheros habían asaltado su maloka en Macáya, habían disparado contra algunos de sus hermanos de grupo y se habían llevado mujeres y muchachas consigo. Justamente encolerizados por estos actos de violencia,

estos tres habían emprendido pocos meses atrás una expedición de venganza hasta el alto Caiarý” (Koch-Grümbert 1997 [1909]: 100).

La explotación del caucho recrudeció y aprovechó los conflictos étnicos preexistentes, En búsqueda de explotar mayores proporciones del látex, los empresarios peruanos presionaron de sur a norte el territorio Witoto, de esta forma la gente Wuitoto también se desplazó hacia el territorio de frontera con los Carijona en el Caquetá. Esta presión territorial recrudeció los conflictos de larga data entre ambas poblaciones; para saldar su trabajo y escapar de las caucherías indígenas Wuitoto y Carijona se capturaban entre sí. La extracción del caucho se desplazó hacia el norte de la Amazonia generando migraciones masivas de población, su reducción demográfica y la ruptura del tejido social (Franco 2002).

El conflicto Colombo-Peruano, las disputas con “colombianos” y los Witoto, así como la búsqueda de escapar de la esclavitud del caucho son descritas por la gente Carijona como las causas del desplazamiento desde su territorio histórico, el Chiribiquete, hacia los poblados en el Amazonas, el Caquetá y el Guaviare donde hoy habitan:

Los sitios donde estaban los Carijona... el nombre en Carijona no es Chiribiquete sino Cheberequeque, cerro de las cigarras.

La comunidad Carijona vivía muy cerca del Cheberequeque, resulta que ellos tenían confrontaciones con el vecino, con el Witoto, y de esa manera se vinieron para la parte del Apaporis, no queda muy lejos del Chiribiquete, cruzaron los ríos Macaya, Cuñaré, hay otro río que se llama Yavilla, entonces ya comenzaron a andar, una familia en un río, otra familia en otro río, y a lo último hicieron una Maloka, se comunicaban.

Hasta que vino un helicóptero, no se sabe si colombiano o peruano, porque eso es de la época de la guerra de Colombia con Perú, (...) un helicóptero paso y abalearon a un poco de paisanos [indígenas], se corrieron por el río abajo por el Cuñaré (...). Y corrieron a los Carijona, unos cogieron para el Caguán otros para el Guaviare, otros para el río Vaupés. Ellos se recogieron otra vez, nuevamente empezaron a comunicarse por este río. Ellos viajaban desde Puerto Nare o Caño Guaracú hasta Calamar a remo. Y luego cogían hasta San José y allá se encontraban con otra familia, y fueron conformando otra vez el grupo (Ernesto Carijona 2018).

En medio del conflicto y el desplazamiento, un peruano logró vincularse por matrimonio a la red de parentesco del payé; se casó con la hermana del líder de la comunidad y de esta forma logró promover la vinculación de la gente Carijona a la explotación del caucho.

En ese peliar de ellos [con los Witoto] llegó un señor [Gabriel Mora], un peruano, cruzado con portugués, este señor llegó donde estaban los Carijona, él tenía un secretario que era un afro que se llamaba Isafas.

El cauchero se enamoró de una parienta que se llamaba Romelia. Fue la abuelita de don Gabriel Mora y ese afro, el secretario del portugués, qué hizo, los recogió a todos. Como se enamoró de la parienta, entonces la parienta llevó a la gente.

[El secretario] los puso a trabajar como esclavos, el que no salía a trabajar, pues le daba su fuetera, su maltrato. Entonces, de esa humillación, de esa esclavitud, ellos se aburrieron y fue cuando se fueron de la parte del Caquetá. Fueron pegando a Puerto Nare, atravesaron el Apaporis, hicieron sus chagritas y estuvieron por ahí, tres, cuatro años tal vez. Bueno, se vinieron al Vaupés (Ernesto Carijona 2018).

La economía extractiva del caucho estuvo acompañada de la explotación de pieles de animales silvestres, lo que localmente se denominó “la tigrillada”.

La explotación que nosotros sufrimos en esa época fue la tigrillada (..). En medio del trabajo del caucho estaba la tigrillada, era como un contrabando. Se mataba el bicho, se secaba la piel, pasaban colonos, si el caucho valía 500 la piel era 1000 (Luis Romero 2018).

La llegada de los colonos fue por el interés por explotar el caucho, la balata, la piel del tigrillo, la piel del loro, la piel del cachirre (Víctor Narvárez 2018).

De esta forma el avance y tumba de árboles para extraer el látex, y la cacería de animales para sacar las pieles, fueron sistemas que generaron una importante afectación territorial.

Además de las consecuencias sobre los árboles y la fauna silvestre, la instauración de la producción del caucho trajo como consecuencia la transformación de las relaciones sociales, las prácticas culturales y la pérdida del bienestar. La obligatoriedad del trabajo reñía con los tiempos rituales y las actividades tradicionales de subsistencia: caza, pesca y agricultura estacional.

Fue muy golpeada la cultura por el trabajo con el blanco, porque no había tiempo para hacer la fiesta y la chagra y eso era sacar un tiempito obligado. En el mes de noviembre a diciembre, muchas veces no alcanzaba el mes. Nos reuníamos los cuchos, nos tocaba muy rápido. Y nuevamente corra para trabajar al caucho, eso no había tiempo.

El patrón era muy poca la comida que daba. La parte de la alimentación que daba el patrón, el compraba una tonelada de fariña eso no duraba era para 40 o 50 eso era muy poquito. La alimentación era la fariña. Eso era la alimentación, daba 20 kilos de fariña, 20 kilos tenía que alcanzar para un mes, si no alcanzaba, lleve del bulto, no daba más fariña. Entonces que tocaba, comer de a manotadita (Luis Romero 2018).

Fotos 8. Cicatrices de un caucho rayado en la década de 1960, en el Resguardo Indígena de Puerto Nare.



El trato era de manera siguiente, era prácticamente esclavo, era muy poco el pago y a la hora que quisiera el patrón mandarlo. El patrón llegaba de un trabajo y lo mandaba para otro lado, era esclavo y sin pagarle nada. Trabajamos el caucho y ahí fue cuando conocimos la moneda. Ahí con la moneda empezó el jornal. Le pagaban algún centavito.

(...) Pescábamos, se conseguía, pero el trabajo era de todo el día, entonces uno no alcanzaba. El patrón exigía un total de producción, entonces uno no alcanzaba. Se iba uno a buscar en las noches, no daba tiempo (Ernesto Carijona 2018).

Las mujeres trabajábamos también caucho, el marido iba adelante y las mujeres atrás íbamos recogiendo, para que sacaran más leche de la siringa.

Si uno no tenía qué comer se comía uno la hormiguita [*Atta cephalotes* y *A. laevigata*], manivara [*Syntermes aculeosus*], porque no teníamos más que comer. Eso era lo que comíamos. Eso era lo que nos sostenía a nosotros.

(...) Trabajábamos toda la semana teníamos descanso los domingos. Ese era el día en que salíamos a cazar o trabajábamos la chagra nuestra.

Cuando la gente vivía en el Chiribiquete era muy diferente porque la gente no tenía patrón. Era libre (Ana Benjumea 2018).

Se trataba de un sistema de sujeción y trabajo obligatorio que irrumpió con los ciclos rituales y las actividades de subsistencia.

El sistema funcionaba en el avance a la mercancía que era entregada como una deuda que el indígena debía saldar cumpliendo con el volumen de producción impuesto por el cauchero. “La Caja Agraria era la entidad que financiaba el sistema. Al comienzo de año entregaba créditos a los caucheros para comprar mercancías con las cuales endeudar a los indígenas” (Reyes 2016, 2018). La población no podía negarse a trabajar porque el sistema contaba con el apoyo de las autoridades locales y la policía, quienes también eran caucheros. Si los indígenas huían de la producción, eran capturados por las autoridades y obligados a trabajar de nuevo (Reyes 2018).

Ellos hacían comisiones al Brasil para conseguir machetes, tijeras, cuchillos, perfumes, para contratar gente *en adelante* [deuda adelantada].

Llegaban ocho o diez meses de contrato y si no cumplía la Policía lo iba a buscar. Eso era como decir uno marcar una vaca.

Si usted levantó un pescadito para dos, tres hijos y era la mera barriguita los niños (Luis Romero 2018).

El que no entregara los 5 galones de caucho tenía su problema. Iba a mirar si uno no había rayado todo el caucho. Lo regañaban y al otro día le

doblaban el trabajo, le pedían 9 o 10 galones al otro día (Ernesto Carijona 2018).

Según las observaciones sobre el sistema de trabajo del caucho realizadas por Alejandro Reyes en la década de 1960: “Existía también el mercado de compra y venta de indígenas. Cada indígena costaba el valor de su deuda con el cauchero, que crecía cada año (...). El cauchero se aseguraba que las deudas siempre fueran superiores al valor del caucho extraído. Había indígenas trabajando para pagar deudas de sus padres o abuelos, si estos habían muerto debiendo dinero al cauchero. (...) La lista de los maltratos que sufrían los indígenas era interminable. Todos los caucheros vivían armados y tenían capataces especializados en hacerse temer por los indígenas. Eran frecuentes las palizas con la parte plana del machete, llamados planazos, los asesinatos y torturas” (Reyes 2018).

Por causa de los constantes maltratos a la población y abusos hacia las mujeres, dos payes, uno de ellos del clan Kaikuchiyana (jaguar) resolvieron enfrentar a Isaías, el secretario capataz del cauchero, quien fue fusilado (Schindler 2018). Tras su muerte, la población se desplazó hacia el río Vaupés a Puerto Nare. Sin embargo, Gabriel Mora siguió siendo el patrón de la producción del caucho.

El patrón siempre siguió siendo Don Gabriel, él siguió trabajando caucho en esta línea por las cabeceras de Calamar para arriba y aquí por el caño Guaracú, y aquí por el Tacunema. Mi papá sí trabajó con Gabriel, él era el patrón, era el que tenía a la gente trabajando. Acá había muchos caucheros, Tenían una embarcación grande y quedaba un encargado del personal (Ernesto Carijona 2018).

En la búsqueda por encontrar un destino para escapar de la explotación del caucho, uno de los payés soñó la existencia de un río al que podrían llegar y vivir: el río Vaupés. Hacia allá se dirigió la andanza indígena.

Continuaron trabajando con Gabriel Mora, pero años más tarde lo sucedería su hijo Marcos Mora, quien de niño quedó ciego, y siendo hijo de mujer Carijona y hablante de la lengua, logró establecer mejores relaciones con la comunidad de Puerto Nare. Así mismo, tras la muerte del capataz, el nuevo encargado local de la producción del caucho sería el payé de la comunidad, Baldomero Gómez, quien era hermano de Romelia, esposa de Gabriel Mora, y tío de Marcos Mora.

[Ahora el encargado del personal] era el payé: Baldomero Gómez, y luego Reinaldo Gómez el hijo de Baldomero y el finado Delio Gómez también hijo de Baldomero. Esa familia era la autoridad. El payé organizaba la comunidad, el paye decía del tigre, de la madre monte, de la culebra. Él miraba donde no hubiese peligro (Luis Romero 2018).

Con la sucesión de Gabriel a Marcos Mora quien al ser hijo de mujer Carijona era considerado como parte de la comunidad, y la sucesión del payé como secretario de

producción, se generó una incorporación del sistema de producción del caucho con la estructura de la autoridad tradicional de la comunidad indígena. Lo anterior implicó cambios en la economía tradicional, al tiempo que contribuyó en las transformaciones de las relaciones de explotación del caucho que poco a poco fueron siendo apropiadas por la gente Carijona.

En la década de 1930, la demanda internacional del caucho se redujo con el establecimiento de plantaciones en el sureste asiático. No obstante, esta reducción no duraría mucho tiempo y el sistema de producción tendría continuidad con algunos matices hasta finales de la década de 1960.

Un segundo auge del caucho se vivió a partir de la década de 1940. Durante la Segunda Guerra Mundial se vio en peligro la estabilidad del suministro mundial de caucho. “Al reconocer esta vulnerabilidad, Franklin D. Roosevelt formó la Rubber Reserve Company (RRC) en 1940, con el propósito de satisfacer la urgente demanda de caucho en tiempos de guerra mediante la conservación de las reservas actuales de caucho, el reciclaje de caucho de chatarra y la reapertura de la extracción de caucho silvestre en Sudamérica” (Hettler & Plotkin 2019: 2).

Fue entonces cuando se estableció la base de producción de la Rubber Reserve Company en el municipio de Miraflores (Guaviare) y se construyeron a lo largo de los centros de explotación del caucho pistas-aeropuerto que servían para a salida de la materia prima.

En ese tiempo hay que recordar que había mucha gente Carijona y que en Miraflores hubo un centro de caucho inmenso, este pueblo fue el centro de recogida y transporte con empresa internacional de la Rubber (Camilo Robayo 2018).

La búsqueda por la extracción del caucho silvestre en la Amazonia colombiana se hizo más apremiante tras el ataque de Pearl Harbor en 1941, en la embestida los japoneses lograron tomar el control de las colonias europeas en el sudeste asiático y con él, ahora tenían el dominio del “suministro global de un material vital para el esfuerzo de guerra: el caucho” (Hettler & Plotkin 2019: 1).

El gobierno de los Estados Unidos empeñó sus esfuerzos por enviar exploradores que pudieran calcular la producción de caucho de territorios poco conocidos de la Amazonia, como la cuenca del Apaporis, un río que hasta el momento no contaba con ningún mapa confiable. Sería Schultes el enviado en la búsqueda del apetecido árbol (Davis 2018).

Schultes aterrizó en Miraflores el 3 marzo de 1943, su objetivo era analizar la concentración de árboles de *Hevea* en el Apaporis y explorar la flora de la región. Al llegar, comunicó la gran preocupación que sentía por “la ubicación de la legendaria tribu de caníbales”: los Carijona. En 1943, la población Carijona que había migrado de la región de Chiribiquete hacia el río Vaupés habitaba en Puerto Nare, sin embargo, la

gente tenía una alta movilidad y aún visitaban con frecuencia los tepuyes y las familias se encontraban en una amplia zona del alto río Vaupés y aún en el Apaporis. Durante el viaje de Schultes, en Miraflores se había establecido recientemente un puerto cauchero de la Rubber Reserve Company, había sido la gente Carijona la que con su trabajo, “a hacha y machete”, había construido la pista-aeropuerto que aún existe, cuyo principal fin en ese momento era posibilitar la salida de la materia prima (Víctor Narváez 2018, Davis 2018: 372 - 373).

En su llegada a Miraflores, Schultes se encontró con Postarini, un italiano con quien había viajado al Putumayo. Preocupado por los caníbales, le preguntó por ellos. Él le indicó que los Carijona eran unas 20 familias que habían llegado allí hacía unos 5 años, trabajaban caucho y su jefe era Mora, según él ya no había gente en el Apaporis. De acuerdo con la información que pudo recopilar, la población de este pueblo, que en el siglo pasado contaba con más de 20.000 habitantes, se había desplomado debido a las guerras tribales y a las epidemias. “En Bogotá nadie tenía la menor idea de si quedaban algunos en las cabeceras del Apaporis, en el Ajajú y el Macaya” (Davis 2018: 372-393).

Las oleadas de viruela, sarampión, gripe, entre otras dolencias irían de la mano de las oleadas de colonos y la llegada de nuevas mercancías con los boom extractivos. Fue así como los indígenas que durante siglos gracias a su alimentación y modo de vida disperso habían permanecido libres de enfermedades infecciosas, ahora enfrentaban graves epidemias para las que no tenían inmunidad (Sotomayor 1998: 150).

A principios de siglo, los relatos de Kock-Grümberg destacan el temor de los Carijona a la gripe del blanco: “Yalánai mölo kulákenai” [El catarro blanco es muy malo] le indicaban (1997 [1909]: 106). A mediados de siglo Schultes recibió noticias del desplome poblacional debido a la viruela, y años más tarde, la gente de Puerto Nare recuerda también las numerosas muertes por sarampión y otras enfermedades:

En esa época, hubo una epidemia desastrosa. Eso marcó la época y el comienzo de la extinción (Camilo Robayo 2018).

Sobre la venida de la enfermedad... venía en el producto que traían del Brasil, lo que traían de afuera, ahí venía contaminado (Víctor Narváez 2018).

La epidemia de Sarampión mató mucho paisano [indígena]. El sarampión eso fue un brote, era de cuidado. La tos ferina lo mismo porque no había drogas. Lo único que había era una pastilla de mejoral. Se morían los niños, las señoras (Ernesto Carijona 2018).

Puerto Esperanza, Miraflores, todo eso era de Carijona, Había unos 3000 paisanos, pero la enfermedad mató mucha gente, nosotras quedamos huérfanas (Catalina Velázquez 2018).

En Puerto Nare, Schultes estableció comunicación con el jefe de la producción del caucho, Marcos Mora quien le advirtió: no sobre las costumbres caníbales de la población, sino sobre la peligrosidad del río, con sus traicioneros rápidos y raudales.

Aunque, la información que recibió en el momento indicaba que la totalidad de la gente Carijona de la zona se había establecido en Puerto Nare desde 1938, y no quedaban familias en la parte alta de los ríos, en las publicaciones hechas décadas posteriores, Schultes citan con frecuencia los datos sobre algunas plantas que fueron aportados por gente Carijona que habitaba el río Apaporis e incluso por algunos ubicados en el nacimiento del Vaupés en el Itilla. Igualmente, el etnobotánico menciona los viajes que miembros de esta comunidad hacían hacia el Chiribiquete para conseguir algunas plantas medicinales que sólo se conseguían allí (Davis 2018; Schultes & Raffauf 1990; 275, 364, 366, 367).

En la llegada a Puerto Nare, desde donde partiría la exploración de Schultes a lo largo del Apaporis hasta llegar a la Pedrera, la gente Carijona dejó de ser la población temida, y pasó a convertirse en la guía de los viajes al Chiribiquete y los ríos Vaupés y Apaporis. En especial Barrera, un joven Carijona de la zona, llevaría a Schultes hasta los tepuyes, le narraría los mitos de sus ancestros sobre el Cerro Campana, le indicaría nuevas especies de caucho, y otras especies vegetales hasta el momento desconocidas por la ciencia, salvaría su embarcación en los raudales del Apaporis y le acompañaría a conocer este misterioso río (Davis 2018: 372-393; Hettler & Plotkin 2019).

Por su parte, la explotación del caucho continuó de la mano del avance de la colonización y la transformación cultural de la región.

(...) Yo ya miraba los motores, ya hablaban castellano, ahí fue que yo aprendía hablar español. Fui levantándome cuando entró la caucharía. Con Don Marcos Mora, el finado, el hijo de don Gabriel Mora (...). El papá de nosotros ya entró a trabajar con él con el finado Marcos Mora, acá tuvieron casita, fueron por río abajo instalando casa, casa, hasta llegar a Puerto Nare. En Puerto Nare abrimos, los padres de nosotros fueron los que abrieron Puerto Nare, ahí no había ni casa, nada, absolutamente nada.

Después don Marcos Mora dijo, muchachos, gente Carijona, vamos a trabajar cauchería, como ese señor también hablaba en lengua Carijona “vamos a trabajar caucho”. Se pusieron a hacer correría, buscando madera por madera, se pusieron a trabajar caucho, ya sirringuando ellos. Mi papá, los papases de don Ernesto. (...) Mi papa se iba a sirringuar, cogía 2 galones, 3 galones de caucho y la leche, después de eso ya tocaba hacer una cubeta, que es la cubeta para cortar la leche, la leche se cuajaba como una cuajada, estaba la laminadora que ellos estiraban jalando. Y así trabajaban los papases de nosotros y así nos criamos nosotros, así comiendo ese tal casabe, quiñapirita, si no había comida cogíamos orejitas de palo [hongos]. Cuando yo ya estaba una muchacha, iba a pescar, no se miraba ollas, eran ollas de barro. Bueno así cuando se acabaron los abuelos pues se terminó

también eso. Y así vivíamos nosotros, cuando yo ya era una muchacha (Ana Benjumea 2018).

De esta forma se fueron incorporando distintas transformaciones culturales, como la preponderancia del español sobre las lenguas indígenas. Hecho que fue acentuado con la separación de los niños y jóvenes de sus familias para ser llevados a los internados católicos en Mitú.

La cultura, ahí fue que vino desintegrándose porque vino la platica y ya se fue desintegrando la cultura y empezamos a andar para Mitú, que los recogían los curas, venía y se llevaban los muchachos. De todas maneras nos sirvió porque algo aprendimos [en el internado], con pantalón o sin pantalón (Ernesto Carijona 2018).

El encuentro con la cultura del “blanco” también significó el encuentro con una nueva visión de la naturaleza. La tierra que antes era abierta para la subsistencia, ahora era cercada para definir los límites de la propiedad. La naturaleza, el monte, antes visto como fuente de subsistencia e intercambio, ahora estaba en el centro de la explotación económica, mediada por el uso de la moneda.

Los colonos llegaron cuando comenzó el verano en el mes de agosto como en 1942 ellos llegaron con el fin de invadir el territorio. Mataron mucho tigrillo, mataban mico para carnada y para cazar y para los perros, y tenían 12 y 15 perros, para los perros cazaban cerrillo. Fue también cuando los animales se fueron alejando: los micos, quedaban los churuquitos... (Luis Romero 2018).

A mediados de siglo distintas campañas del Estado promovían la colonización de las tierras selváticas del país. Tumar monte era anunciado por el mismo Estado y la prensa nacional como una forma de “civilizar” la tierra, generar progreso y productividad para la nación, y una oportunidad para las familias de tener derecho a la propiedad. Tumar, era hacer “mejoras” a la tierra. “En la prensa nacional, los colonos eran “héroes aventureros que lograban civilizar las tierras más inhóspitas del país. Colonizar era “hacer patria”. Así lo anunciaba el periódico El Campesino en 1959: “Hombre fuertes con el sudor de su frente Conquistaron un trozo de la patria”, “fértiles praderas para engorde de ganado son hoy las selvas de antaño” (El Campesino, agosto 23 de 1959; Silva 2012: 77). Con estas visiones sobre el progreso, los colonos se lanzaron a la Amazonia, para convertir la tierra “salvaje” en tierra supuestamente “productiva” y “civilizada”.

Varios colonos llegaron no sólo en búsqueda de nuevas oportunidades de vida, sino también huyendo de La Violencia bipartidista que afectaba al país, otros por su parte traerían hasta estas tierras el conflicto:

A nosotros nos tocó huir para el Macayo. A Don Marcos Mora nos tocó meterlo durante un tiempo en la laguna. Eran del partido conservador. Nosotros lo escondimos.

Cuando el tiempo de la chusma [los Carijona] sufrieron. Sí acá llevamos de esa parte, pero la guerra era sobre todo entre los blancos. Había fincas de conservadores y liberales, se vinieron por Calamar, llegó gente de afuera. Por donde Don Jorge Roa, eso era pura montaña y era finquita cauchera y ahí a plomo, machete, se acabaron (Luis Romero 2018).

La explotación del trabajo, las enfermedades y la violencia, así como la transformación de las prácticas culturales, y la incorporación de nuevas relaciones sociales y económicas hicieron parte del largo periodo de las caucherías; tiempo que se prolongó desde los primeros años del siglo XX hasta finalizar la década de 1960.

Según el relato de Alejandro Reyes Posada, en 1968 el cura de Mitú hizo un llamado al Ministerio de Gobierno para advertir que a lo largo del río Vaupés la explotación del caucho se basaba en un sistema de esclavitud en el que había compra y venta de indígenas. Reyes Posada fue enviado en comisión a la región para analizar el proceso de producción del caucho, y en efecto su informe describió que se trataba de un sistema de esclavitud, amparado por las autoridades locales y la policía, y sostenido por los préstamos que la Caja Agraria daba a los caucheros quienes compraban mercancías para endeudar a la población.

Yo describí lo que había visto [ante el Ministerio de Gobierno] y la decisión unánime fue terminar con la explotación de los indígenas y suprimir todo el cupo de crédito que la Caja Agraria concedía para la extracción de caucho en la selva amazónica, con el argumento contundente de que el gobierno no podía financiar la esclavitud. (...) El impacto regional fue inmediato, porque a los pocos días se iniciaba la aprobación de los créditos para comprar las mercancías del endeude. Los caucheros quedaron sin dinero y las caucherías quebraron (Reyes 2018).

Debido a la imposibilidad de obtener más créditos, tampoco fue posible comprar mercancías para adelantar a la población. Algunos caucheros que no habían cancelado los préstamos, quedaron con deudas sin pagar ante la Caja Agraria.

Los Carijona de Puerto Nare por su parte, se comprometieron a trabajar para pagar la deuda del patrón a cambio de la tierra.

El patrón de nosotros, él se endeudó con la Caja Agraria, el patrón trabajaba con un préstamo de 40.000 pesos. Como en el préstamo no cobran tanto al principio, entonces el patrón sacaba harto caucho y de pronto meta cerveza. Y entonces se fue endeudando.

Para hacernos nosotros al territorio, llegó el patrón a un punto que ya no le pudo pagar casi a la gente. Entonces demoró casi tres años sin pagar el

préstamo, entonces qué hizo el gerente, fue a Nare, recogió a la gente, llamó al patrón, que qué iba a hacer.

(...) [El gerente] conversó con la gente ya por fuera del patrón. Se quedan con la finca, era una finca aquí otra allí. En esa época le decían barrancones, malokitas, trabajaderos. - Sí señor, nosotros le vamos a comprar para el lado de Tacunema, pero ya pensando en que ese territorio iba a ser una Reserva para nosotros.

(...) Algunos no estaban de acuerdo con nosotros, que como les vamos a quitar la tierra [a los patrones caucheros], pero en realidad no era quitarles, era comprarle, pagarle la deuda de él y nos hacíamos al territorio.

Se le pagó la deuda al señor. Como ellos pagaron, a cada uno le dieron su partecita. Sí, lo que es el resguardo sí, nosotros lo pagamos. (...) [No era propiedad] Era un permiso de trabajo el documento que hacíamos.

Para agregarle al resguardo otra parte, lo que es hoy en día, con otro señor compramos otra finquita, lo que es Macayarí a un cuñado de Don Marcos Mora. Conversamos con él, que si nos vendía y como nosotros ya habíamos descubierto los salados, entonces nos animamos en negociarle la finca. Le compramos al señor.

Como era con la Caja Agraria sí era un documento para luego darle préstamo a los paisanos. Nosotros tuvimos préstamo de la Caja Agraria para seguir trabajando el caucho. [El trabajo] ya era distinto: se cultivaba la yuca, el plátano, el maíz, y arroz también. Se invertía en la afiladora, las hachas, los machetes, los cuchillos, y la escopeta, y los motorcitos de las lanchas.

(...) Cuando a la Caja Agraria le compramos los préstamos, no volvimos más a pedir préstamos, porque teníamos miedo a quedar endeudados y no queríamos perder nuestros territorios. (...) Y ya nadie más trabajó el caucho, y ya después lo convertimos en Resguardo (Ernesto Carijona 2018).

De acuerdo con Robayo (2018) de esta forma los Carijona pasaron del trabajo esclavo bajo la sujeción de los caucheros a ser los dueños de la producción y obtener el reconocimiento legal de las tierras que habitaban. El proceso del caucho que trajo consigo el desplazamiento de la gente Carijona desde el Chiribiquete hasta Puerto Nare fue similar al mítico güio que engañó y tragó gente, pero tras el descubrimiento del engaño, la búsqueda de nuevos caminos y la transformación, de sus restos volvió a surgir la comunidad. Sobre las tierras de la antigua explotación del caucho décadas después constituirían el territorio legal del Resguardo Indígena de Puerto Nare.

Pero pocos años después del fin de la explotación del caucho surgiría un nuevo auge: la coca.

La Coca: el robo de la planta y la llegada de la guerra

Después de la quiebra de la explotación del caucho, los caucheros encontraron varios caminos: por un lado, “el gobierno les ofreció la alternativa de vincularse a la colonización del frente San José del Guaviare – El Retorno, con apoyo crediticio y asignación de tierras baldías”. De esta manera muchos participaron en la ampliación de la frontera agrícola de la región amazónica. Otros encontraron su redención en la coca para el narcotráfico que llegaría pocos años después (Reyes 2016). Sobre las antiguas estructuras de explotación del caucho se sobrepuso la economía ilegal: algunos de los antiguos patrones caucheros, pasaron a ser los nuevos patrones coqueros; sobre las tierras en las que antes se cortaba el árbol de *hevea* para la exportación del látex, ahora se sembraba y se raspaba coca para la obtención del Clorhidrato de Cocaína; de las mismas pistas aeropuerto por las que antes salía la goma para el comercio internacional, ahora saldría la droga proscrita; en las mismas áreas donde antes se desangraba a los árboles -y a los indígenas- para obtener el caucho ahora se desangraban pueblos en medio de la violencia y el conflicto de los grupos armados por el monopolio del comercio ilegal.

La instauración de la economía ilegal de la coca parece haber sido prevista por la mitología indígena. La planta cultivada con un propósito aclara el pensamiento, endulza la palabra y permite el intercambio con los dueños espirituales del monte. Pero cuando la coca es tocada por quienes no han pedido permiso a los dueños espirituales, cuando es robada y se transformada en mercancía, se vuelve enfermedad.

Los blancos no sólo se robaron la coca físicamente, sino también simbólicamente. Transformaron la visión sobre el mundo, su significado y su uso. Y con la destrucción paulatina del significado de la coca, los indígenas presionados por la guerra y la economía regional se encontraron entre dos mundos.

La coca, llamada *Ijatú* por la gente Carijona de Pueto Nare era usada como alimento, como estimulante y analgésico; para reducir el hambre y el cansancio en el trabajo, para “dar fuerza” y como un alivio para cualquier dolor o afección tanto física como mental. En el ámbito espiritual era utilizada como rezo para lograr mayor concentración en la caza y la pesca y como el medio para tener sabiduría y establecer el diálogo y llegar a acuerdos en la comunidad; la hoja de coca era también empleada para negociar con los dueños espirituales de los animales las presas de cacería que serían consumidas por las familias. La utilización tradicional de las hojas de coca se llevaba a cabo en forma de mambe: tostadas, piladas y mezcladas con hojas secas de guarumo *Cecropia spp.*

Sin embargo, debido a la estigmatización de la planta generada por el narcotráfico, las nuevas generaciones han perdido los conocimientos tradicionales sobre su uso. Aún queda en la memoria de los mayores, la historia del camino recorrido por la planta en su territorio:

“Sobre la coca, los abuelos la traían desde el Chiribiquete.

La coca la trajeron de allá para acá en hojas de cumare, canastos de bejucos, empacaban el atadito de semilla, sus palitos. Donde llegaban sembraban los palitos y a los 5 meses ya estaba el mambe. Si se movían para otro lado ahí llevaban otra vez su semillita.

Pero los blancos robaron la coca y ahí fue el inicio de la coca, de la mafia” (Ernesto Carijona, Ana Benjumea 2018).

El relato sobre la introducción del cultivo de la coca para la economía ilegal, vuelve a la explicación mítica del robo por parte de quienes no conocen del rezo y quienes no saben manejarla. En el caso del territorio Carijona, la descripción pone de relieve que fueron los mismos funcionarios del Estado quienes promovieron la expansión de los cultivos y fueron los “blancos” quienes robaron la semilla para las plantaciones.

El mambe vino desde el Chiribiquete. Nosotros ya teniendo para el mambe, él tenía su lote de coca, pero no era para trabajar [para vender], era de uso tradicional, para mambear.

Como estábamos trabajando con la Caja Agraria y teníamos los préstamos del caucho, en ese tiempo le decían visitador a la persona que mandaba la Caja Agraria, entonces de esa manera fue que nos enteramos. Esa persona llegó al lotecito de mambe y ese señor me llamó a mí y me dijo: - señor, usted está ahí perdiendo plata [indicando que si se sembraba más coca y vendía, se podría tener más plata]. Esa es la verdad.

Entonces se empezó a cortar de ahí mismo y se fue ahí creciendo. Pero eso no era cantidad, eran unos 20 metros. Lo del mambe era unas 4 matas, con eso tiene uno ya para el mambe.

(...) Mi papá tenía lo de la mambeadita, empezaron a perderse sin saber quién se llevó esta semilla. Esa era la coca Carijona, era la semillita, era una coca muy buena para el mambe, era suave.

De ahí trajeron de abajo otra coca, la coca pajarita parecida a la coca Carijona y eso sí abundó hartísimo. Luego empezaron a pagarle a paisanos para que fueran y se trajeran semilla.

En esa época yo no sabía para qué era eso, recuerdo que yo ayudé a embarcar una lancha. Nos invitaron que porque no íbamos a recolectar y amontonar la semilla.

Y esa hoja en una carpa grande, llegaron todo el día por ahí una tonelada de semilla y esa semilla se desapareció toda esa noche.

Entonces hablamos con mi padre, que la coca está valiendo y por eso se estaban robando las semillitas de nosotros.

(...) Llegó el blanco con 2 o 3 hectáreas. A mí me pedían la semilla entonces yo les vendía pero yo no sabía que el blanco iba a engrandecer. Es verdad, eso llegó así, y se invadió la montaña [la selva] (Ernesto Carijona 2018).

El interés por la expansión de los cultivos promovida por los funcionarios vino de la mano del procesamiento. La transformación de la coca en cocaína se inició por medio del ingreso de “extranjeros” quienes en “secreto” iniciaron el procesamiento y conformaron los primeros laboratorios:

De donde salió esa química. Esa química viene de allá, viene de afuera, no viene de Colombia. Al químico le pagaban muchísima plata. Un químico que venía, él era muy oculto. El químico era de afuera, era un gringo o un alemán, era un extranjero... que vinieron acá.

Acá los paisanos lo que sabemos es coger en un canasto y tostarla. Acá vino un gringo.

(...) Llegan nuevos patrones. Yo tuve enfrentamiento porque me estaban invadiendo el montesito que yo tenía (José Romero 2018).

De la mano de la expansión y el procesamiento de la coca llegó la colonización y con ella la ocupación y explotación de los antiguos territorios indígenas. Se encontraron allí dos visiones y formas de manejo del territorio: por un lado los indígenas que mantenían el monte al lado de sus chagras, porque lo conocen y lo usan, de él dependen para vivir y para acceder a distintos alimentos, resinas, frutos, fibras y medicinas, en la selva vive la madre monte que protege el bosque y la gente. Por otro lado, los colonos llegaron algunos huyendo de la violencia, otros de la pobreza y otros en búsqueda de oportunidades y fortuna, bajo la idea bien difundida en Colombia de la selva como territorio baldío, sin gente y salvaje que se debe civilizar y apropiarse en la medida en que se tumba. La colonización llegó a tumbar monte y a sembrar coca:

El tiempo de la cocaína empezó en el 78 o en 76, fue cuando llegaron los colonos (...). Acá en este lado no vivíamos sino nosotros los Carijona, cuando llegó el blanco de afuera, que había llegado la bonanza (Ernesto Carijona 2018).

Llegaron los colonos a explotar monte. Se hicieron en el territorio de nosotros y de los cubeo 200, 300 hectáreas y cogían 8000 arrobas. Eso fue esa bonanza (José Romero 2018).

La producción de coca alternó en una serie de ciclos de bonanzas y crisis, de subidas y bajadas de los precios, de llegada y salida de nuevos pobladores y patrones, del ingreso de grupos armados interesados en controlar la cadena de producción y comercio.

Fotos 9. La coca.



Mientras que la coca usada como mambe promueve la alegría y la calma, la palabra dulce, la mesura y a sabiduría, la coca enferma del negocio de la cocaína promueve un cierto espíritu estrafalario. Fue así como tanto la cabecera municipal de Miraflores como en las zonas rurales, la abundancia y el despilfarro, la prostitución, las demostraciones de poder y las fiestas interminables empezaron a hacer parte de la vida cotidiana, de la mano de la violencia y la muerte.

De la siguiente manera lo describe Maria Francineth Ramírez, quien se desempeñó como periodista y administradora de una tienda de abarrotes de Miraflores durante los años de narcotráfico en la región:

Miraflores en esa época, desde 1977 al 2009, era un caserío de unos 5000 habitantes, constituido por una pista de aterrizaje, y estructuras habitacionales y comerciales alrededor de la pista aérea, como resultado de la bonanza de la coca se vivió una épica fiesta que duró más de 20 años.

No se sabía qué día de la semana era, absolutamente todo el comercio estaba lleno, los bares, villares, discotecas, casetas, cantinas, cada quince días traían un cantante o agrupación de alta factura del mercado del espectáculo a nivel nacional o internacional. Esta situación se repetía en los caseríos o centros poblados de Lagos del Dorado, Barranquillita y Buenos Aires.

Entre todos estos desenfrenos conocí un traqueto que se arrodillaba en la pista y decía “Dios mío dame cinco minutos de pobreza”. Este personaje muy conocido en el pueblo por sus extravagancias y sus excesos prendía cigarrillos encendiendo billetes de la mayor denominación de ese entonces, alquilaba vuelos Charter de avionetas para ir a almorzar o comprar un par de tenis a Villavicencio, esto [también] lo hacía la mayoría [de la gente] como gesto de poder. Y fue un hecho cierto que un día, totalmente embriagado por el whisky después de días de farra, se arrodilló en la pista de aterrizaje y dijo “Dios mío dame cinco minutos de pobreza”. Y parece que invocó una maldición porque este personaje murió en la más completa miseria después de haberlo perdido todo.

Otros eventos que presencié son un poco curiosos. Para las mujeres en Miraflores había dos tipos de trabajo, atendiendo en los establecimientos comerciales, o en el lenocinio. Cuando llegaban las mujeres en el avión, llegaban 10 o 20 mujeres, había una taberna que se llamaba “Sodoma”, y llevaban mujeres entre semana, cambiaban hasta tres veces las mujeres la misma semana. Y la gente decía “vamos a Sodoma que llegó Ganado nuevo”. Y se amontonaban los traquetos y todos los hombres en la pista a ver bajar “el ganado” del avión. Y traían mujeres muy bonitas. Ellas venían de varias partes.

Yo empecé a administrar el Almacén de mi Hermano en Miraflores Guaviare, era un almacén de abarrotes, a pesar de mi carácter fuerte me

gané la confianza de mucha gente. Nuestros clientes eran los encargados de los barracones donde se trabajaba la hoja de coca, nos compraban remesa e insumos agropecuarios en grandes cantidades para surtir bodegas. Cuando llegaba el dinero, era por bultos, llegaba el avión con la verdura, y entre la verdura venían hasta cuatro o cinco bultos de plata. Muchos de los traquetos dueños de la plata, lo dejaban a guardar en mi casa. Yo lo subía a mi cuarto y lo dejaba bajo la cama, o bajo el colchón, eran muy desordenados, me pedían millones y no llevaban ningún control. También me decían que cuando necesitara podía usar ese dinero, yo llevaba el control en un cuaderno, jamás tuve problemas, me dieron un revolver para mi protección, pero nunca fue necesario usarlo. Mi cuarto siempre estuvo repleto de costales de dinero, yo era una especie de banco.

El dinero venía en fajos de un millón, y se le repartían a los muchachos que iban a las chagras a comprar la coca, la cantidad variaba, diez millones, veinte millones, treinta millones. (...) En el Almacén también dejaban a guardar la coca, por lonadas de paquetes prensados, muy pesados. En esos favores aprendí a probar la coca, para que no estuviera ligada, ellos me enseñaron, porque muchos casos se hacían canje de la mercancía que vendíamos por coca. En una cuchara se echa un poquito de polvo y se le pone candela debajo, si bota chispas es que tiene humedad, impurezas o ha sido mezclada con harinas sin valor. Si se vuelve como gelatina la coca esta buena, es de calidad. Ellos me enviaban mensajes por radioteléfono, “Va fulano con tantos quilos, Doña Franci, pruébela”. Y yo la probaba, la pagaba o hacia canje, según las instrucciones que me dieran.

En Miraflores fui testigo de muchos de los episodios violentos lamentables que forjaron este departamento, parte de mis vivencias se nutrieron de la intensidad de estos momentos aciagos. Muchos de mis compañeros, amigos cercanos, familiares, perdieron la vida en diferentes momentos de violencia, los más trágicos y traumáticos fueron las tomas de Miraflores por parte de las FARC.

Cuando pasaban estas balaceras era muy frecuente encontrar cadáveres cuando uno huía buscando refugio. Toda la gente que ha vivido por acá, sabe que esto es lo más estresante, el tener que ver muertos a diario, no uno, varios, en todo momento, cuando hay fiestas, cuando no las hay, todo el tiempo (Ramírez 2014).

La bonanza de la coca trajo como consecuencia la incursión de distintos grupos armados ilegales: la guerrilla y los paramilitares, así como la militarización de la zona por parte del Estado colombiano. Fue así como en el municipio de Miraflores se convirtió en uno de los principales centros de lucha contra el narcotráfico en los que se construyó una base antinarcóticos y como consecuencia la región se convirtió en un escenario de guerra.

Durante las décadas de 1980 y 1990, los pueblos indígenas fueron con frecuencia acusados de auxiliar a uno u otro grupo armado, lo que puso a sus comunidades y territorios en medio del fuego cruzado.

En este contexto de historia de afectaciones y conflicto armado tuvo lugar la masacre de Puerto Nare, uno de los más crueles actos de violencia contra el pueblo Carijona. La masacre ocurrió el 16 de octubre de 1982. Inició con la llegada de presuntos militares al municipio de Miraflores y finalizó con el asesinato de siete personas, un herido y la violación de mujeres jóvenes de la comunidad. En la masacre fueron asesinados Baldomero Gómez, el último payé de la comunidad (líder, sabio y médico tradicional), uno de sus hijos, Alfonso Martínez, papá de Manuel Martínez y, en ese entonces, esposo de la señora Lilia Gómez; Gilberto Bermúdez (Manojo), Israel González, quienes trabajaban con Baldomero, José Celestino Bermúdez, trabajador del señor Marcos Mora, y Luis, yerno del payé. Varias mujeres jóvenes, sobrevivientes de la masacre, fueron violadas durante los hechos. Otros sobrevivientes fueron torturados y heridos antes de lograr escapar.

El hecho fue presenciado por tres niños de 7 y 8 años, quienes décadas después han sido los principales testigos en el reconocimiento de los hechos.

“Al día siguiente después de la masacre la gente no quiso salir por miedo. Algunos incluso se fueron al bosque para sentirse más seguros y sólo iban a sus casas a conseguir algunos alimentos. Al segundo día después de la masacre la gente salió a ver qué había pasado, se encontraron prendas del Ejército, camisetas, toallas, raciones marcadas con el Fondo Rotatorio del Ejército, las camisetas decían Ejército Nacional de Colombia, marcadas también con Brigada VII de Villavicencio, estaban los cascarones de fusil” (Resguardo Indígena de Puerto Nare 2020).

Después de la masacre gran parte de la población huyó de la zona y quienes permanecieron y sobrevivieron, afrontaron la incertidumbre y el miedo. Tras la muerte del último payé y los mayores de la comunidad, el tejido social se debilitó, así como la posibilidad de transmitir a las nuevas generaciones el conocimiento tradicional. Se perdieron los bailes y los ritos de carayurú, que era para los Carijona como el bautismo, que a través de la pintura y el rezo, les protegía a lo largo de la vida.

A pesar de las denuncias que hicieron al comando de Policía municipal y la Procuraduría, las viudas y familiares no recibieron respuesta. En esa crisis la gente se fue, se fueron familias completas. Eso generó mucho miedo, mucha zozobra. A consecuencia de la masacre, hubo varias familias que dejaron el territorio. “La gente Carijona se volvió triste, ahí fue que nos empezamos a acabar” (Lilia Gómez 2018).

La crisis de violencia sucedió de la mano de la crisis económica de la coca. Después del asesinato de Rodrigo Lara Bonilla, hubo interés del Estado colombiano por controlar la cadena de producción, fue entonces cuando se logró la restricción del ingreso de insumos químicos y el tráfico aéreo, con esta medida se estranguló el negocio y llegó la crisis de los precios:

Ya luego se enteraron que se estaba trabajando coca entonces hubo una crisis. En la crisis no dejaban pasar material, no dejaban pasar gasolina (José Romero 2018).

La crisis tuvo que ver con los precios y el control del ingreso de petróleo y gasolina. El gramo valía a 1000 pesos en ese tiempo, ya estaba 300 o 400 ya nadie compraba. Entonces eso fue ya la gente era muy poca la que trabajaba, ya en ese tiempo era petróleo, ya no entraba petróleo, ya sin químico. Se inventaron la caneca metálica y los tambores plástico. Trabajaban la hoja ya con ácido, con hoja caliente (Ernesto Carijona 2018).

Como durante las crisis no había dinero, entonces la coca en gramos se convirtió en la moneda, en el medio de cambio: “Eso pasó cuando la crisis, como no compraban, se cambiaban gramos de cocaína por productos” (Mercedes Marín 2019).

En la década de 1990 hubo un nuevo periodo de bonanza de la coca que llevaría al establecimiento de una base antinarcóticos en el municipio de Miraflores. La bonanza se vería interrumpida en 1994 con el inicio de las aspersiones aéreas para la erradicación de los cultivos, periodo al que se sumaría una nueva oleada de colonización y el recrudecimiento de la violencia que llegaría a su culmen en el año de 1998 con el hecho conocido como la Toma de Miraflores.

A partir de la llegada de la cocaína, esta región se volvió muy peligrosa. Eran muchas las muertes a diario ¡Muchas! Algunas veces los mismos patrones asesinaban al trabajador para no pagarle. Otras veces le pagaban y se iba el trabajador con la platica y en el camino o en el río lo alcanzaban y lo mataban. O llegaban al casco urbano y lo cogían tomando cerveza para quitarle la plata.

Antes de que llegara la guerrilla en sí, habían llegado grupos armados, peligrosos, que eran los que mandaban en el municipio, mandaban en los ríos, mandaban en las fincas armados. Pero no eran guerrillas, era gente que venía de Boyacá, de Muzo.

Ya cuando llegan los grupos guerrilleros, que llegan más o menos en el año 82, 83, de ahí para adelante, entonces la cosa se pone más caliente, más peligroso porque empiezan a haber enfrentamientos entre la guerrilla y los grupos armados que manejaban la cocaína. Y a nosotros nos tocó vivir en medio de esa situación.

Cuando la bonanza, la guerra era por manejar el poder, por manejar los cultivos, por manejar el comercio de la coca, por manejar el dinero.

En Miraflores se vivió una situación dura, de muerte. Todo eso integra lo que nosotros llamamos la crisis. Ver muertos correr por el río a las 3 o 4 de la noche. Eso fue una situación muy dura que le tocó vivir al pueblo Carijona en medio de esta situación.

Hubo una nueva bonanza en 90. Al principio no eran cultivos inmensos. El patrón más grande cogía por ahí 100 arrobas, 80 arrobas. Cuando cae el precio la gente empieza a sembrar más, por ser tan barato entonces buscaban vender más. Después del 85 pasa el tiempo de la crisis cuando el tema de la Unión Patriótica, varios fueron asesinados por ser dirigentes. En el año 90 empiezan a subir los precios y ya hay mucha más gente (Martín Narvaéz 2018).

Tanto la crisis como la bonanza y las posteriores aspersiones aéreas para la erradicación llevaron al incremento de la ocupación territorial por parte de los colonos: durante la crisis de la caída de los precios se ocupó un mayor número de terrenos para obtener mayor volumen de producción y compensar la pérdida del valor, durante la bonanza el aumento de la ocupación territorial se debió a la llegada de nuevos cultivadores en búsqueda de fortuna y la ampliación de las zonas de siembra para obtener más ganancias; y en adelante, durante las fumigaciones, se buscó colonizar monte adentro lejos de las zonas asperjadas, para garantizar la productividad de los cultivos.

Luego se creció de nuevo el precio del producto. [Me decían] Don José deme un pedazo de montaña. Y vino un colono y empezó a sembrar. Luego fue que a ese señor casi lo matan porque lo vieron robando semilla para el lado de los Lagos (José Romero 2018).

Mientras que yo estaba en el Macayo trabajando cauchería ellos llegaron a derribar. (...) Ellos venían de Boyacá (...) Cuando yo llegué a reclamar mi derecho, lo que me dijeron es que ellos estaban ahí por una necesidad pero que cuando ellos ya tuvieran y se fueran entonces que iba a quedar ahí una buena casa y una buen platanera. Entonces [dije] esto es mío esto es una herencia que me dio mi padre y ustedes me están invadiendo. Y en eso llegó la fumigación (Ernesto Carijona 2018).

Las descripciones de la comunidad llaman la atención sobre el papel que ocuparon las fumigaciones en la interrupción de los ciclos anuales que han garantizado la subsistencia cotidiana a partir del conocimiento de la selva y la relación entre la gente y la naturaleza.

Las enfermedades, los conflictos sociales, la contaminación del agua, la pérdida de fertilidad del suelo, el daño de los cultivos, la pérdida de las “pepas” del monte, la huída de los animales “llevaron a un desarraigo familiar y social, deserción escolar, incertidumbre y, finalmente, desplazamiento “silencioso”, que de acuerdo con los testimonios locales tocó de manera profunda la vida y el territorio de la comunidad: “la fumigación nos envenenó gran parte de los recursos que contamos para vivir”. para Anita quien manifiesta haber perdido sus cultivos de plátano y yuca, la chagra (parcela Carijona) es más que una huerta, “es la fuerza maternal y de fecundidad”, la fumigación envenenó un modo de vida (Sentencia T 080 – 2017).

*Itu: los vínculos entre la naturaleza y la cultura*¹⁶

El modo de vida Carijona enlaza las variaciones estacionales del cielo, el río, el monte y la gente, de esta forma convive una sociedad cósmica. La visión de mundo Carijona se basa en la dualidad y continuidad entre *Nono* e *Itu*. Mientras que *Nono* es el mundo vacío, “un puñado de tierra vacío”, es el suelo o la tierra misma que debe ser cálida y fértil (Ernesto Carijona 2022), *Itu* es el mundo habitado. *Itu* nace de *Nono*. *Itu* es el concepto indígena utilizado para nombrar y entender la naturaleza, el monte y el mundo en el que vivimos humanos y no humanos, significa al mismo tiempo: mundo, monte, naturaleza y herencia (Ana María Benjumea 2021).

Tal es la relevancia del monte en la vida Carijona, que cuando en el poblado se afirma que alguien se fue para el “centro”, la palabra *centro* no se refiere al centro del caserío o del pueblo, la palabra “centro” se refiere al monte a *Itu*. Cuando una persona está en el centro realmente está en el monte bravo (la selva).

Los seres que habitan *Itu* comparten la misma conciencia. En el origen del tiempo y del mundo Carijona, los animales eran gente, humanos y no humanos podían hablar, pero por su historia propia se fueron transformando y adquiriendo los ropajes, los cuerpos que definen su propia naturaleza.

Los personajes míticos tienen la capacidad de transitar entre lo humano y lo no humano, y su naturaleza está constituida por la unión de fuerzas contrarias y complementarias. Es así como Senenneku es al mismo tiempo la madre del árbol de la abundancia que salió de la leche de su seno, y también la madre del curare, del veneno que salió de su vientre (Ernesto Carijona 2022). Yatucle la coca es al mismo tiempo fertilidad y enfermedad (Carevilla 2005). Cuando la contraparte no está al interior del personaje mítico, aparece en el mundo como su desafío y misión. Es el caso de *Kurugo* es el ser espiritual del que nació Tamekemun, quien a su vez formó la tierra con su mismo cuerpo de tabaco y sal. *Kurugo* es también la primera persona que existe de forma material, quien está en constante conflicto con *Kuyugo*, el rey gallinazo. El ave siempre quiere conquistar y llevarse a la esposa de *Kurugo* llamada *Waihochinemë*, quien el mismo *Kurugo* había tallado del árbol de laurel de olor. Tras vivir un tiempo con *Kuyugo*, *Waihochinemë* empieza también a ser ave, se empieza a parecer a los gallinazos, hasta cuando *Kurugo* va a buscarla para que regrese con él. Así *Kurugo* y *Kuyugo* siempre están en constante tensión. Para buscarla, *Kurugo* se transforma en distintos animales, se cambia de ropajes para engañar al gallinazo y así recuperar a la esposa. Sólo cuando *Kurugo* y *Kuyugo* se ponen de acuerdo, puede nacer una nueva humanidad que se criará en adelante en la bolsa de *chucha*: el marsupial (Lilia Gómez 2019).

Esta visión de mundo corresponde con el perspectivismo y el multinaturalismo descritos por Viveiros de Castro (2003) y Duchesne (2015:192):

¹⁶ Este aparte se basa en los diálogos, recorridos y testimonios de los mayores Carijona: Ana María Benjumea, Lilia Gómez, Efigenia Romero, Ernesto Carijona y Campo Elía Miranda durante los años 2018 -2022. Y con Ofelia Arbeláez (q.e.p.d.) y José Romero (q.e.p.d.) durante los años 2018 y 2019.

Más que una multiplicidad de representaciones acerca de un mismo mundo, el perspectivismo supone que humanos o jaguares, por ejemplo, aprehenden el mundo bajo el mismo tipo de categorías (que asumen la forma de cultura) y que lo que cambia es el mundo que cada uno ve: “lo que para nosotros es sangre, para el jaguar es cerveza de mandioca [...] lo que vemos como un barrizal, para los tapires es una gran casa ceremonial” (Viveiros de Castro 2003, 217). De allí que el perspectivismo descansa en la premisa según la cual el mundo puede ser aprehendido en términos similares por diferentes tipos de seres, que los diferentes cuerpos crean diferentes puntos de vista y que lo que une a humanos y no-humanos es cultura y no naturaleza puesto que humanos, animales o espíritus habitan diferentes cuerpos y por lo tanto configuran diferentes tipos de naturalezas (Ruiz Serna y Del Cairo 2016: 16).

De acuerdo con este postulado, la diferencia entre humanos y no humanos está dada por su propia naturaleza, pero compartimos el mismo espíritu, la misma conciencia, tenemos la misma cultura, la misma humanidad, desde esta concepción los otros seres emergen como actores sociales del mundo, con agencia y perspectiva propia (Viveiros de Castro 2003; Duchesne 2015).

De acuerdo con Duchesne (2015), la concepción de *Itu* corresponde con la descripción del animismo y totemismo amerindio, que “consiste en atribuir a seres no humanos, bióticos y no bióticos, materiales e inmateriales, facultades psíquicas y de agencia similares o idénticas a las humanas. Esta atribución instauro *ipso facto* una “sociedad cósmica” en la cual no sólo no tiene sentido la contraposición de naturaleza y cultura sino que se relativiza radicalmente el concepto mismo de “naturaleza” en cuanto entidad antepuesta a la cultura o la sociedad humana, dado que la realidad natural-cultural se compone de sociedades o colectividades de entes que son todos o casi todos sujetos/objetos, anulándose así la distinción entre sujeto humano y objeto natural” (Duchesne 2015: 180).

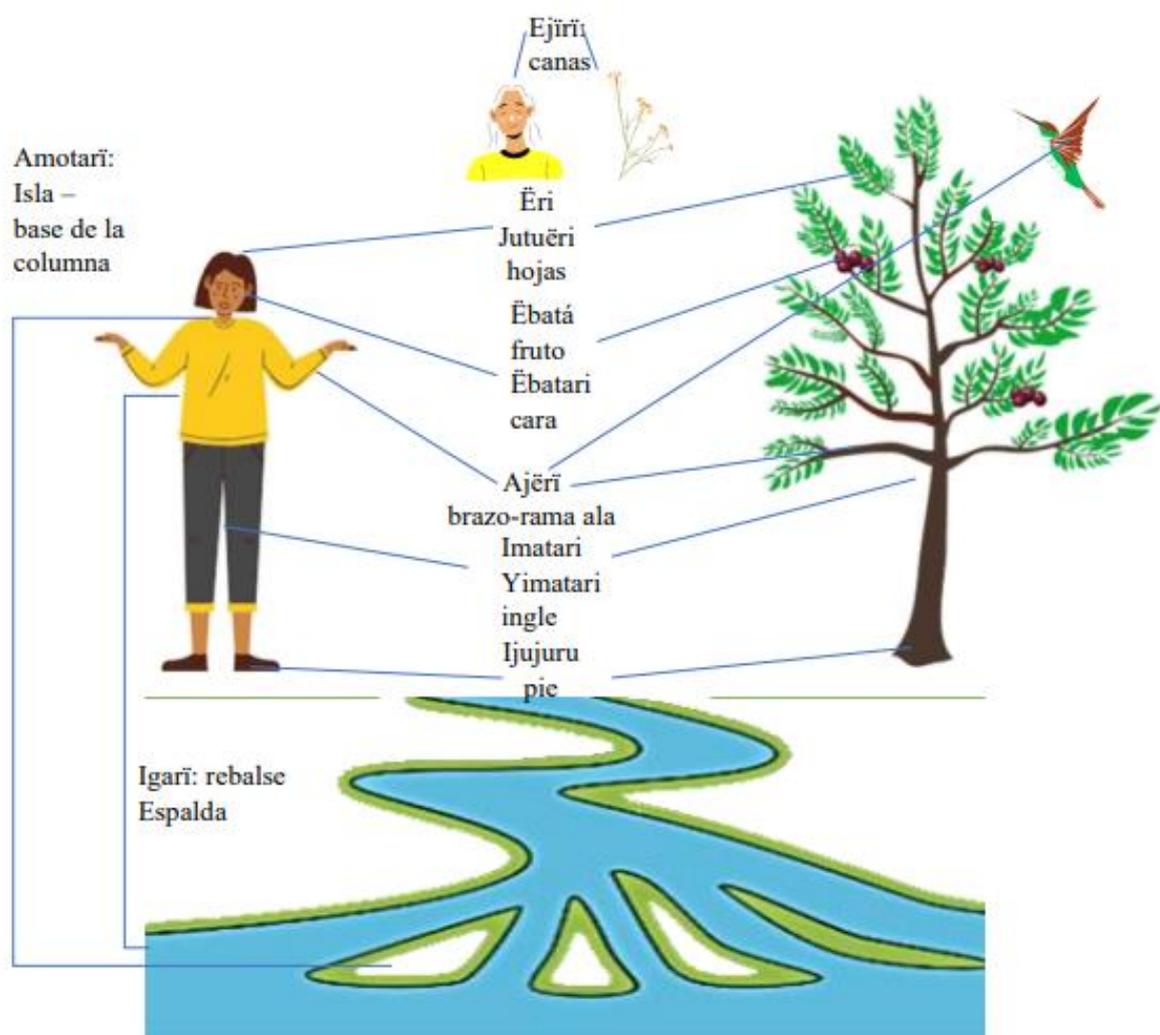
El cuerpo-árbol, el cuerpo-río

La continuidad naturaleza-gente se encuentra encarnada en el cuerpo mismo Carijona. A partir de los relatos y las traducciones de los mayores: Ana Benjumea, Ernesto Carijona y Lilia Gómez, se puede analizar que las palabras utilizadas para nombrar las partes del cuerpo humano coinciden con aquellas para nombrar las partes de las plantas, el paisaje del río y los animales. El cuerpo Carijona es un *cuerpo-árbol*, un *cuerpo-río*.

En la relación entre el cuerpo y plantas es posible evidenciar coincidencias entre la palabra cuerpo *bitija* y la corteza de los árboles *ejitija*; entre el cabello de las personas *jutuëri* y el follaje *jaruëri* (*jutu* es cabeza, mientras que *jaru* es plátano, así *ëri* es el follaje del ser humano y del árbol). Las canas que salen en el cabello de las personas, se designan con el mismo nombre con el que se denominan las flores *ejirri*, de esta forma

envejecer y tener canas, significa de alguna manera florecer. La palabra *ajëri* utilizada para designar el brazo de las personas coincide también con *ajëriiri* empleada para referirse a la rama de un árbol o el ala de un ave. *Yimatari* que designa las ingles del cuerpo humano, utiliza el mismo vocablo *imatari* que designa una horqueta o bifurcación de las ramas de los árboles. De la misma manera los pies *ijujuru* de las personas reciben el mismo nombre de las raíces palafíticas y los zancos de árboles y palmas que sobresalen de la superficie de la tierra y les permiten a estas plantas adaptarse a las inundaciones estacionales. Por último, se destaca la palabra *imiti* corresponde tanto a las raíces subterráneas, como a las venas del cuerpo humano, de acuerdo con Ernesto Carijona “las venas son las raíces del corazón” (Ernesto Carijona 2022; Díaz 2019).

Figura 4. El cuerpo-árbol, el cuerpo-río.



En la relación entre las partes del cuerpo y el río, es notable el uso de la palabra *igari* para designar al mismo tiempo la espalda humana y el rebalse del río (zona de inundación); así como el vocablo utilizado para nombrar la base del cuello que sobresale, y las islas en el rebalse, ambos denominados *amotari*.

La continuidad entre la gente Carijona y la naturaleza, se evidencia también en la organización social a partir de la conformación de clanes que comparen un animal, una planta o un espíritu como ancestro común. La gente hace parte de una sociedad ampliada en la que hay continuidad entre las personas y la naturaleza, que a su vez es guiada por los dueños espirituales de la selva.

Itutari: seres y dueños del monte

Itu, el mundo Carijona, está habitado por seres mortales e inmortales, los primeros constituyen la gente, los animales, las plantas, y los segundos están conformados por los espíritus “dueños de los animales y las plantas”. El equilibrio, la fuerza y el funcionamiento y subsistencia en el mundo depende del intercambio, negociación y armonía entre unos y otros (Reyes 2007: 58).

De acuerdo con Helmut Schindler (2019), a pesar de que la traducción literal de *manakënë* es animal, o bicho, este concepto tiene entre sus acepciones, además del animal en el sentido zoológico, a los seres espirituales de la selva.

De acuerdo con Víctor Narváez (2021) no existe una única forma de clasificar a los animales, su identidad se define por lo que comen, pero se distinguen entre sí por el lugar que habitan, por su tamaño, por el grado de peligrosidad o por la importancia en relación con la comunicación entre la gente y los dueños de la naturaleza. Una clasificación muy amplia podría dividirlos en cuatro amplios grupos: los animales del río *manakënë tunatabadoko*, los del monte que pisan la tierra *manakënë nonojëdëkë*, los del monte que andan entre los árboles *wewe joedekecha* y los que son papás o dueños de otros animales *manakënë nidomërë*. En esta última categoría se encuentran los dueños espirituales.

A través de la lengua, el mundo Carijona establece un sistema de relaciones entre seres que habitan regiones diferentes del mundo -o mundos distintos-. Se puede observar una mutua referencia entre distintos seres representada por el acento en ciertas similitudes que se repiten en el cuerpo o el comportamiento. Es así como existe un *woto* en cada región del mundo: que es por excelencia el cafuche del monte *Tayassu pecari*, pero también hay un *woto* en el agua (que es la mojarra del mundo de peces) también hay un *woto* entre los gusanos comestibles de *Lepidoptera*, y un *woto* entre las tortugas, todos ellos se pueden comer, y se parecen parecen entre sí por su aspecto fuerte, su peinado altivo al estilo *punk*, así como su comportamiento gregario. También existe un *cheu* del monte (*Nasua nasua*) y un *cheu* del agua (*Leporinus fasciatus*), que se caracterizan por la similitud de las rayas en la cola del coatí y el cuerpo del pez. *Meku* existe entre los micos, es el mico colimocho, pero también hay un *meku* en el mundo de las arañas.

Isuru existe entre los gusanos comestibles del monte y también entre los camarones que habitan el río. *Kaikuchi* es el jaguar o tigre del monte, pero también en el mundo de las aves hay un *kaikuchi* que caza cucarrones, llamado también el tigre del cucarrón; en este caso la similitud consiste en su comportamiento expectante y depredador. Existe *chirikë* en el cielo y también en las aguas: *chirikë* que es una estrella en el firmamento y también *chirikë* es un pez pequeñito, la chuchita de las aguas.

Fotos 10. *Cheu y woto: ejemplos de mutua referencia entre los seres de la naturaleza*



Cheu del monte. *Nasua nasua*. Foto: Andrew Magill¹⁷



Cheu del agua. *Leporinus fasciatus*



Woto del monte. *Tayassu pecari*.



Woto de los gusanos comestibles. *Lepidoptera*. Foto: Luz Marina Silva

La mutua referencia del lenguaje, no sólo se encuentra entre animales que pertenecen a distintos hábitats, también se encuentra entre los animales y las partes del cuerpo, y entre ellos y las plantas.

¹⁷ Tomado de: https://es.m.wikipedia.org/wiki/Archivo:Nasua_nasua.jpg

En la utilización de las palabras es también posible identificar cierta cercanía entre la denominación del corazón *eremorori*, los pulmones *eresosobë* y el hígado *ereri*, y los sapos *ereru*. Posiblemente relacionados con la similitud del movimiento rítmico y palpitante de los órganos y la onomatopeya *ere ere ere* con la que se describe el croar del anfibio acompasado con los movimientos de su respiración.

La mutua referencia aparece también representada en la similitud entre las plantas y algunas partes de los animales. Por ejemplo, el lulito se llama *chajoko enuru* que significa ojo de tucán, o *jakira enuru*, para referirse a la planta cuyo fruto es similar al ojo del cerrillo; el fruto del carguero *arokiri ajonai*, recibe el nombre del pene *arokiri*; y el aralén de monte recibe el nombre del popó del chigüiro *ibëri beti* dada la similitud entre el fruto de la planta y el excremento del animal.

Entre plantas y animales, la mutua referencia no sólo está dada por la similitud, sino también por la relación entre unos y otros. las plantas también reciben el nombre del bebedero *wokiri* o la comida-cultivo *uru* de algún animal, como *moromoro wokiri* (bebedero del abejorro) o *tukuchi wokiri* (bebedero del picaflor); *jëtuna uru* (que significa comida o cultivo de panguana), *muturaka uru* (cultivo del ave llamada burrito) *wërichi uru* (cultivo de mujer).

Estos vocablos de la lengua karijona van configurando un sistema de comprensión del mundo, de asociación de eventos, comportamientos y relaciones entre los distintos seres y hábitats. La lengua, en lugar de segmentar y diferenciar, tiende a aglutinar y hacer evidentes relaciones y vínculos cercanos entre seres aparentemente distantes en el sentido zoológico o botánico. Estos vínculos entre los seres han sido construidos por la cultura a partir de la experiencia vital de la gente Carijona en la selva Amazónica y que define un sistema de lectura de las “señas” de la naturaleza, de la comprensión de sus dinámicas, sus relaciones ecológicas y los comportamientos de distintas especies.

Además de los animales en el sentido zoológico y su relación con las plantas, *manakënë*, también está conformado por los dueños. Entre los dueños, *yumu*, existen también mortales (con funciones de provisión, cuidado y gobierno de otros) e inmortales (dueños espirituales del mundo).

Entre los mortales, la concepción de los dueños abarca una noción muy amplia de seres, cada cual tiene su dueño, tiene su papá o mamá, tiene su *yumu*. Es tan amplio el concepto que cada ser y objeto tiene su dueño, por mencionar algunos ejemplos: sustancias como el almidón de yuca *imuru*, tienen también su dueño, su *imuru yumu*. Entre los insectos, por ejemplo, el estadio adulto suele representa al dueño de sus propias larvas, es así como las moscas verdes *werewere yumu* son el papá de sus gusanos *werewere*.

Pero la concepción de dueños incluye también partes de los seres, incluso partes del cuerpo humano, un ejemplo de esta situación está representada por los dedos *ñeñari*, entre los cuales el dedo gordo de la mano es el papá de los demás dedos: *ñeñari yumu*, y

los demás son los dedos hijos *ñeñari muga*. Así la mano, pareciera condensar el orden del mundo Carijona.

En ocasiones el papá es el signo de la aparición de otros seres en el bosque, por ejemplo la *jacana jacana* es denominada en lengua Carijona como *watana yumu* que traduce papá del paludismo, en el entendimiento de una relación entre la aparición de estas aves en las playas de los ríos y la proliferación de los mosquitos que transmiten la enfermedad.

Los seres, las sustancias, las cosas de relevancia cultural suelen tener su dueño, que permite su presencia, le identifica, le cría, le protege y al mismo tiempo le gobierna.

Entre los seres inmortales que habitan *Itu*, están también los dueños espirituales del monte, que tienen la característica de mutar, de transformarse, de ser uno y varios seres al mismo tiempo, incluso de habitar bajo ropajes humanos, de plantas o animales. *Ituyumu* es el papá del monte y del mundo; es el mismo *Itutari*, dueño de los venados e *Iwo*, el silbón del monte. Ante la pregunta de quién era *Iwo*, la señora Lilia contestó, “es el mismo diablo, es el mismo *Itutari*”; el *bambero*, dueño de las bambas, de los árboles más antiguos con raíces tabloides, es al mismo tiempo el silbón y también *Itutri*. Algo similar ocurre con *Roroyumu*, es el dueño de los loros y también es el mismo *Itutari*. *Ikuchayumu* por su parte es el papá del agua y de los peces, (representado por un platón inmenso, un pulpo, o una raya gigante bajo la cual van los demás peces y seres del agua) por su identidad acuática parece distanciarse un poco de *Ituri* en el monte. Algo similar ocurre con el fuego y los animales peligrosos quienes son hijos de *Majotoyumu*. Sobre *majotoyumu* existen visiones diferentes, mientras Ernesto Carijona argumenta que está presente en la región, Lilia Gómez afirma que es un ser de los llanos dónde está la bola de fuego. *Majoto* también represente el ancestro mítico del clan de la gente de fuego *Majotoyana*.

Itutari, protege a sus hijos, les cura y regula la acción de la gente sobre ellos. El poder de los inmortales es superior a los de otros seres, pues regulan la abundancia de los animales de cacería, la fertilidad de las tierras y la prosperidad de las cosechas. De la capacidad humana de mantener la armonía y el intercambio con los dueños del monte, depende el bienestar de la comunidad y de la naturaleza. La relación de la gente con los dueños del monte tiene un carácter moral y regulatorio que impide que los seres humanos dañen o tomen de la naturaleza por encima de su propia capacidad de auto organización y regulación.

Itutari tienen su territorio dentro del resguardo de Puerto Nare, y a través de distintas relaciones con la gente y la presencia de distintos animales, *Itutari* marca sus propias fronteras. Los paisajes habitados por el dueño del monte están conformados por el monte bravo y los rebaleses, los patios o claros de la selva, los centros de las bambas y los salados. Distintos animales dan la “seña” de haber llegado al territorio de los espíritus. La esposa de *Ituyumu* es *kajaú*, el venado colorado *Mazama americana*, quien en lengua Carijona es hija de *Iwo* –el silbón– con una mujer humana, por lo tanto, el venado colorado es un ser mitad humano y mitad espíritu que media entre unos y otros.

Por tal razón no se puede comer ni cazar, es un vínculo entre la gente y el dueño del monte. La presencia del venado colorado en el monte es indicación de estar en la selva, de los dueños espirituales, donde deben extremarse el cuidado al andar y las precauciones. Lo mismo ocurre con el jaguar *kaikuchi*, cuya presencia es señal de estar en el monte bravo donde habita Madre Monte. El jaguar es al mismo tiempo uno de los grandes maestros de los payés, que abre el camino de comunicación entre la gente y la selva. Otros lugares habitados por Itutarĩ son de respeto, pero no son del todo infranqueables ante la presencia de la gente, uno de esos lugares son los claros del monte bajo los árboles de *Oyoto* comúnmente conocido como Guacamayo *Dipteryx micrantha* (PRORADAM 1979), estos claros se les conoce como *Okorokajë* el patio de Madre Monte, el patio del venado o el patio de las brujas. A pesar de que estos son lugares de la Madre Monte, la gente puede transitar por ellos, con el debido respeto y cuidado. Otro lugar similar son las zonas de bosque con presencia de bambas, que son los árboles más antiguos con raíces tabloides, estos también son lugares donde habita Madre Monte, a pesar de su presencia, la gente transita por ellos, con el debido cuidado de la posible presencia de riekas, serpientes peligrosas, que según los relatos locales suelen habitar entre las bambas. Al riekas, otras culebras y los güios habitan entre la hojarasca y también en el rebalse o zonas de inundación. Otra zona que es territorio de los dueños del monte son los salados *manakënë wokiri*, donde habita *Seneneku* la mamá de la comida de los animales y del curare, es la madre de la abundancia y del veneno y también del jugo *woki* que produce mareo y borrachera.

Es así como Itutarĩ se expresa de manera visible a través de distintos atributos y “señas” del paisaje que se evidencia en la presencia de distintos animales que median la relación entre la gente y el monte. Iturĩ también puede tomar distintas formas visibles, por ejemplo, la presencia de una niña pequeña que camina por la selva, y que atrae a las personas para que la sigan, o distintos animales que pueden hacer perder a las personas en su camino. La Madre Monte tiene también la capacidad de desorientar a la gente y hacerla caminar en círculos. A pesar de estas dificultades, la gente sabe que es gracias a ella que existen los animales de caza y los frutos de recolección y siembra, por lo tanto, la perspectiva Carijona del monte no es oponerse o aplacar a Itutarĩ sino saber leer sus “señas”.

Itutarĩ se comunica con la gente a través de varias señales. La tormenta es una de ellas. Cuando alguien no es bien recibido en el territorio de Madre Monte, ella se encarga de ahuyentarlo mediante los truenos y las fuertes lluvias. Lo mismo sucede si alguien golpea o daña, de manera intencional o no a una bamba. Martín Narvaéz (2018) sostiene que cuando alguien golpea una bamba, la Madre Monte le contesta con un sonido similar en medio del monte y en seguida el bambero -quien toca la bamba en el monte- llama a la tormenta.

Fotos 11. Pintura rupestre con la representación de la máscara de la Madre Monte Carijona (Cerro de Morroco)



Tanto *Ikucha yumu* como *Itu yumu* cuidan a sus hijos del daño o de los excesos humanos. Entre los relatos Carijona se cuenta la historia de una mujer indígena casada con un hombre colono, quien bajo la idea de progresar, decidió pescar en exceso para vender, la mujer le indicó que solo debían tomar lo necesario, pero el pescador insistió. En respuesta al exceso el dueño del río hizo que uno de los peces se transformara, de tal manera que, en la siguiente jornada, el colono pescó un animal con cara humana (Nataly Romero Resguardo Indígena de Puerto Nare 2019: 12). Los relatos narran algo similar respecto a la cacería. De acuerdo con Minelva Salgado (2022) se dice que la cacería de lapas, no puede superar más de tres presas, si alguien se excede, la lapa siguiente que se cruce en el camino, se transformará en la peligrosa culebra rieká, que podrá en riesgo la propia vida del cazador. Las riekas son maestras que regulan el correcto relacionamiento de la gente con el monte.

Entre Itu y la gente han mediado históricamente los payés *jiyachi*, que pueden ser *no* humanos o humanos. Entre los payés no humanos, dos aves representan algunas de las señas del monte y de la sociedad -que también hace parte de Itu-. *Kuiminari* es el ave paye por excelencia. *Kuiminari* es al mismo tiempo una y varias aves pequeñas difíciles

de observar a simple vista, son el payecito del monte, avisa a través de distintos cantos la suerte que tendrá una persona al adentrarse en la selva, le indica si habrá o no abundancia en la cacería. Por su parte *Chikare* le indica a la gente si está bien con sus vecinos, cuando canta muy cerca de la casa, es posible que alguien de la comunidad esté disgustado y sea momento de averiguar y resolver cualquier dificultad.

Itutari también tiene la capacidad de tener aliados “muchachos” que son enviados a llevar mensajes a las personas, ellos realizan las misiones que requiere Madre Monte, por ejemplo, algunos búhos llamados *jejereteke* pueden informar a la gente que los busca Madre Monte (Ana María Benjumea 2021). Otros animales relacionados con *iwo*, son los *iwokarau* o aves dormilonas, los caprimúlgidos, cuyo nombre traduce frutos de *iwo*, posiblemente por la costumbre de estar en tierra en los caminos. Cuyo relato cuenta que en un principio eran personas y fueron transformados en aves por la luna, por esa razón gritan como personas y aparecen con la luna llena, su canto indica el cambio de tiempo con la luna (Resguardo indígena Puerto Nare 2019).

La historia de la guerra también ha marcado la interpretación de la naturaleza y de las señas. Por ejemplo, hay animales reconocidos por dar señas del tiempo de la violencia. Los hay “mala seña”, que como los ocarros indicaban los lugares dónde había posibles víctimas de la guerra: el ocarro “es como un bulldozer, ayuda a buscar los muertos, escarba donde hay entierro. Por eso no se come, puede transmitir enfermedades” (Resguardo indígena Puerto Nare 2019: 47).

Cada animal tiene su “seña” y lleva distintos aprendizajes a la gente. Además de los payés no humanos y de las señas de los distintos *manakënë*, el principal arte de los payes Carijona consistía entonces en el conocimiento, comunicación y negociación con el monte y los *manakënë*. Varias plantas son el vehículo de esta comunicación. Por medio de la coca, el tabaco, el caapí, el yajé, el rezo, el baile y los cantos se establecen relaciones de negociación e intercambio entre la gente y los dueños de la naturaleza. El payé negociaba el territorio, la abundancia y los animales para la vida del pueblo y la protección de las personas.

La relación con los dueños del monte tiene entre sus códigos más relevantes: los olores - aspecto olvidado y minimizado en la vida moderna-. Para adentrarse en lo profundo de la selva o el río, para conocer los secretos de la naturaleza, los antiguos payés indicaban una estricta dieta, que permitía a la gente camuflar su olor para no ser identificada por animales peligrosos o espíritus. Estas dietas consistían en la abstención sexual, y el consumo de carne y ciertos frutos, entre ellos los cítricos. De esta forma, se podía andar por el monte sin peligro. Aún hoy persisten restricciones en la visita a la selva y el baño en el río, principalmente con la mujer durante la menstruación, el embarazo y la lactancia, los niños recién nacidos y los padres durante el tiempo de gestación y los primeros meses de vida deben evitar ir lejos de sus viviendas. El olor a leche y a sangre puede atraer a los animales y a los espíritus.

El payé ofrecía la protección en los ritos de paso, en los que la pintura de *menu* (pintura negra) y *carayurú* (pintura roja) era empleada para presentar a los bebés y los padres a

la Madre Monte, y así quitarles el olor que los podía hacer vulnerables a los espíritus. Lo ritos de paso, constituyen una presentación de la gente a la sociedad de la selva, para que sean reconocidos y protegidos.

La relación con los dueños del monte involucra de manera directa la subsistencia y la producción de la chagra. Cuando se hace el huerto familiar, que implica la tumba y la quema de una pequeña porción del monte, las bambas no se deben tumbar porque puede venir la tormenta y la pérdida de las cosechas, las bambas se mantienen en pie, pues de acuerdo con la visión Carijona, el lecho de las bambas, entre las raíces tabloides es el mejor lugar para germinar y propagar las semillas. Es allí donde la Madre Monte aporta fertilidad.

En la cacería y la recolección, animales como las aves y los micos han sido reconocidos maestros que han enseñado a las personas los diferentes frutos comestibles del monte. Ellos también indican cuales pueden ser veneno. Plantas, animales y hongos son de gran importancia por señalar los cambios de clima, la temporada de lluvias y verano, los cambios de las horas y los ciclos de la luna que favorecen las cosechas. Así mismo, la pérdida de su presencia es también una indicación del estado del monte. Para que haya fertilidad y abundancia de especies de caza, pesca y siembra, la vida humana debe estar acompañada con los ciclos y los aprendizajes de los seres de la selva.

Algunos animales como los gavilanes, las tortugas, los cafuches y las águilas considerados como referentes del tiempo, al punto que las principales constelaciones que determinan la orientación y los periodos del año se denomina con su nombre *Jiyana* (gavilán), *Woto* (cafuche) y *Kurisa* (tortuga) son constelaciones que marcan las dinámicas estacionales.

En este sentido la subsistencia en el mundo Carijona, al igual que entre otros pueblos de la Amazonía difiere del sentido occidental de la economía occidental. La subsistencia en el modo de vida indígena no parte de un principio de producción sino del principio de relacionamiento e intercambio entre distintos seres diversos que depende el acople de la vida social al compás de los ritmos estacionales de la naturaleza (Duchesne 2015).

La vida en la chagra, el río y la selva

Las variaciones estacionales entrelazan la vida del cielo, el río, el monte y la gente Carijona, leer las señales constituye un principio fundamental para la vida en la selva.

En agosto, con la constelación de *Jiyana* (Gavilán) en el firmamento empieza a descender el río, y con el canto del *chajoko* (tucán) en octubre y noviembre, empieza el tiempo de verano.

En noviembre, el olor de un jardín de flores en la selva *Wërichi uru* (cultivo de la mujer), indica que es el tiempo de preparar la tierra para la chagra. Desde noviembre hasta enero, sobre una hectárea de monte se tumba, se quema y se dejan podrir los palos para que la tierra tenga abono para los cultivos, se consolida así la chagra *tujitë*, la

huerta indígena que la gente toma prestada del monte por un ciclo aproximado de siete años.

En febrero, se recoge el plátano y la yuca cultivados el año anterior, y en el mes siguiente se debe reponer lo que se ha tomado. En marzo antes de la época de lluvias, se siembra maíz, yuca, plátano, tabernas, piñas y diversos tubérculos, además de los palos que se conservan del monte. Estos cultivos se deben hacer con la luna en cuarto menguante para evitar que den muchas hojas y carguen pocos frutos.

Hacia los meses de abril y mayo, con los nuevos cantos del chajoko -tucán-, ya indican que es tarde para sembrar, han iniciado las lluvias del invierno. Entonces, en el mes de mayo se realiza las limpieas de la yuca y en los meses de junio y julio se espera la primera cosecha de maíz. Viene acá un periodo de fríos que se asocian con el silbón del monte, en el que pueden ocurrir enfermedades.

En agosto, se rozan los rastrojos y en septiembre se realiza una nueva siembra de maíz.

En diciembre, se celebra el Dabukurí en donde se canta y se baila para hacer homenaje a los animales, a los frutos y a los dueños del monte. Se da paso a las nuevas cosechas de plátano y yuca y se abre camino a un nuevo ciclo de la chagra familiar.

Fotos 12. La Chagra.



Las familias extensas pueden tener en uso de manera simultánea cuatro chagras, cada una de una hectárea, que tienen distintos tiempos de conformación. Los primeros tres años son el tiempo de uso más intensivo. A medida que se va enrastrando, van creciendo árboles frutales y palmas cuyos frutos son también aprovechados. Entonces el área de dejada en barbecho, las palmas de chontaduro, patabá, chambira, asaí y palos como el guamo, el guarumo o la uva caimaronana también ofrecen alimentos.

Después de unos siete u ocho años la antigua chagra es devuelta al monte, Mientras la chagra antigua se enrastraja y se recupera el bosque, se realiza la tumba y quema de una nueva área de monte. Al cabo de los años, el antiguo rastrojo biche ya ha madurado, y se recompone la selva.

Si bien la chagra es vista como el principal espacio de las plantas cultivadas, los patios y alrededores de las casas concentran en pequeñas proporciones una abundante cantidad de variedades de cultígenos que las familias tienen a mano para su alimentación cotidiana.

Sólo en los caminos hacia la casa de Ana Benjumea y en los alrededores de su vivienda se pueden contar cerca de 170 tipos de plantas cultivadas y silvestres utilizadas como alimento, medicina, fibra, madera. Anita, una de las mayores de la comunidad, hablantes de la lengua y reconocidas por su conocimiento sobre la historia y la cultura Carijona tiene alrededor de su casa 7 variedades de yuca dulce y 5 de yuca brava, 6 variedades de plátano, 3 variedades de coca, por lo menos cuatro tipos de ají, 3 variedades de piña, 2 variedades de lulo, palmas de moriche, 2 variedades de patabá, pupuña, árboles de uva caimaronana, zapote, borrojó, 4 tipos de cacao, guamas, caimos, distinta variedades de guayabas, caña, aguate, naranjas y limones, diferentes plantas medicinales como el tabaco, el arelen de monte y la penicilina (Diario de campo 2018).

En el camino hacia su chagra mantiene una zona de monte, en la que encuentra diversas variedades de frutos y pepas silvestres como cervera y mamita, así como palos maderables como abarco, bacaricuara, bola gato, cedro achuapo y plantas de las que obtiene fibras, como el cumare y diversos frutos como el nui nui, el nuicuto, cargueros, así como aquellos que ofrecen madera y frutos como los cauchos sirigos, marija, níspero, Juan Soco y otro grupo amplio de plantas medicinales que no se dejan sembrar en el patio o en la chagra.

En la llegada a su chagra la yuca, la coca y el plátano ocupan el lugar preponderante, pero ésta se alimenta de otras variedades de plantas, entre ellas se destacan los bores, las tabenas, morada y blanca, los tubérculos como el chonque y el manare, de los cuáles Anita es la última que conserva dichas semillas.

El modelo de la vivienda, seguido del patio, el camino del monte y rastrojo hasta llegar a la chagra y de nuevo la selva virgen es compartido por Lilia y Ernesto, quienes con Anita son los mayores Carijona del resguardo, lejos del monocultivo, entre los mayores Carijona opera el principio de diversificación.

Fotos 13. Árbol con frutos de mamita *Iryanthera hostmannii* en el monte



Una vez se ha cumplido el ciclo de preparación de la chagra, las lluvias marcan el ritmo de los ríos y la selva, muestran el cambio de abundancia de animales de pesca y caza y la presencia de distintos frutos silvestres de recolección.

En abril abundan los huevos de cachirre que será precedida del tiempo de la subienda del pescado. A pesar de que la pesca es una actividad permanente durante el año, existen cambios en la abundancia de peces y las técnicas para capturarlos. En julio hay abundancia de peces y se pueden pescar con trampas. En agosto las tortugas *kuku* empiezan a poner sus huevos y en septiembre inicia un periodo de cacería y marisca. En octubre abundan la corbinata, el pintadillo, el chimono y el valentón, y en diciembre la pesca más efectiva se realiza con barbasco. Hacia enero, en pleno verano es posible conseguir pescados en las lagunas.

Fotos 14. Temporada de pesca en el Resguardo indígena de Puerto Nare.



El verano regresa una vez más con la abundancia de crías de los animales. Los salados se llenan de animales y empiezan a reproducirse los animales de tierra y las aves. Es el periodo en el que abundan los chigüiros y las lapas. En las playas se observa la llegada de diversidad de patos de rebalse, el gabán y las garzas y el pato entre otras aves que retornan en su migración anual. El verano es la cuna de los animales en el que todos “sacan sus pichones” (Ana María Benjumea 2021).

El verano no sólo es el tiempo de cría de los animales, sino también el periodo de fructificación de una gran cantidad de plantas comestibles: mamita, cervera, caimo, bejuco y pupuña, también surgen los hongos oreja de palo, reconocidos por ser comestibles.

Con la madurez de las plantas, se crían también los gusanos comestibles de mariposas y cucarrones sebenaye y masamasarí que llegan con el verano a los platos de las familias Carijona.

Así la vida Carijona avanza en la alternancia de los ciclos de la chagra, el río y el monte como los pueblos de *culturas anfibias* (Fals Borda 2002).

“Esta forma de vivir fue interrumpida debido a las aspersiones”

En voz de la gente Carijona, el tiempo de las aspersiones recuerda un periodo de “hambre, enfermedades y tristeza”. Las descripciones de la comunidad llaman la atención sobre el papel que ocuparon las fumigaciones en la transformación de la dinámica social y la interrupción de los ciclos anuales que han garantizado la subsistencia cotidiana a partir del conocimiento y la relación entre la gente y la selva¹⁸.

El verano constituye el periodo anual más sensible por ser el periodo de preparación de los terrenos para la chagra, el tiempo de producción de frutos de diversas plantas comestibles y el periodo de cría de los animales. Por lo tanto, el verano es el periodo de celebración de la abundancia en la fiesta del Dabukurí, en donde se canta y se baila a los animales, los frutos y a los dueños del monte (Ane Benjumea 2021; Ernesto Carijona 2018; Resguardo Indígena de Puerto Nare 2019).

De acuerdo con los testimonios locales:

Las aspersiones eran justo en verano [de octubre a marzo]. Entonces esta forma de vivir fue interrumpida debido a las aspersiones. Toco aislarnos de nuestro Resguardo e ir a trabajarles a ellos. En enero eran las aspersiones. Al principio (en la década de 1990) las aspersiones eran en marzo, mayo, junio, julio, pero cuando vieron que esas no eran épocas indicadas, porque el agua lavaba, luego fueron entre agosto y enero (Martín Narváez 2018).

En consecuencia, las aspersiones afectaron el periodo más sensible de la reproducción de la vida social y de los vínculos entre la gente y la selva.

Transformación de las dinámicas sociales y territoriales

Las aspersiones aéreas para la erradicación de los cultivos de coca iniciaron en 1994, sin embargo, el periodo más sistemático de la política tuvo lugar con el Plan Colombia a partir de 1998 hasta la suspensión del programa en el año 2015.

En 1994 iniciaron las fumigaciones (Victor Narvaéz 2021).

Cuando comenzaron las fumigaciones había plantaciones de coca de los colonos. A lado y lado del Yavilla.

Las primeras fumigaciones no fueron tan continuas. Empiezan las aspersiones pero pensamos que no era con glifosato, el químico era Paraquat. Pasaban como ensayando, no era tan eficiente [a veces en el periodo de lluvias].

En 1998 inician las fumigaciones fuertes con glifosato [en el verano]. Cuando inicia la operación del Plan Colombia, fue cuando fue más afectado el territorio nuestro, nosotros quedamos en el centro. (...) Aparte de la

¹⁸ La revisión sistemática elaborada en el desarrollo de esta investigación muestra que un conjunto importante de investigaciones científicas coinciden con las descripciones de la comunidad sobre los efectos del Glifosato (Ver [Documento complementario](#)).

fumigación en la operación del Plan Colombia también estuvo la acción de la fuerza pública, confinamiento, desapariciones, indígenas que fueron desaparecidos. Tanto la fumigación como el accionar militar nos afectó bastante. (...) Del 2000 para acá se meten una cantidad de aviones, tropas terrestres, y queda eliminada la cocaína. La gente también se fue para otras partes, y vienen las persecuciones, las operaciones militares, en cada resguardo hubo presencia militar.

Cuando se rompieron las conversaciones en el Caguán la gente no podía salir, no podía salir a mariscar, la gente no podía salir a caminar por el territorio: campos minados, enfrentamientos con las guerrillas, la gente vivía muy atemorizada. ametrallamientos, señalamientos, confinamientos.

A la gente le tocaba estar prácticamente al lado de la casa, prácticamente no se podía ni ir por leña, ni ir a hacer las necesidades. Todo eso se relaciona con las aspersiones, no fue solo la fumigación sino la presencia permanente de uniformados.

Toda esa situación ha desestabilizado la condición social, la condición económica, la organización, las prácticas culturales, no había alegría, la gente vivía asustada, a ver cuándo nos van a venir a matar como en el 82.

(...) En el 2008, el pueblo Carijona entró en trabajo de reforestación con abarco [*Cariniana pyriformis*], y caña [*Saccharum officinarum*] se hizo un trapiche, era [el programa] de sustitución de cultivos ilícitos. Se hizo el experimento de hacer un trapiche y era un cultivo de caña. La gente se animó mucho. Fue con Asoprocaucho.

Y en el 2008 cuando llegaron las fumigaciones... pues fumigaron todas esas plantaciones, cayeron sobre el abarco y la caña. Esas plantaciones las fumigaron. En esa época ya no había coca en el resguardo, la gente se dedicó a la caña. Estaban las plantaciones de colonos pero estaban lejos.

En 2013 y 2014 eran fumigaciones cada 6 meses. Ya no se podía sembrar ni caña, ni yuca, ni lo propuesto por el Estado porque todo lo fumigaban, fue entonces cuando buscamos hacer la Tutela porque ya no se podía vivir.

(...) Hubo afectaciones a la alimentación, a la salud, en lo social, la gente se tuvo que ir, la población disminuyó, no había alimentos, no había para conseguir lo necesario. Unos cogieron para el centro urbano, para San José, para Villavicencio, para el Meta, hubo una gran disminución de la población.

(...) Cuando la gente queda marcada psicológicamente eso es prácticamente imborrable. Con el acuerdo de paz pensamos vivir una vida tranquila. (...) La idea es que ahora hagamos un estudio para sacar favorablemente esta problemática para un revivir, para una nueva etapa para vivir más

tranquilos, más felices. Ya el ambiente de los acuerdos de paz. Queremos dejar atrás estas grandes tragedias (Martín Narváez 2018).

A partir del año 1998, las fumigaciones con glifosato se realizaron de manera sistemática, en los tiempos de verano. Después del año 2003 con la obligatoriedad del Plan de Manejo Ambiental del PECIG, las aspersiones se realizaron con un estricto protocolo técnico que contemplaba las condiciones climáticas como “la temperatura y la velocidad del viento, así como parámetros regulados de velocidad y altura del avión, y apertura y ángulo de las boquillas de aspersión”. Se incluía la caracterización de las áreas a asperjar, “la delimitación de cultivos ilícitos y la exclusión de áreas que no eran objeto del programa”. Así mismo, los técnicos del programa debían realizar una evaluación previa, durante y posterior a las aspersiones, que incluía el monitoreo del agua, suelo y vegetación, manejo de los residuos sólidos y vertimientos, la gestión social y la salud, por último, la atención de contingencias (Sentencia T080/2017, 4.1).

A pesar de la rigurosidad del programa, el monitoreo se realizaba en amplias áreas de aspersión, una de ellas era el área Meta-Guaviare que reunía dos grandes departamentos de Colombia, entre los que se elegía un polígono representativo de una extensa región en la que los técnicos tomaban muestras de suelos, agua y vegetación, durante las aspersiones y a los 30 días, 60 días y 90 días posteriores a la operación. Los resultados de estos monitoreos ofrecían como conclusión, la no persistencia del glifosato en el ambiente, de donde se argumentaba la no afectación de la sustancia.

La atención de contingencias también incluía la recepción de quejas por daños a los cultivos de subsistencia y afectaciones a la salud. Aunque el programa de erradicación contaba con un sistema de recepción de quejas, la población rural y especialmente la población indígena no fue informada de manera previa a las fumigaciones. El pueblo Carijona como otras poblaciones indígenas y rurales ha afrontado fuertes barreras estructurales que les excluyen e impiden el reconocimiento de sus derechos. Entre ellos se encuentran, el acceso a la educación formal que le permitiera la identificación de la estructura de las instituciones del Estado, el acceso a recursos económicos, y las distancias respecto de las cabeceras municipales donde se encuentran las oficinas de las entidades.

La comunidad no recibió de manera previa información sobre los trámites para la presentación de reclamaciones. Adicionalmente, y de acuerdo con los testimonios locales y el estudio de Christina Lyons (2017), las exigencias técnicas y administrativas para presentar quejas superaban sus posibilidades. Por ejemplo, la solicitud de coordenadas GPS de las zonas afectadas y el registro de propiedad de la tierra, hacían que quienes quisieran reclamaciones no cumpliera los requisitos y desistieran.

El pueblo Carijona recibió el reconocimiento legal como resguardo sólo hasta el año 2003, cuando ya habían iniciado las fumigaciones. Además, no contaban con equipos para georreferenciar las áreas afectadas. Entre otras cosas, el ingreso de estos equipos era ampliamente vigilado por los grupos armados que hacían presencia en la zona.

A esto vale sumar las grandes distancias para llegar hasta la cabecera municipal y los altos costos de la gasolina para el transporte fluvial -que llega a duplicar y en ocasiones triplicar, el precio promedio del galón de gasolina en las ciudades-. Las comunidades afirman que a pesar de las afectaciones a la salud y a sus terrenos, no presentaban quejas por el temor a ser estigmatizados y asociados con cultivos de coca: “muchas afectaciones, pero la gente no denunció porque había mucha desconfianza y temor hacia las instituciones, porque había miedo” (Martha Marín 2018). La gente afrontaba grandes temores en un contexto en el que las persecuciones, las masacres y los señalamientos cobraban de manera cotidiana la vida de las personas.

A pesar de que la rigurosidad de la ejecución del PECIG incluía la obligatoriedad de garantizar el derecho a la Consulta Previa de los pueblos indígenas posiblemente afectados por las aspersiones, el pueblo Carijona no fue consultado. Dentro de la documentación en la que se asumía el aval de la comunidad, firmaba una persona que no pertenecía al Resguardo y que tiempo después declaró que habían usado indebidamente su firma para otorgar el permiso (Sentencia T080-2017).

Aunque el programa de erradicación indicaba que eran excluidas de la fumigación las áreas que no contaban con cultivos ilícitos, la comunidad argumentaba que “las fumigaciones se guiaban por coordenadas desactualizadas, aparentemente sin el requerimiento de una verificación visual (...) “No se realizan dentro de un patrón de precisión limitado exclusivamente a los cultivos ilícitos. Las aspersiones de glifosato se llevan a cabo de manera indiscriminada sobre cultivos de sustento, el bosque tropical y las viviendas de la población, cuyos techos expresan quedaban “escurriendo veneno”. (Sentencia T080-2017: 2.5 a; Testimonios Resguardo Indígena de Puerto Nare 2018). Por lo tanto, el glifosato caía sobre la gente, las viviendas, las zonas de cultivo, las chagras, las fuentes de agua y los bosques.

En efecto, de acuerdo con los datos aportados por la Dirección Nacional de Estupefacientes (1994-1999) y por la Dirección de Antinarcóticos de la Policía Nacional (2000 – 2015) las áreas asperjadas con glifosato llegaron a superar incluso hasta en seis veces las áreas realmente cultivadas. El 2003 fue el año en el que esta dinámica fue más evidente en el Municipio de Miraflores: las zonas de producción de coca ocupaban 2248 hectáreas y fueron fumigadas 13696,47 hectáreas.

Las fumigaciones tuvieron efectos contradictorios sobre la dinámica territorial de la economía ilegal de la coca. En ocasiones las aspersiones aéreas con glifosato no destruían por completo los cultivos de coca, pero reducían la productividad del alcaloide. Por lo tanto, estas tierras fumigadas eran abandonadas y los productores buscaban nuevas áreas de bosque, alejadas de las zonas de fumigación donde los suelos y las plantaciones resultaban más productivos. Esta situación agravó los conflictos territoriales entre colonos e indígenas, ya que los productores de coca con frecuencia invadieron bosques de tierras indígenas para talar y volver a sembrar. Entonces, un efecto de la fumigación no fue la reducción de las zonas de cultivo, sino la dispersión de

las plantaciones a partir de la deforestación de bosques (Testimonios Resguardo Indígena de Puerto Nare 2018 – 2019).

Un punto que tocamos fue cuando llegaron las fumigaciones fueron los conflictos entre los colonos y los indígenas.

Hubo cierto problema con el papá de Mercedes, querían sácalo para adueñarse de las tierras que tenían para seguir procesando (Adelaida Salgado 2018).

Producto de estas dinámicas, en 2015 la comunidad denunció la afectación a sus derechos y a sus relaciones sociales. Denunció daños a la salud, amplios impactos ecológicos que tuvieron efectos directos sobre las posibilidades de subsistencia, la agudización de conflictos territoriales con los colonos, la dispersión de los cultivos de coca hacia zonas de bosques. Todos los anteriores factores generaron un ambiente de miedo y desconfianza que motivaron el desplazamiento de la población hacia otras regiones, la pérdida del tejido social y la continuidad cultural como pueblo.

Afectaciones en la Salud

Producto de la exposición directa a la sustancia, dentro de los daños a la salud fueron denunciadas: enfermedades de la piel, entre ellas, la afección conocida localmente como *melancolía* (manchas blancas), ampollas, comezón, *chucharos* (forúnculos), hongos, caída del cabello, mirada china (conjuntivitis), dolor de cabeza, infecciones bucales, diarrea y otras enfermedades gastrointestinales, intoxicación, afecciones congénitas, dos posibles casos de cáncer y dolencias psicológicas y psiquiátricas (ICANH 2018):

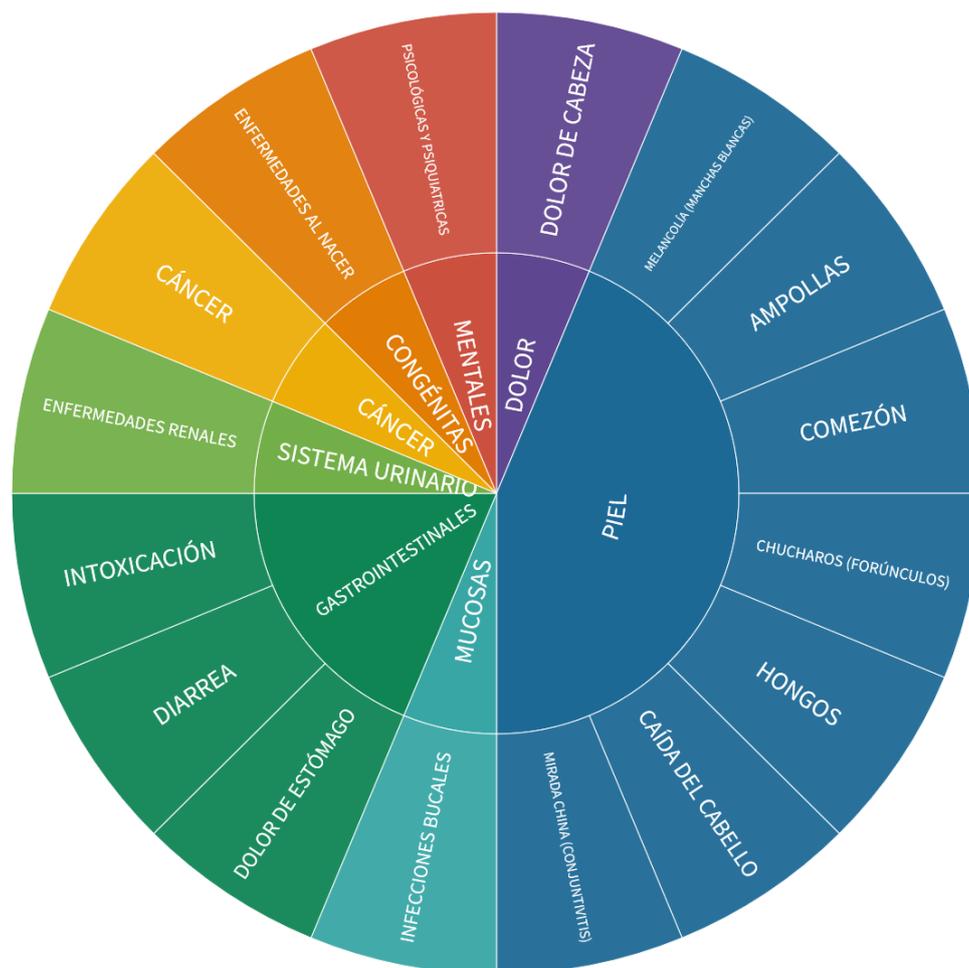
El glifosato no sólo daño a las matas, sino a las personas también.

(...) La primera vez que fumigaron, yo estaba sembrando pasto en el potrero y había comentarios de que estaban fumigando, como lo primero que fumigaron en Miraflores era río arriba. Venían de Miraflores para abajo. Sí, empezaron a fumigar, era como a las 8:00 de la mañana, yo escuché una bulla, le dije a mi hijo el mayor que era el que me estaba ayudando con el viejito Marcos, les dije suena raro por ahí, será la fumigación, y cuando escuchamos fue que se vinieron ya los tres aviones bien apareaditos y eso se bajaron, no nos dieron ni tiempo ni de correr para los lados, claro quedamos fue en una humarada. (...) A mí no me pasó nada porque yo corrí y me tiré rápido al agua y el viejito Marcos que estaba sin camisa, a ese señor le cayó una rasquiña. Les dije -tírense, porque dicen que es un veneno. Mi hijo no se envenenó tanto porque él estaba entre el rastrojo, pero a mí y al viejito Marcos sí, y eso le dio una rasquiña que quedó como un lagartijo cuando se está pelando. Eso quema, una rasquiña y se va descascarando. Ese fue el primer mal que dio.

(...) Eso hubo muchas personas que les dio esa rasquiña en las piernas, y debilidad del cuerpo, y esos nacidos que salían, de hinchazón.

Se caía la parte de encima de la piel, al que se dejaba coger del veneno, como lagartijo quedaba (Ernesto Carijona 2022).

Figura 6. Afectaciones a la salud manifestadas por la comunidad



Las fumigaciones no sólo cayeron sobre los campos, también cerca y sobre las viviendas, hombres y mujeres, jóvenes y adultos e incluso los niños fueron afectados:

Cuando éramos niños pasó una avioneta. Cuando pasaba la aspersión daba diarrea, daba brote. Éramos niños, daba diarrea (Nataly Romero 2018).

Nos asperjaron y mi mamá nos mandó bañar ahí mismo. Me dio una conjuntivitis (Adelaida Salgado 2018).

La melancolía también, que son manchas blancas en la piel, eso sí nos dio (Minelva Salgado 2018).

Para la melancolía usábamos una planta que se llama venadillo (...). Hoy ya no les da a los niños lo de la melancolía, sí fue durante la época de las aspersiones (Adelaida Salgado 2018).

El objetivo por erradicar una planta superó las consideraciones sobre los derechos fundamentales de la población, incluso los derechos de los niños y menores de 18 años que se entienden en el ordenamiento constitucional colombiano y en el ámbito internacional, como derechos de interés superior (Artículo 44. Constitución Política de Colombia). El mismo Estado en el que recae el deber constitucional de velar por el bienestar y la garantía de derechos de menores y adolescentes sobrepuso los fines de la guerra contra una planta, sobre los Derechos Humanos.

La comunidad se enfrentó así a dolencias que antes no sufrían, a la llegada de enfermedades para las cuales la visión de la medicina indígena no tenía suficiente respuesta, y las barreras de acceso al sistema de salud no garantizaron una oportuna prevención ni atención:

Muchas enfermedades trajo el glifosato. (...) Enfermedades dolor de cabeza, trastornos que no existían primero, empezaron aparecer, la locura.

Digo que trajo muchas enfermedades que hasta ahora se están viendo, como los problemas en los riñones... yo me pregunto de dónde le vino ese problema a mi mujer. (...) El cáncer de la señora Ofelia (Ernesto Carijona 2022).

Mi mamá está muy enferma y algo se afectó en los riñones. Mi mamá vivía cerca a la cabecera, la cabecera se iba llenando de hongos.

Yo les contaría una historia de una negrita que miren que la finca se la fumigaron toda y ella tenía 6 meses de embarazo, cuando le fumigaron ella tenía 6 meses y el niño le nació con los ojos blancos, blancos (Martha Marín 2018).

El bienestar también se vio afectado en la interrupción del uso de plantas que contribuían en la alimentación y en la medicina tradicional.

De acuerdo con el testimonio de Luis Romero, algunos mayores se intoxicaron tras mambear hojas de coca de chagras que habían sido fumigadas, bajo la creencia de que al tostarlas, el fuego las iba a purificar, y utilizaron estas plantas para el mambeo tradicional. Al comerlas, el padre de Luis Romero se intoxicó. Desde ese momento se difundió el temor por el uso tradicional de la planta y la nueva generación abandonó su utilización (Luis Romero 2017).

Además de las enfermedades físicas, la gente menciona las afectaciones psicológicas: el miedo, la incertidumbre, la tristeza y la depresión, relacionadas con: las enfermedades corporales, las pérdidas de sus cultivos, el deterioro del bienestar social y el cambio de un paisaje fértil por chagras secas y bosques muertos.

El veneno sobre la comida: la interrupción de los vínculos y los ciclos ecológicos

Los mayores de la comunidad mencionan importantes transformaciones ecológicas que afectaron directamente la subsistencia. Las *señas* identificadas como indicadores de los daños incluyen la transformación temporal de las características del agua, la afectación de los cultivos de las chagras y el daño persistente de los suelos, la pérdida de semillas comestibles, la disminución de la productividad de flores y frutos de los bosques, la afectación del tiempo de reproducción de los animales y la consecuente reducción de su abundancia, además de los cambios en el comportamiento y su huida, que contrasta con la proliferación de malezas y especies invasores.

Al afectar las fuentes de subsistencia y abastecimiento local, se generó un aumento de la dependencia del mercado para la obtención de alimentos y materias básicas para vivir en sus tierras. Ante la escasez, algunos tuvieron que ir a trabajar a las fincas de los colonos para tener recursos económicos para comprar los víveres, otros pobladores decidieron irse a otras regiones, se perdió así parte del tejido social en lo que ellos mismos llaman un “desplazamiento silencioso” (Sentencia T 080-2017). No fue solamente la gente la que se desplazó, en lo profundo, denuncian que la Madre Monte se fue, y que el monte quedó en silencio, y con ella también se fueron sus hijos, la fecundidad y abundancia de sus tierras.

Los testimonios de la comunidad expresan la pérdida y contaminación de las fuentes de subsistencia. Las aspersiones aéreas con glifosato se configuraron entonces como una fuente de despojo tóxico sobre los medios de vida y del bienestar de la gente (Hurtado y Vélez 2020). “Las fumigaciones y desde ese tiempo para acá siempre le han dado es a la comida (...) el agua de los ríos y los arroyos, traslada el veneno (glifosato) al caño del cual toman agua todas las familias del resguardo” (Sentencia T 080-2017).

Afectaciones sobre agua y sus animales

El agua representa el vínculo directo con los ciclos de la naturaleza. El crecimiento y decrecimiento de los niveles del agua en los ríos acompasado con el incremento de las lluvias define, de acuerdo con el periodo del año, el medio de obtención directa para el consumo humano. La afectación de la calidad del agua tanto para la gente como para la naturaleza constituyó un impacto sensible también sobre la calidad de vida.

El agua de acá se consigue en los caños, de lluvia o en el río. En verano se consigue el agua de jagüey desde mediados de agosto a marzo. El agua lluvia se consigue por tambor por canales en invierno de marzo hasta julio. El agua se consume directamente (Adelaida Salgado 2018).

Sobre el río, los caños y las lagunas, los testimonios locales declaran la contaminación del agua y con ella, los daños a la salud y la transformación de la vida y dinámica de los peces, los camarones, las lombrices y los anfibios:

"Después de las fumigaciones le salía como una lama al agua" (Nataly Romero 2018)

El agua quedaba como aceitosa encima, como eso es como gruesito. Si fumigaban una hora antes, ya el veneno iba pasando, ya a la hora no había nada porque el veneno ya iba de para abajo [por la corriente del río]. Claro como los caños no tienen tanta corriente.... Era algo aceitoso, cuando nos cayó en el cuerpo era como tocar algo aceitoso de un color amarillito ahí (Ernesto Carijona 2022).

El cambio de textura y calidad del agua generó afectaciones sobre la abundancia de las especies que constituyen una fuente de abastecimiento alimentario. Las lombrices para pescar se vieron reducidas en número, así como los peces, quienes cambiaron su comportamiento y ya no se alimentaban. La afectación de la pesca constituyó un impacto directo sobre la subsistencia.

Fueron como 4 o 5 años que no se encontraba una lombriz para pescar. Y el propio pescado no afilaba, no afilaba el pescado bien. Hasta hace unos dos o tres años es que está empezando hasta ahora a afilar. En la parte donde no fumigaron sí se encontraba, pero en la montaña [en el bosque primario], es que nosotros sacábamos primero de la orilla de los ríos, entonces no se encontraba nada de esas lombrices para pescar. Pescado podía haber, pero no comían [no se dejaba pescar]. Porque como el veneno le echaron al río, eso no se respetaba ningún lado. El veneno va bajando y eso es, tal vez, lo que le quita el hambre al pescado. Los pescados no afilaban, hasta después de tres años que pasó... eso sobrevivir [difícil] ...

El coli rojo *Kuruji* [*Chalceus macrolepidotus*] que es el que va recogiendo todo lo que va cayendo al agua, ese tal vez fue el [pez] más afectado.

Antiguamente por el caño en el que vivo había camarones de comer¹⁹, ya no los hay.

¹⁹ *Macrobrachium brasiliense*, *Macrobrachium cortezi*, *Macrobrachium ferreirai* han sido registrados la cuenca del río Amazonas en las regiones de Vaupés y Guaviare en Colombia (Campos 2014: 72, 80, 96).

Figura 7. Kurují. Cola Roja. Dibujo elaborado por Jeferson Carijona de la comunidad indígena. Tomado de Resguardo Indígena de Puerto Nare (2019: 63)

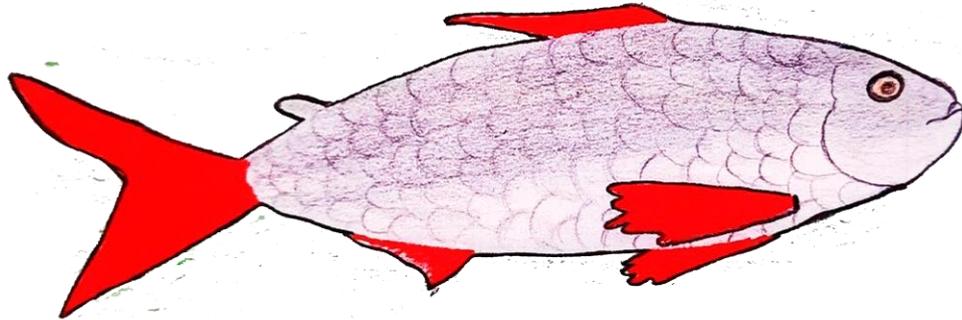


Figura 8. Isuru. Camarón de río. Dibujo elaborado por Daniel Martínez de la comunidad indígena.



Otro bichito que se perdió también era el renacuajo de comer de esas lagunetas y ahora aparecieron otros que tal vez no los conocíamos, tienen cachos. Los de comer hacían bulla, estos no.

Y las lombrices... es que ni botando palo podrido salían las lombrices (Ernesto Carijona 2022).

Ya no hubo subienda de pescado como la había antes. Se afectaron los huevos, se afectaron las sardinitas. Porque las aguas corren de la laguna, hacia el caño y hacia el río (Martín Narváez 2018).

Los testimonios locales muestran que las dinámicas estacionales de la vida en el río se vieron afectadas por las fumigaciones con Glifosato. El *Kuruji* coli rojo *Chalceus macrolepidotus* y otros peces con escamas (principalmente) hacen parte de una amplia dinámica de migración. Se desplazan aguas arriba y aguas abajo, entre los bosques inundables, las lagunas poco profundas y el curso principal del río para desovar, alimentarse y completar su ciclo vital (Ernesto Carijona 2022; Alex Rodríguez 2022; Lasso *et al.* 2011: 187-188). Estos tiempos de migración se reconocen como la *subienda*: “cuando el comienza a subir el pescado, primero que todo suben los pequeñitos, las sardinas, y ya luego sube el guaracú, (...) después cuando ya se rebalsa bien, viene la subienda de bocachico y jaku juntos. y los demás pescados” (Ernesto Carijona 2022, entrevista de Alexander Rodríguez 2022). Aunque la gente Carijona reconoce que cada especie tiene un periodo específico de abundancia, el periodo de las lluvias con aguas en ascenso (de abril a junio) ofrece apertura de canales que son aprovechados por los bancos de peces. Las lagunetas y los bosques antes secos, ahora se inundan y permiten la comunicación del sistema hídrico con una renovada oferta de hábitat y alimentos (Ernesto Carijona 2022; Alex Rodríguez 2022; Martín Narváez 2018).

Se ha reconocido el impacto del Glifosato sobre varias especies de peces migratorios de la Amazonia, como las cachamas paku: negra *Colossoma macropomum* y blanca *Piaractus brachypomus*, y el yamú *Brycon amazonicus*. Para estos peces, las altas concentraciones del herbicida pudieron afectar su respiración, su habilidad para nadar, su reproducción y el comportamiento individual y grupal en la conformación de bancos (Ramírez-Duarte *et al.* 2008: 552; Blasco *et al.* 2021. Monteiro *et al.* 2021; Braz-Mota *et al.* 2015; Eslava-Mocha *et al.* 2019). Y el guaracu këtichi *Megaleporinus obtusidens* (antes *Leporinus obtusidens*) también ha presentado afectaciones hepáticas y cambios en su metabolismo (Bojarski y Witeska 2020).

Otras especies asociadas a los ecosistemas de humedal como los camarones y las ranas también pudieron verse afectadas. El Glifosato ha actuado como un agente de selección de unas especies resistentes frente a otras, con la interrupción de sus dinámicas en el ciclo anual (ver [Documento complementario](#)).

Así, la transformación de las características del agua estuvo también asociada con la pérdida de fuentes de subsistencia. Se describe la reducción de la abundancia de

animales como las lombrices, los peces y los camarones comestibles, la afectación de las dinámicas de la subienda y las dificultades para pescar. También se describe la sustitución de unas especies de anfibios por otras, aquellos renacuajos apreciados por la gente por ser comestibles y por cantar, fueron reemplazados por otros con cachos y silenciosos que no son igualmente conocidos y valorados por la comunidad.

Afectaciones en las chagras: los suelos y los alimentos

La afectación de las fuentes de subsistencia estuvo relacionada también con el daño directo de los cultivos, así como la degradación y la pérdida de fertilidad de los suelos:

Que los helicópteros ya están listos en San José, decía el comentario. Así mismo nosotros escuchábamos, disque viene la fumigación, así mismo nosotros escuchábamos. Yo la hice tumbar [las pocas matas de coca que había] para que así mismo no nos fumigaran la comidita de nosotros ¡yo la hice tumbar!. Teníamos yuca [*Manihot esculenta*], tabena [*Dioscorea alata* y *Dioscorea trifida*], plátano [*Musa x paradisiaca*], alguno ya estaba alguno jecho, alguno ya saliendo pepita, y la yuca ya estaba para arrancar. [Los aviones] están retirados decíamos nosotros, eso está retirado... [pero] eso fue lo primero que fumigó [la comida] porque seguían era de la dirección de ellos, así. A los dos días se fue doblando el platanito, la yuca, eso quedó fue limpio este patio. Quedamos limpios de comida.

La seca, la quema, eso es chorro que lleva la avioneta. Daba vuelta como 4 veces hasta que quedaba mojadita la tierra, a los tres días doblada la yuquita. Y así hace.

Y la tierra, por eso es que no sirve. Y luego se apestaba.

Luego entonces a buscar semilla donde doña Anita, don Ernesto. Pero a ellos también [los fumigó] y entonces qué vamos a hacer ahora. Sin comida nosotros... no eso es muy duro.

Por eso, es que le tenemos tanto miedo a la fumigación, que dicen que ya está listo otra vez (Lilia Gómez 2021).

Hasta donde nosotros pensamos por hacerle daño a los colonos que era donde más había coca, por hacerle daño a ellos, nos hicieron más daño a los indígenas donde no había, donde era comida. Por ejemplo, a don Ernesto le fumigaron fue una pupuña [*Bactris gasipaes*], ahí no había coca, había era pura comida (Adelaida Salgado 2018).

El suelo, la tierra llamada *Nono*, que también es el mundo vacío entre los Carijona, se volvió estéril. Sobre la tierra estéril no pudo prosperar *Itu*, que es el mundo habitado, la naturaleza:

Esa tierra se volvió dura. Como se secaban las raíces les entraba el sol más duro y se partía, se cuartaba. Y la tierra no recibía. Lo que uno sembraba se secaba y no daba fruto. Hasta ahora es que está empezando a recibir.

Como a los tres años de la fumigación empezó a invadir el colchón de pobre [*Andropogon leucostachyus*²⁰] y unas matas con espinas que no había antes. Empezaron a salir muchas malezas. Y en los caños empezaron a salir unas hojas [*Dieffenbachia sp.*²¹] que antes no había y que son veneno porque una vez la fui a partir y me afectó las manos y la cara. (...) La tierra no recibía. Hasta ahora es que medio está recibiendo lo que uno siembra. Las flores cambiaron de color.

Y eso quedó unas partes durísimas, de rastros donde había yuca, se acabó la grama, hasta la grama no había, eso hasta acabó con la maleza [que conocíamos] verdad al principio. Y ya como a los tres años empezó a salir ese cochón de pobre y esas matas espinosas, una maleza para nosotros que no la había.

(...) Hay diferentes colores de tierra, digamos hacia el Tacunema es una tierra que es gredosa, rojita *Nono Tamiremë*, como amarilla, y por acá para la orilla del río (Vaupés) hay otra gredosa y hay parte arenosa, y hay partes blancas *Nono Tamutumano* y también la tierra esa rojiza que digo y también la tierra gris *Nono Tamutumano Sukutumëmë* que es muy buena para los cultivos. Vi los nacederos del Tacunema, eso se cuartaba feo.

(...) Esas tierras dejaron de servir, ya la gente aprendió que ahí no se daba nada y se abandonaron, invadió el colchón de pobre (Ernesto Carijona 2022).

Los sitios donde fumigaron pues prácticamente perdieron todo el abono de la tierra porque comida que se siembre ahí es comida que no se da, son terrenos que se vuelven fríos. Lo único que nace ahí es maleza, nada más (Mercedes Marín 2018).

En una finca, en esa parte, que es el terreno de los Narváez, que en esa parte tenían coca, yuca, plátano, en todas esas tierras ahorita ya no se da nada, quedó estéril, estéril, ya no se da ninguna comida, donde don Ernesto, donde doña Ana, donde doña Celia, ya no se da ninguna comida, esa tierra quedó estéril, estéril (Adelaida Salgado 2018).

²⁰ Esta planta fue colectada en el proyecto Manekone Karijona esemari Tae: vamos al camino de fortalecimiento cultural y territorial del pueblo Carijona en alianza entre el Programa Visión Amazonía, la Fundación Tropenbos Colombia y el Resguardo Indígena de Puerto Nare. La colecta fue realizada por el ingeniero forestal Fernando Ruiz, e identificada por Daniel Ruiz del Herbario de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Dicho proyecto me otorgó el permiso para usar la identificación científica de la planta en esta investigación.

²¹ Identificación científica realizada por el ingeniero forestal Fernando Ruiz.

De acuerdo con las descripciones de la comunidad, tras las fumigaciones y la muerte de la cobertura vegetal, la tierra quedaba expuesta, se secaba y se cuarteaba. En esta tierra ocurría una transformación del paisaje, del mundo habitado, ahora prosperaban las malezas, en lugar de los alimentos. De la consideración sensible sobre el paisaje, de la belleza de sus frutos, su bienestar y fertilidad, se pasó a cosechas con frutos raros y tierras que se cuartaban “feo”. La tierra *Nono* se volvía dura, estéril y fría.

Los suelos de la Amazonía se caracterizan por su limitada fertilidad, son muy ácidos (pH 3.5-5.5), con una delgada capa de materia orgánica en la que la vegetación obtiene sus nutrientes del rápido metabolismo de los organismos del suelo (SINCHI Peña-Vanegas y Vanegas 2010: 13). Debido a que el río Vaupés, es de origen Amazónico; es decir, nace en las llanuras de la región, el aporte de nutrientes a partir de sus sedimentos es limitado. Por lo tanto, uno de los mayores aportes de materia orgánica lo hace la misma vegetación, cuyo soporte se sustenta “en un ciclo cerrado nutricional muy eficaz entre la vegetación y sus residuos (...). Los microorganismos también tienen una importancia significativa” (PRORADAM 1979: 194). Por lo tanto, la pérdida de la capa vegetal conduce a un rápido proceso de erosión y degradación del suelo (ver [Documento complementario Análisis de suelos en el Resguardo Indígena de Puerto Nare](#)).

Los daños directos en la chagra y en los suelos, lejos de ser pérdidas momentáneas implicaron afectaciones permanentes. La pérdida de los cultivos y el deterioro de la calidad de los frutos que habían implicado el trabajo de meses atrás, llevaron a la escasez de alimentos básicos como la yuca, el maíz, el plátano, los frutales, el cacao, la caña que garantizarían la subsistencia durante el ciclo anual.

Con las fumigaciones pues hubo mucho problema con la comida, cuando ya fumigaron todo hubo mucho sufrimiento por la yuca, sufrían demasiado porque afectaron la comida (Mercedes Marín 2018).

En las plantas muchas fueron afectadas, los cultivos de la chagra fueron eliminados yuca, plátano, la caña. Los maderables también (Martín Narváez 2018)

Con la fumigación todo se secó, yo tenía una hectárea de cañita, e hicimos el deber de cortar tres días, cortamos más de un cuarto de hectárea y a los tres días se mira que eso se está secando. Entonces le dije a William que no cortara más porque nos íbamos a quedar con el veneno nosotros.

Yo tenía maíz [*Zea mays*] ahí mismo, ya estaba casi para comer, eso no da tiempo, a los tres días ya acabó con todo.

No se podía sembrar donde habían fumigado, porque lo que se sembraba no nacía, o no crecía la mata. Hay unas plantas comestibles que son duras para secarse con el veneno, pero entonces no dan frutos. El cacao [*Theobroma cacao*] es uno, el cacao sí nace, pero entonces no crece, y con el tiempo se muere. El plátano, pero no todo plátano, el plátano hartón ese es más duro.

*Fotos 15. Yuca dañada en tierras aún no recuperadas por las aspersiones con glifosato.
Foto tomada durante la entrevista realizada a la señora Lilia Gómez (2021)*



Allá hay un plátano que nosotros le decimos el plátano enano, es una mata pequeña, ese crece pero no da fruto, y si da fruto se *yela*. El platanito uno lo mira que está bien y cuando ya empieza a amarillarse, no sirve para comer del veneno que tiene. Usted corta el plátano, por dentro está negro, negro, la cascara se mira como bien, pero algo como con una rayita amarilla. El cacao es lo mismo (Ernesto Carijona 2022).

Yo diría que hay alteración genética de las semillas por acción del glifosato. Pasa que cuando uno siembra la mata sale alargadita (Ismael 2018).

A lo que él se refiere es que hay plantas que quedaron vivas y sí producen, pero producen unas cosas raras, como un fenómeno extraño. Por lo menos las naranjas [*Citrus x sinensis*] ya no son normales: producen una cascara y por dentro dura. Germina, pero no produce, o si produce sale dañado, la yuca sale dura y paluda (Martín Narvaez 2018).

Si sembramos la yuca donde hay monte bravo produce algo bueno, es una cosecha muy linda, muy bonita, produce algo bueno, pero si vamos a sembrar por donde pasaron esas avionetas... (Martha Marín 2018).

De la mano del daño de los cultivos de las chagras, de la transformación de su calidad y de perdida de la confianza sobre la sanidad de los alimentos, desaparecieron de manera permanente semillas de importancia cultural:

La susuka [*Sicana odorifera*] que es como un calabazo, desapareció con el glifosato (Martín Narváez 2018).

(...) Lamentablemente tenemos que decir que se nos perdió la susuka que era una matica que trajeron nuestros abuelos de la Pedrera [Amazonas]. Ellos venían y trajeron la semilla, solamente la tenía el pueblo Carijona. Era un fruto como un calabazo que se comía asado, era como el refrigerio de nosotros en la chagra. Es una enredadera, era una planta muy débil que se perdió con las fumigaciones (Mercedes Marín 2018).

Afectaciones sobre el monte y sus tiempos

La erradicación de cultivos ilícitos en verano implicó también la afectación de un periodo ecológico sensible, debido a que coincide con el periodo de fructificación y reproducción de diversas especies en la selva.

Cuando el verano ya principia, ahí en el monte hay un jardín que huele bueno *Wërichi uru* (cultivo de mujer), cuando ya principia ese jardín con néctar de grillo. *Wërichi uru atawa toto weï etuna toitakotori ekanichana*, cuando ya huele ese florcito con néctar de grillo ya principia a tumbar el monte. Eso hacía mi papá.

Existe todavía la flor en el monte. Eso hay época para eso, cuando va a empezar el verano florea.

En el verano está mamita [*Iryanthera sp.*, *I. ulei*, *I. laevis*, *I. hotsmanii*]: en lengua es *waroro* [que es más grandecita *I. laevis*], *werikë* [*Iryanthera hotsmanii*] el pequeño, avisa que el verano está ya, *werikë* es el pequeñito, esa fruta es empezando ya el verano, es en noviembre. Cuando está terminando el verano, a la orilla del río está masaradua [*Manilkara bidentata*], otra pepita que también se come.

En el verano todos tienen pichones. En verano toda clase de bichos tienen los hijitos de ellos: gallineta [*Tinamus sp.*], tente [*Sophia crepitans*], pava [*Penelope jacquacu*], pajuil [*Mitu tomentosum*, *Nothocrax urumutum*, *Crax alector*], todos, loro [*Psittacidae*], todos esos bichos sacan cría en el verano. En el invierno ya dejan de tener familia, para abril ya se están yendo ellos. *Tuna mono mëatëbë dënë toto manëkënë muga*, en el invierno ya se van los animales ya, se acaban los animales pichones, ya se van ellos ya grandes, ya creciendo ya. Cafuche [*Tayassu pecari*], todos los animales, en el verano tiene familia y crecen para el otro año, ya otra vez.

En abril, *ënëjo ëwëkana*, se abrió el aguacero. El que avisa el aguacero es trueno, *kajú* (...). *Ënëjojono yana*, el tueno avisa que el aguacero ya viene. En la orilla del río ya hay pepa del invierno: saramano [*Pseudopiptadenia psilostachya*], reventillo, ya avisan el invierno. Hay otra pepita que tiene su nombre, *mërechi* es de invierno también. *kurisatajuru* es rica, esa pepita es carrasposita, esa sí no sé cómo se dice en español, esa sí no sé. *Kokoyató*, *wayá*, y la comida de los burritos *muturaka uru*. *Muturaka* es el burrito, un pajarito, hay de varios colores, hay uno azul y otro cafecito, esos son de invierno. *Watura* es el pescador, ellos son de invierno, son de la orilla del río *tuna ekumadoko*. Hay otro que se me estaba quedando, las golondrinas *chorika* que avisan los aguaceros.

Hay muchas frutas de río también: guama [*Inga sp.*], caimo [*Pouteria caimito*], *kokoyato* que nosotros llamamos a la chulupa granadilla [*Passiflora nítida*]. Hay otra pepita rojita que nosotros llamamos *nojimë*, eso también se come.

Del invierno está el patico, *chojo muga chika*, es un pato pequeño de rebalse, no es el pato ese grande *chojo* grande no, es el pato pequeño de rebalse. Hay un bichito que pone nidito en invierno que se llama *yarare* en español se llama tirana. Ellos tienen nido encima del río y encima de los caños.

Las lombrices son de invierno también, y hay lombriz también cuando está mermando el río.

(...) La fumigación acabó con la fruta, eso en el monte había de toda clase de comer, aquí no más. Lejos sí hay donde no hubo la fumigación, vea aquí no más había un poco de cacao de monte rojito, *metorori* [*Theobroma subincanum*] le decimos nosotros a esa pepa. Yo sembré acá esa pepa.

Antes de la fumigación vivía antes como uno mismo, había mucho árbol de fruta de comer, y cuando ya hubo la fumigación, usted no encuentra ya, sí hay matas, pero ya no cargan.

Ese *wira* [*P. amazonicum* y *P. polybotrium*] que yo dije a usted, acá nosotros cogíamos esa pepa, ahora ya, sí hay matas, pero no le digo que ya no cargan. (...) Y los años que cargan, los animales ya no dejan, porque las animales no tienen ya fruta tampoco, por eso mismo, por la fumigación. Ellos, los animales, antes tenían comida especial de ellos, y dejaban jechar [madurar] la comida de los Carijona (Ana María Benjuméa 2021).

Afectaciones en las plantas y los frutos de la selva

Los frutos de los árboles históricamente cultivados y fomentados por la comunidad para el aprovechamiento de sus frutos, en los patios de las viviendas, cerca de las chagras y en el monte perdieron su productividad:

El patabá [*Oenocarpus bataua* y *O. bacaba*] sí carga, pero ya no carga como antes. Hay plantas que cargan pero no igual, el caimo [*Pouteria caimito*] carga pero contaditas pepas cada 3 años, antes cargaban hasta 2 veces en un mismo año (Martín Narvaez 2018).

Antes patabá se conseguía mucho pero ya no carga, ya casi no se da. La guapichuna ya poco se consigue, eso es una pepa (Adelaida Salgado 2018).

Cervera, cacao de monte, guapichona [*Protium amazonicum* y *P. polybotrium*], waroro [mamita *Iryanthera laevis*] palos sí hay pero no florece, chirikawa [uvita de monte *Pourouma* sp.], guamita del monte [*Inga* sp.], caimo, en un tiempo la gente cogía harto; majilla [*Tococa guianensis*], ya no carga. Karajaba [*Chrysophyllum cainito*], no se da, palo sí hay. Sejuku, Juan Soco [*Couma macrocarpa*], no se da. Juan Soco cargaba, majilla cargaba, todo cargaba, ukukí [*Pouteria ucuqui*]... no carga nada (Lilia Gómez 2021).

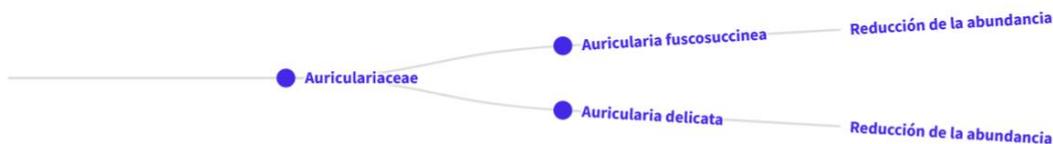
(...) El ukukí era el que más cargaba, dejó de dar, al principio dio frutos muy malos que no se podía comer, uno los partía con machete y una carnaza dura. Ahora ya ha cambiado, ya tienen agüita. El caimo de monte, eso no daba carnaza buena para comer daba una cascara dura, sí grande sí, pero no servía para comer. El patabá que es casi de todo tiempo y eso hubo años que no dieron fruto, no cargaba, cargaba un racimo y se le caían las pepas, no maduraba. Las hojas... si era una hoja anchota quedaba una hoja toda churrusca, acocadita la hoja, una hoja como tostada, las que no se dejaron

secar. El caucho siringo [*Hevea guianensis*] ese es duro para eso, ese no se secó, pero no servía la semilla, el coquito que daba no servía. Las del guarumo [*Cecropia sp.*] se achucharraban todas feas.

La yuca sí fue que lo mató en seguida a los tres días ya no servía para nada. La caña se acabó totalmente. Es que casi que la comida, que tenemos nosotros ahora, es traída de otra parte, o de la parte donde no alcanzaron a fumar.

Los hongos comestibles [*Auricularia fuscosuccinea* y *Auricularia delicata*] se perdieron, se acabaron, es que en pura montaña fumigaron. Y ahí donde se nacen los hongos, en paló podrido se acabaron. En el otro lado donde no fumigaron es donde van llegando (Ernesto Carijona 2022). De comer, ese oreja de palo *janamikë* [*A. fuscosuccinea*], ese sí se come, se echaba a olla y hacía muyica. Hay uno blanquito que se llama *birijiji* [*A. delicata*]. Prenden en los palos podridos. Eso se perdió con la fumigación (Ana María Benjumea 2021).

Figura 10. Especies de hongos afectadas de acuerdo con las descripciones de la comunidad



Las zonas fumigadas fueron abandonadas con la esperanza de que la selva tomara de nuevo su lugar. Cuando se abandona una chagra las semillas del monte vuelven a surgir, primero nace el guarumo, el pata de gallo, las guamas, el platanillo y el carrizo, y allí en el rastrojo biche germinan y empiezan a crecer otras plantas y árboles propios del monte: el bacaricuara, ukukí, juansoco, caimo, mamita, cervera, palo de arco, aceituno, pecueco, achuapo y las palmas de moriche, patabá, pupuña... A los tres años el rastrojo biche empieza a madurar como un proceso de reconfiguración de la selva, como una forma de reorganización de *Itu*: el monte-mundo.

Interrupción de la sucesión de la chagra, el rastrojo y el monte

La sucesión ecológica implica la reorganización del ecosistema natural que avanza hacia estadios de mayor diversidad de especies y complejidad de relaciones entre los organismos.

La sucesión es un proceso de auto-organización del sistema que, clásicamente, podemos observar en un campo abandonado que pasa a herbazal, luego a matorral y por fin a bosque (...). En los sistemas ecológicos maduros, típicos, que aparecen al final de sucesión tenemos una complejidad mayor generalmente caracterizada por mayor diversidad de

organismos (más especies), de estructuras de todas clases (por ejemplo niveles y pisos de vegetación, horizontes y capas de restos en el suelo), mayor complejidad de relaciones entre organismos” (González Bernaldez 2011: 117).

Sin embargo, en las tierras asperjadas, en lugar de surgir el rastrojo y posteriormente el monte como parte del proceso de regulación y reorganización la selva, estas tierras fueron invadidas por pastos *Andropogon leucostachyus*²², que existían en la zona, pero no se expandían.

Fotos 16. Proceso de sucesión natural interrumpido por la invasión de “Colchón de Pobre” (Andropogon leucostachyus) en las zonas asperjadas de manera directa con Glifosato.



²² Identificación realizada por Fernando Ruiz y Daniel Ruiz, Herbario Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Proyecto Manekone Karijona esemari tae. Resguardo Indígena de Puerto Nare- Fundación Tropenbos Colombia- Fondo Patrimonio Natural.

Fotos 17. Proceso de sucesión natural del rastrojo hacia la reconfiguración del bosque.



Adelante: rastrojo, con guarumo y otras plantas pioneras. Atrás: monte. Fotografía:
Nurys Silva



Crecimiento de los árboles pioneros del rastrojo hacia la reconfiguración de la selva.
Fotografías: Fernando Ruiz

La afectación sobre los bosques y el proceso de sucesión ecológica por las aspersiones aéreas con Glifosato también fue analizada por la investigadora Quinchiguango Haro (2012) en la selva Amazónica de Sucumbíos (Ecuador). El estudio observó que en un bosque maduro, la aspersión aérea afectaba las especies de dosel, mientras que las de sotobosque no quedarían directamente expuestas al herbicida.

Sin embargo, en el caso de una chagra que es dejada en descanso sin la cobertura vegetal del bosque maduro, los testimonios Carijona describen cómo las especies pioneras como el guarumo *Cecropia spp.*, el guamo *Inga spp.* o el pavito *Jacaranda copaia* se vieron directamente afectadas. Estas plantas son de gran importancia para la reconformación del bosque porque crecen rápidamente y durante los primeros tres años mejoran las condiciones del suelo y hacen sombra para el crecimiento de nuevas especies.

Como efecto del Glifosato en los distintos niveles de sucesión del bosque se reduce la diversidad de plantas (Quinchiguango Haro 2012), y aún, las que sobreviven ven afectados procesos importantes, como la floración y la consecuente polinización y fructificación. Se ha descrito cómo en algunas plantas expuestas a dosis subletales de Glifosato se reduce el crecimiento, y las plantas florecen cuando tienen un menor tamaño (Russo *et al.* 2020). También se ha mostrado cómo el Glifosato puede aplazar el periodo de floración, y con este desfase de tiempo, desacoplar la relación entre las plantas y varios de sus polinizadores. Dupont *et al.* (2018) mostraron como algunas hierbas de *Tanacetum vulgare*, expuestas a Glifosato aplazaron su floración un mes. Mientras que a las plantas que florecieron a tiempo las visitaron dípteros, himenópteros, lepidópteros y coleópteros, a las que florecieron tarde sólo las visitaron los dípteros (Dupont *et al.* 2018: 79). Las observaciones de la gente Carijona indican que con la afectación de la sucesión ecológica y los procesos de la floración y fructificación de las plantas también se vieron afectados varios animales.

En las zonas asperjadas del territorio Carijona, las especies pioneras no prosperaron, se secaron y, en cambio, empezó a prosperar *A. leucostachyus*. El pasto “invasor” fue nombrado por la gente Carijona como “colchón de pobre”, en oposición a la riqueza de los cultivos y la diversidad de la selva.

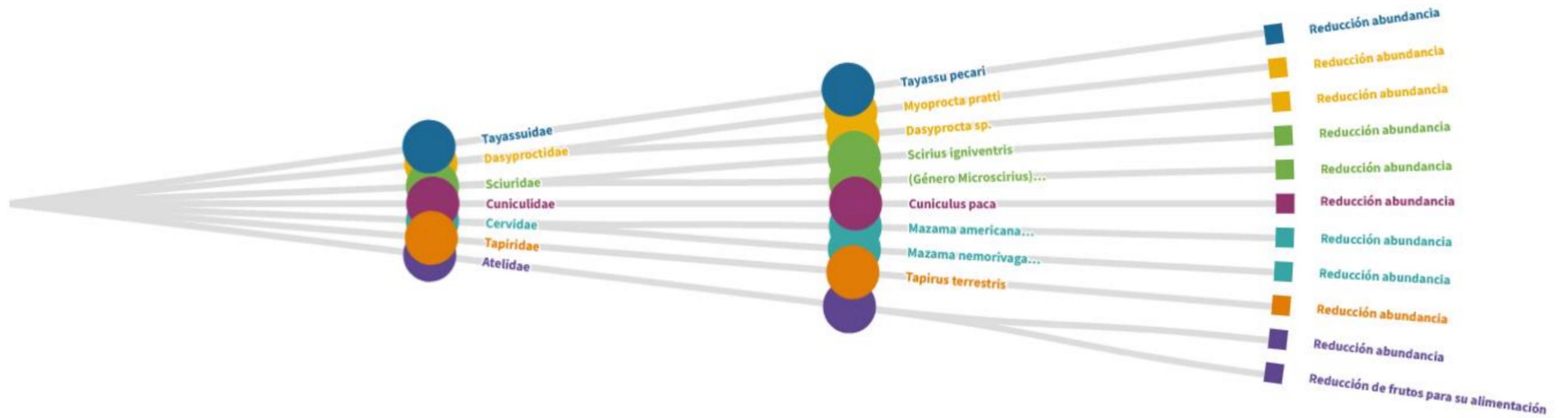
Afectaciones sobre los animales

Con los frutos de los árboles también los animales perdieron su fuente de alimentación, y al igual que la gente algunos huyeron y otros recurrieron a los recursos existentes:

Los micos y los animales que comen fruta silvestre también se vieron afectados porque también perdieron su alimentación, perdieron sus cosechas. Había una gran cantidad de árboles frutales, también se vieron afectados (Martín Narváez 2018).

Hubo especies que desaparecieron [cerca del poblado]: el tintin, la perdiz, la gallineta, la ardilla. (Martín Narváez 2018).

Figura 11. Especies de mamíferos afectados, de acuerdo con las descripciones de la comunidad



Lo que nosotros hicimos fue un análisis de que los animales con todo eso... yo miraba que antes se conseguía la marisca [animales de caza] cerquita, pero con las fumigaciones los animales fueron ahuyentándose, toca ir hasta cierto punto. Hace falta lo que se llama el tintin [*Myoprocta pratti*], la gallineta, el chaqueto [*Dasyprocta sp.*]. (...) Después que llegó la fumigación ellos fueron ahuyentándose y está demasiado lejos. Esto es lo que tenemos a nuestro alrededor para el sustento de la casa. Los demás toca ir demasiado retirado para poder conseguirlos (Adelaida Salgado 2018).

Los bichitos de tierra: el tintin, ya no se encuentra y tanto que había, y que son tan dañinos en las chagras para comer la yuca, el maíz. Y eso que antes le salían casi a la pata de uno, *ki ki ki*. Nosotros criábamos mucho de esos bichitos para mascota, sí, eso no era sino untar la comidita ahí y eso se amansaban, y luego salían atrás de uno.

La ardilla, ambas clases de ardilla, la colorada y la gris, están perdidas, ya no se ve una. Alguna cosa que ese veneno... duraron unos dos años más, se encontraban, pero después de las fumigaciones se fueron desapareciendo (Ernesto Carijona 2022).

Tenemos salados que son lugares sagrados para nosotros. Dentro de esos salados tenemos donde llegan distintos animales para surtirse de alimento, la lapa [*Cuniculus paca*], el venado [*Mazama americana* y *Mazama nemorivaga*], el tapir [*Tapirus terrestris*], los micos, las ardillas, de toda clase de animales encontramos. En esta parte que fue poblada y afectada completamente por las aspersiones, entonces esos animales ya no los encontramos en esta parte, sino en la parte virgen del resguardo (Alba Marín 2018).

Había avionetas que fumigaban las montañas [selva virgen], y entonces [los animales] no encuentran los alimentos ya. Al no tener alimentos del monte, se van a la chagra a comerse la pupuña, el maíz. (...) Varios animales dejaron de encontrar su propia comida en el monte (Nataly Romero 2018).

Están también los pájaros que se han perdido, la perdiz, la churula, esos están perdidos, las pavas *cuyuyas* que tanto había por ahí. Esos todos se fueron, para los ríos que no hubo fumigación. La pava cuyuya es grandecita y tiene la porra blanquita y parte de las alas [*Pipile cumanensis*].

Y el pajuil *tukunuko* [*Nothocrax urumutum*] que le llamamos nosotros. Viene a parecerse más a una gallina. Es del color de una gallina medio coloretica, tiene la cara como amarillo verdoso. Ella más que todo mantiene en tierra andando como una gallina y en verano mantiene entre cuevas. Esa desapareció, ya no se encuentra, ya no puja. Ella es la más bullosa del [monte] alto, ella madruga y hace *mmm, mmm, mmm* (Ernesto Carijona 2022).

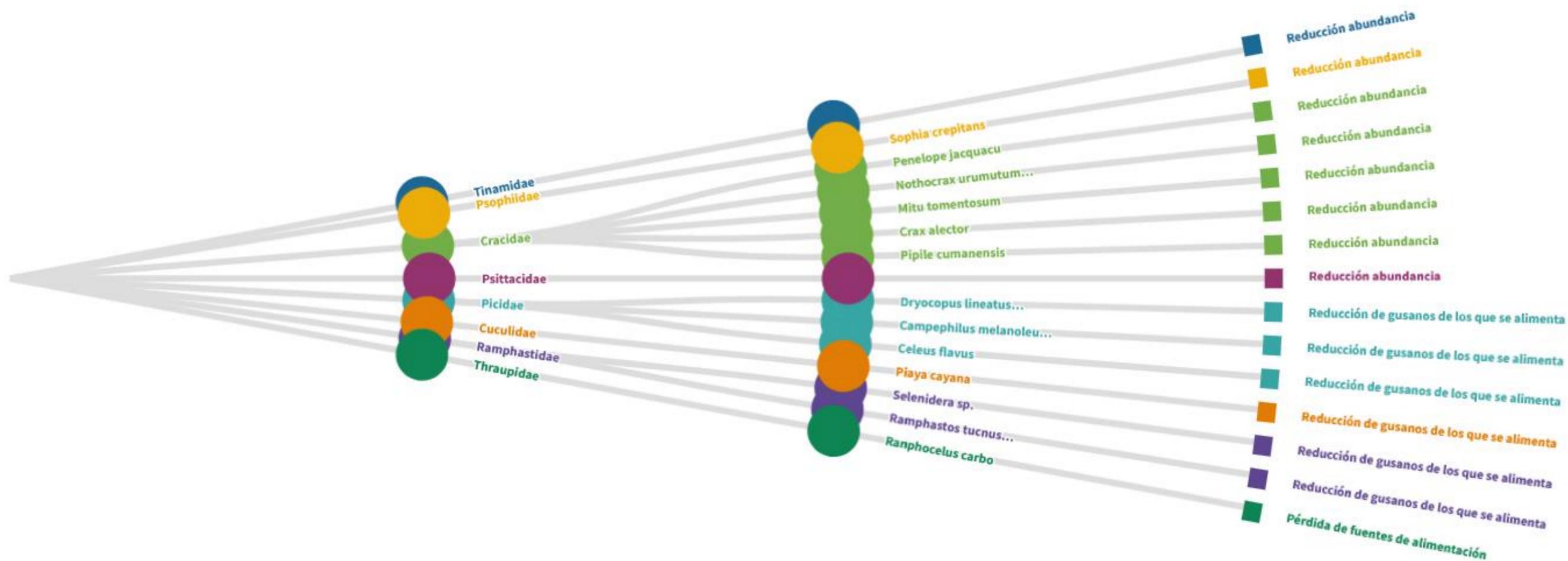
Figura 12. *Pava cucuyca* *Pipile cumanensis*. Ilustración: José María Gutiérrez de Alba.
Impresiones de un viaje a América 1870-1884. Banco de la República de Colombia.



Figura 13. Paujil tukunuko. *Nothocrax urumutum* Ilustración: Johann Baptist von Spix (1781–1826). Biodiversity Heritage Library,



Figura 14. Especies de aves afectadas, de acuerdo con las descripciones de la comunidad



En la relación entre los árboles y los animales, uno de los grupos que se destacan porque dan muestra de un profundo y detallado conocimiento de la selva, son los insectos, en especial los insectos comestibles *manakënë tənëmë*, que ofrecen señales detalladas de las relaciones entre plantas, otros animales y gente:

El que comemos nosotros más que todo es mojoy, ese tiene su nombre *ëkëjuri* es el grande [*Rynchophorus palmarum*] y *wirige* es mediano [*Rhinostomus barbirostris*]. Esos bichos se encuentran en palma tumbada, *Kumu ejï*, o sea palma de patabá. En *amana ejï*, en esa también entran ellos, que es la palma del corombolo [*Astrocaryum jauari* y *A. chambira*]. *Biyó* es el papá [adulto] de *Wirige* [larva]. Y de mojoy grande es *kunomuri*. Mojoyi sí hay todavía.

Hay épocas que nosotros comemos para el invierno, cuando está el patabá maduro. Uno come *ëjuruja* [Coleóptero] asado. Nosotros los Carijona, Nurys, cuando los papases de nosotros, cuando íbamos al monte para tener caldito uno sacaba mojoy. Y con ese caldo de mojoy mojábamos fariña, esa sí es comida de indio de verdad, de nosotros Carijona.

Ese mojoy grandote se llama *wanaina* [Coleóptero], ellos sacan hijos en una palma seca de patabá. Eso también se come. Es remedio para la tos, el papá de doña Edilma...

Con las cascaras de mojoy uno pesca sardinas en el baño. Y el acético de mojoy sirve para la tos. Cuando las fumigaciones uno ya no miraba como anteriormente... se secaban los palos.

En el muriche *wai* [*Mauritia flexuosa*] también hace uno hueco para mojoy y ahí entran los mojoy.

Cuando se enfermaba la niña de ellos el caldo de *wanaina* servía para la tos ferina.

Existe todavía. Ellos se vuelven cucarrón. [Los pájaros carpinteros] *Betu* [*Dryocopus lineatus* y *Campephilus melanoleucos*], *sekereteté* [*Celeus flavus*] se comen esos bichitos, rompen la palma.

En ese palo de *sakasaka*, se produce un mojoy que se llama *makaruchichi* [Coleoptero *Zophobas?*]. Cuando tumbamos la chagra se come. Si uno no se los come ellos quedan divinos y vuelan para el otro año.

Ese que es como chicharra mismo [Hemíptero] era para la droga, ellos ponen casita en un limpio y para la finadita Noelia la tos, él le cocinaba, él es de Caquetá.

De ese *Seri* [*Syntermes aculeosus*] también uno come, se encuentra en el monte *kokojo*, que es la arriera. De *kokojo* [*Atta cephalotes* y *A. laevigata*] también se hacía *muyika*.

Ese comemos, es demoradito, pero acá cerca ya no hay, esos se fueron lejos. Ellos se fueron para el monte firme. En rastrojo sacaban cría ellos pero no les gustaba, el oso palmero escarba la casita de ellos. Nosotros lo tostamos, lo cocinamos y fresco, uno les echa agua.

Los gusanos, *masamasarí* [*Arsenura armida*] es el gusano de *tururí* [*Brosimum utile*], el palo de ellos tiene leche. Pero se encuentra lejos... ese ya no lo hemos comido, uno no lo encuentra. Palos sí se encuentran, pero los bichos no.

Yacari [*Lusura chera*], ese gusanito de guamo [*Inga spp.*], ese sí se encuentra, se come cocinado, asado y tostado. A ellos se los come el cien patas el *kunejeje*. A ese se lo come el *chikare* es el grandecito, ese es comida de ese *yakari*.

Hay un gusano que se llama *woto* [Lepidóptera], está en el monte, hay otro que se llama *wanaturerü*.

El *woto* [Lepidóptera] en palo de siringa. Los pájaros, yátaro, chajoko he visto que ellos comen. Ese se tuesta. Salen las alitas de ellos, son mariposa.

Wanaturerü, en siringa, palo de madero. El *kakao* es el que se lo come, como gavilán mismo, se come a los gusanos el carpintero. Es Mariposa.

Jëikë [*Umbonia spinosa*] también, son de comer y de carnada, yo no sé para dónde se fueron. Se encontraba en el monte, hace casita en un palo como esos tabacos envueltos. Ellos ponen en tierra seca. Se lo comen los peces y los pajaritos. Casita de ellos es todo roto.

Sabenaye [Lepidoptera], ese es otro. Ese sí se prende en el palo de siringa. Ese gusanito sí pica, pero es de comer. Ellos sí tienen unos chuzos, uno los tuesta y ya la pluma se quema todo. Se vuelve mariposa. Existía, pero ese ya no pega tampoco. *Sebenaye* se vuelve mariposa, y a lo último ya sale y vuela. Yo creo que esos se acabaron con la fumigación. Antes de la fumigación sí existían esos bichos, y también la tumbada de monte ahuyentó a los animalitos. Es que inmenso lo que tumbaron los coqueros y como estaban al lado del monte, le cayó también al monte la fumigación (Ana María Benjumea 2021).

Sabenaye, de Siringa desde que hubo fumigación no prende, ni ese *yakari* [*L. chera*] había un tiempo en que ese prendía pero hartísimo en la guama, uno lo cogía, lo tostaba y lo comía, por allá lejos sí disque se prende donde no hay fumigación. Se comía tostado.

Ese prende en *chiwaya*, prende en ese palo, también se cocina y se tuesta. Tiempos que no, ahorita no hay nada. Cuando hubo fumigación mi mamá todavía no existía. Los palos sí están pero no ve que es que no prende. Lagartija se lo come.

Yakari, es del guamo, en un tiempo lo tenía limpiecito sin hoja, ahora ya no. Con ese se pesca también. Se cocina y se tuesta. Antes de fumigación se comía. A *Yakari*, *chiká*, *pipiri* se lo comé y el picaplátano, todos se lo comen.

Isuru del monte, porque *isuru* también es el camarón. [Está] en el rastrojo, *isuyuru*, es un rastrojo grande. Es que ya no hay nada. Se cocina y se tuesta Y el camarón de agua también. *chajoko* se lo come. El *isuru* de río queda rojo. Camarón de ese sí hay. Debajo de palo podrido así vive él pero entre el agua, la tarira se lo come y el cangrejo se lo come a él.

Masamasarí [*Arsenura armida*] que es de *tururí*. En el *tururí* del monte, la gente lo encuentra lejísimos donde no hay fumigación. Se lo come el *kakao* y el *chajoko* (Lilia Gómez 2021).

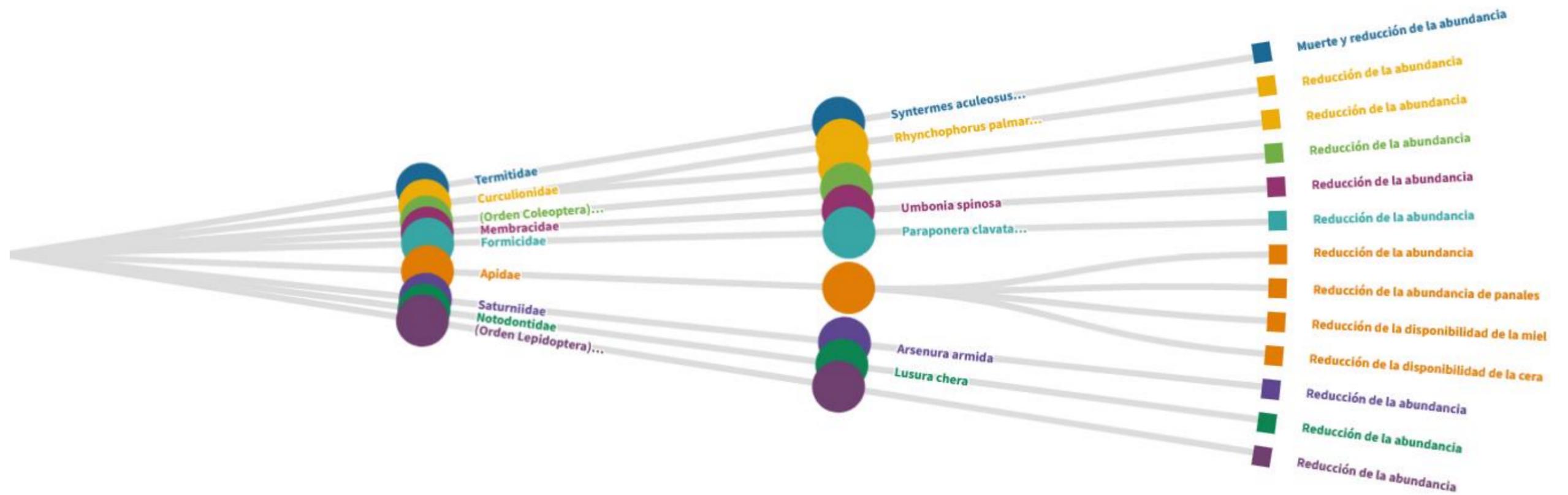
Masamasari y *sabenaye* no se consigue porque la palma a donde ellos llegaban se afectó con las fumigaciones. Las hormigas manivara totalmente muertas por el veneno. *Yanabe* [*Paraponera clavata*] es una avispa peligrosa ya no se consigue (Ernesto Carijona 2018).

Los gusanos, los animalitos de comer se perdieron, eso sí fue casi total. Por ejemplo, la manivara *Seri* [*Syntermes aculeosus*] ya ni se miraba, esos sí se perdieron. Digo yo que eso fue que se murieron, no se fueron, porque hoy en día que uno molesta en una casita para comer, y si sacan varias veces ellos se van yendo, pero entonces se mira para donde cogieron, porque ellos hacen un caminito y van reventando tierra. Pero en esos tiempos no se miraba el camino de para dónde se fueron. Ahora sí ya están apareciendo, pero cuánto hace que pasó la fumigación.

Entre esos está el cucarrón de mojoyoy que no se miraba, ahora sí. El rojo el grande ese ya se ve, y el pequeño también.

(...) Se perdieron los panales de la abejas [*melipona*], acá había de tres clases que les decimos *pata de morroco*, la *abeja de arawato* y la *abeja de matitikiri* que es la que llamamos la abeja del diablo, es una abejita negra. Se perdieron, ya no se ven... porque ese era el dulce de la familia, ellas no pican pero tienen una pelusa que da rasquiña (Ernesto Carijona 2022).

Figura 15. Especies de insectos afectados, de acuerdo con las descripciones de la comunidad



Fotos 18. Algunos insectos comestibles descritos por la comunidad
Carijona de Puerto Nare



Jëikë *Umbonia espinosa*. Foto:
Andreas kay
Consumo del adulto.



Èkèjuri *Rynchophorus palmarum*
Consumo de las larvas de
coleóptero.



Masamasari *Arsenura armida*.
Foto: Fotos J. Gerardo Alonso²³
Consumo de la pupa.



Masamasari *Arsenura armida*.
Foto: Anónimo²⁴
Consumo de la larva.



Woto *Lepidóptera*
Consumo de la larva.



Yacari *Lusura chera*
Consumo de la larva.

²³ Tomado de: <https://www.inecol.mx/inecol/index.php/es/ct-menu-item-25/ct-menu-item-27/17-ciencia-hoy/1158-las-cueclas-coloridas-hermosas-y-nutritivas>

²⁴ Tomado de: https://www.inaturalist.org/guide_taxa/1313221



Abejas sin agujón: pata de morroco.
Entrada a la colmena.



Abejas sin agujón pata de morroco. Foto:
Fernando Ruiz



Abejas sin agujón.
Consumo de la miel



Abejas sin agujón.
Consumo de los huevos.



Seri *Syntermes aculeosus*



kokoyo *Atta cephalotes*
Hembra desalada

La reducción de la presencia de los insectos comestibles ha sido señal de la transformación de la fertilidad del bosque y de los vínculos y relaciones múltiples entre las plantas y los animales. Los insectos por lo general están asociados en su nombre a la planta en la que se crían. Sin embargo, de acuerdo con los testimonios locales están las plantas, pero no los gusanos, “ya no preden”.

Así como hubo una transformación en la floración y la fructificación de los árboles, las larvas comestibles aparecen como otro fruto del monte del que se alimentan tanto los seres humanos como los otros animales, en muchos casos son instrumentos de pesca relacionados con el gusto específico de algunos peces. Los insectos constituyen también una marca del tiempo que aflora con el vuelo de los cucarrones, las polillas y las mariposas.

Cambios en las especies y afectación del conocimiento sobre la naturaleza

La reducción de la presencia de insectos comestibles implicó también la pérdida de la transmisión de un conocimiento detallado de la selva, de la lectura de las señas y los vínculos que los insectos representan entre distintos animales y los árboles. La relación con los insectos es entendida como parte de la identidad de la comida indígena, como lo indica Ana María Benjumea “esa sí es comida de indio de verdad, de nosotros Carijona”.

Mientras que los mayores hablantes de la lengua Karijona Ana María Benjumea, Lilia Gómez, Efigenia Romero y Nohora Narváez identifican entre 11 y 14 insectos de importancia para la alimentación, los árboles dónde se crían, su tiempo y su proceso de

metamorfosis, así como los animales que de ellos se alimentan y los relatos asociados, la siguiente generación no hablante de la lengua, que vivió su infancia en el tiempo de las aspersiones reconoce entre 5 y 7 insectos comestibles²⁵. De la mano de la afectación de la fuente de subsistencia que significa la reducción de la presencia de la especie y de la interacción y el vínculo entre la gente y los insectos, también es posible observar la afectación de la transmisión del conocimiento tradicional.

Entre los insectos se redujo la abundancia de los gusanos comestibles y empezaron a proliferar las polillas (*Eloria noyesi*, *Eloria sp.*) conocidas localmente como el *gringo* o *come coca*.

Fotos 19. El gringo o come coca *Eloria noyesi*. Foto: Luz Marina Silva



De esta manera, la gente interpreta y nombra el nuevo paisaje que fue transformado desde arriba por las fumigaciones, se trató de la imposición de un mundo ajeno, raro y estéril, sobre la abundancia de la selva.

En las zonas asperjadas con Glifosato, la tierra *Nono* se puso seca, fría e infértil, la riqueza de *Itu*: donde nacía el monte fue reemplazada por el pasto invasor, o por las hierbas venenosas; las frutas jugosas durante un tiempo se volvieron secas, duras y sin sabor; la cosechas bonitas de antes, empezaron a dar yucas paludas, frutos feos, con

²⁵ Entrevistas realizadas en 2021 con mujeres adultas: y jóvenes: Johana Silva, Yolby Vélez, Minelva Salgado, Natalí Romero, Martha Marín.

cascaras gruesas, “fenómenos extraños”, las hojas verdes y vivas de los árboles, se enrollaron, se quemaron, o se volvieron amarillas, los árboles, sus raíces y sus frutos se volvieron susceptibles a las plagas; las ranas cantoras y comestibles, fueron reemplazadas por aquellas con cachos, silenciosas y sin ninguna relación con la gente, los deliciosos insectos comestibles que además de alimento servían para pescar y eran consumidos también por aves, mamíferos, anfibios, reptiles y peces se fueron durante el tiempo de las fumigaciones, “dejaron de prender” y fueron reemplazados por las polillas.

Afectaciones sobre Itutari: la madre del monte - mundo

Los cambios del paisaje generaron transformaciones en la comprensión de la identidad misma de los poblados. “Este pueblo se llama Miraflores, porque cuando uno venía cerca en el avión se veían flores, eso se acabó con la fumigación” (Mercedes Marín 2019).

De manera profunda varios testimonios indican que la pérdida de fertilidad de la tierra y el mundo está relacionada con la huida de los dueños espirituales del monte.

"Cuando las primeras fumigaciones hubo tormenta, madre monte estaba brava" (Lilia Gómez 2019).

Los dueños del monte antes se escuchaban en la noche, antes se escuchaban esas bambas sonando de la montaña, antes se escuchaban duro. Los abuelos decían que esos eran los dueños de las montañas.

Hubo un tiempito que yo creo que esos animales se rebotaron feo.

Yo no sé, en ese tiempo yo creo que los bichos se pusieron bravos, los dueños de la tierra. Un cuñado mío, y en esos días despuesito de la fumigación, se fue de cacería y se encontró una señora de cacería de color negro con el cabello hasta por acá pero no se dejó mirar casi la cara. Pero lejos ahí por el lado donde pasamos, donde yo le dije doctora usted miró ejército. Eso fue para esos días, el marido de mi hermana Teresa. Sí él se iba a trabajar para esos lados y en el regreso.

La verdad es que increíble pero cierto, imagínese que para estos días mismos, que yo me fui para donde Mauricio el de Nare, para esos días despuesito de la fumigación, me dijo mi cuñado, para allá hay una finca abandonada y hay hartísimo aguacate, para el lado de Macayarí. Entonces nos fuimos, entonces comenzó como a lloviznar, entonces yo dije cojamos una lonjita para no llegar mojados y nos tapamos, y yo me quedé atrás y vi un niño, pero un niño pequeñito como un muñequito de esos que salen, y fue así cerquituca, y la nariz como con tapita y los ojos todos redonditos entonces yo miré allá, entonces yo le dije venga para acá. Y él me dijo: yo ya lo miré, me dijo tenga cuidado, y me fui yo por detrás y arranca a correr pero por un camino limpio.

Él me gritaba y yo que lo alcanzaba, yo lo miré que tenía como una batica con una cara rosadita. Y arranca un aguacero y me dijo vamos que esa es la Madre Monte.

Es que anteriormente se escuchaba, se escuchaban bambas, o se miraban rastros descalzos donde no pasaba la gente. Por allá por donde no andaba nadie. Se veían pasos descalzos, y ya no.

Se cree que de pronto que se haya ido la Madre Monte, porque no se escucha, antiguamente por las noches, un bambazo, por allá otro.

Antes la gente decía, está la cacería cerquita porque está el bicho por ahí, con el cafuche.

Donde estuvimos en esa laguna de Nare, eso había tantísimos loros, loros, loros palmeros de los grandes. Antes la gente decía que no se debía ir por ahí porque ahí estaba la Madre Monte, ahí estaba el papá de los loros. Mire hoy en día no se encuentra uno un loro de esos grandes. Entonces pasa a uno a creer que se fue.

Se fueron porque ya casi en ninguna laguna hay loros y es que nosotros no tumbamos por la laguna.

Hasta ahora están apareciendo las guacamayas, ya están apareciendo (Ernesto Carijona 2022).

La gente Carijona ha observado los efectos del glifosato, no como un solo impacto evidente sobre un único ámbito de su vida, sino como la suma de múltiples y variadas transformaciones en distintos ámbitos de relacionamiento con la naturaleza.

Estas transformaciones las observan a través de la lectura de una gran diversidad de señales que dan como resultado la transformación profunda del orden del mundo, del sentido vital y la fertilidad de la tierra *Nono* y el mundo habitado *Itu*, Estas transformaciones del orden del mundo Carijona se condensan en el disgusto, la huida y el silencio de los dueños espirituales del monte.

Desde la masacre de 1982 en la que murió el último payé, la gente Carijona manifiesta que empezó a existir dificultad para comunicarse con los dueños del monte, ya que el payé era el mediador entre la gente y los espíritus de la selva. Sin embargo, las aspersiones con glifosato profundizaron las fisuras en los vínculos entre la gente y la selva, debilitaron la fertilidad de *Itu*, al punto en el que el mismo monte empezaba a callar.

Por fortuna, cinco años después de la suspensión de las fumigaciones, la misma selva ha empezado a dar señales de restauración, aunque el colchón de pobre, la hierba venenosa y el “gringo” se mantienen, ya está regresando el jugo y el sabor a los frutos, los

manivara ya están volviendo a los caminos, algunos peces ya están “afilando” y regresando las guacamayas.

¿Hasta dónde es posible reparar el daño?

Conclusión

Etnoreparación: un aporte desde la perspectiva biocultural

La transformación del significado cultural de la coca: de comida milenaria indígena a veneno, en las dinámicas globales del mundo occidental, ha impuesto una ontología de la guerra. Es decir, ha impuesto una realidad que abarca distintas escalas: desde las dinámicas de la política internacional y las relaciones entre las naciones, pasando por la interrupción de los tiempos ecológicos, la transformación del paisaje y de las relaciones entre los seres en los territorios, hasta tocar las fibras sensibles del cuerpo, las células, las emociones y la identidad.

En este trabajo se han sentado las bases para concluir que el programa de erradicación de cultivos ilícitos constituye un proceso de *despojo tóxico*: simbólico y material de un mundo y un modo de vida (Hurtado y Vélez 2020; Camacho 2017; Ruíz Serna y Del Cairo 2016.).

Producto de las afectaciones en el territorio indígena del pueblo Carijona, mediante la Sentencia T080 de 2017, la Corte Constitucional ha ordenado al Estado Colombiano adelantar un proceso de *Etnoreparación* o *Reparación cultural*. El proceso de reparación implica reconocer las afectaciones en el pasado, reparar el daño, restaurar y garantizar los derechos a la salud, la seguridad alimentaria, el ambiente sano y la integridad cultural, en el último construir buen vivir o bienestar desde la perspectiva de cada comunidad. Por lo tanto, los caminos de la reparación son particulares para cada pueblo y están abiertos para su construcción.

Este capítulo ofrece consideraciones finales sobre las posibilidades de reparación, por lo tanto, amplía la comprensión de este concepto: con la comprensión de los daños y las posibilidades de construcción de bienestar a partir de los principios culturales de cada pueblo.

*El concepto de Etnoreparación*²⁶

El concepto de *Etnoreparación* ha sido abordado principalmente desde el ámbito jurídico. Desde el Derecho, la Etnoreparación (reparación cultural o reparación con enfoque diferencial) se concibe como la implementación de medidas razonables y proporcionales que mitiguen, corrijan o restauren el daño cultural ocasionado. De acuerdo con la definición de la Corte Constitucional, la etnoreparación surge del “diseño conjunto -de conformidad con los usos y costumbres de la comunidad y su derecho consuetudinario- de acciones y medidas que permitan el alivio espiritual de la

²⁶ Algunas de las reflexiones sobre *Etnoreparación* o *Reparación Cultural* presentes en este capítulo han sido incorporados al artículo Silva, N y Calle, L. 2022. Interpretar las “señas”. Una perspectiva intercultural de la etnoreparación para pueblos indígenas en Colombia. Artículo que actualmente está en evaluación por parte de *Mana: Estudios de Antropología Social*.

comunidad y que contribuyan a recuperar y conservar sus prácticas, costumbres y tradiciones”. La definición de estas medidas debe surgir de un proceso formal de Consulta Previa que implica “el establecimiento de un espacio de diálogo intercultural entre iguales; la identificación de las afectaciones y, la búsqueda consensuada de fórmulas y estrategias para prevenir, mitigar o compensar las afectaciones o daños causados” (Corte Constitucional T 080 2017). Esta definición envuelve no sólo el gran desafío de hacer posible el diálogo intercultural, sino también la posibilidad de consenso, acuerdo y diseño conjunto de medidas y decisiones que se han de aplicar a la realidad territorial de los pueblos (Rodríguez y Lam 2011).

En el ámbito jurídico, el daño cultural se deriva del daño moral entendido con la afectación de factores psicológicos, culturales y espirituales. Estos daños morales (de carácter inmaterial) pueden surgir de factores materiales como el daño al ambiente de carácter colectivo o el daño a la salud, en conexión con la vida. Ya que el daño moral es entendido en el ámbito jurídico como un perjuicio individual, la noción de daño cultural adquiere un carácter excepcional al tratarse de un perjuicio moral de carácter colectivo. Adicionalmente en el ámbito jurídico existen aún debates irresueltos sobre el daño moral en relación con su demostración y “los eventos en que debe indemnizarse, la manera como debe hacerse la reparación [restitución, indemnización, rehabilitación, satisfacción y garantías de no repetición] o la manera como se ha de probar” (Martínez 2019: 182; Amador *et al.* 2016; M’Causland 2008; Silva y Calle 2022).

Desde la antropología, para comprender este tipo de *daño* es necesario abordar el concepto de cultura. Aunque no existe un único concepto de cultura en las distintas escuelas de pensamiento, podemos entender que existe un acuerdo general que define la cultura como el principal sistema de adaptación del ser humano para habitar el mundo, y en este sentido, adquiere una dimensión vital. La cultura, está conformada por un sistema de significados, códigos, normas, prácticas, tecnologías y formas de valoración que se configuran de manera histórica y se aprenden en sociedad, que permiten a los colectivos humanos la vida. Este sistema de códigos es dinámico y no ocurre en abstracto, sino que surge en las relaciones de larga data entre el grupo y el mundo habitado; entre la gente y su territorio (Geertz 1990; Sahlins 2001; Amador *et al.* 2016). En ese sentido, el *daño cultural* puede entenderse como la afectación de los factores materiales e inmateriales que permitían a una colectividad vivir de acuerdo con su visión cultural.

Desde la justicia del Estado Colombiano, la reparación es la restitución de un orden tras la afectación causa-efecto de un hecho objetivo en este caso la afectación directa de la política de erradicación y del agente tóxico sobre la salud, la subsistencia, el ambiente y la continuidad cultural del pueblo indígena.

Pero, el ordenamiento jurídico de Colombia amplía su visión del derecho al reconocer el derecho consuetudinario: la *justicia indígena* (Art. 246 de la Constitución Política de Colombia). El principio de la *Ley de Origen* reivindicado como principio de Derecho de la mayoría de los pueblos indígenas de Colombia -con variantes culturales- se pregunta

no sólo por la relación causa-efecto del daño, en este caso de la política y el agente tóxico, sino por el origen mismo de las afectaciones, las causas profundas que llevaron a hacer de esta política una realidad.

La Ley Natural o la Ley de Origen, se basa en principios y vivencias de organización del pensamiento, el territorio y la sociedad. Hace referencia a la existencia de leyes de reciprocidad e intercambio que sustentan la vida y preceden a las normas humanas. La justicia no está conformada por normas fijas y abstractos, sino que se trata de principios que se pueden observar en el mejor funcionamiento y goce del mundo y la sociedad. Estos principios se observan en el equilibrio dinámico que promueve la reciprocidad en el relacionamiento de distintos seres. La transgresión de estos principios afecta el sistema vital que queda grabado en el territorio y la memoria (con conciencia y sentimientos). La memoria no es sólo recordar, es la posibilidad de acceder, a través del conocimiento compartido y las señales del mundo, a las leyes del tiempo que han quedado grabadas en el territorio y en la comunidad. Por lo tanto, la justicia indígena, aunque incluye la noción de castigo por la trasgresión de los principios de la comunidad, no tiene como fin punitivo, sino restaurativo. La reparación, desde el principio restaurativo de la justicia indígena es la posibilidad de corregir una trayectoria histórica que no conduce a la continuidad de una buena vida (Gómez Valencia y Pueblos Indígenas de Colombia 2015; Shaquiñan - Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sostenible 2012; Pinchao 2017; Jacanamijoi 2018. En ICANH 2017).

Despojo tóxico: comprensión de las afectaciones

Las afectaciones de la política de erradicación con Glifosato no constituyen un hecho aislado. El caso del pueblo Carijona muestra una larga historia de afectaciones que se construyen sobre huellas del pasado grabadas en el territorio y la gente. Se trata de una larga historia de transgresiones de derechos a partir de economías extractivas, que se encadenan hasta llegar a la política de erradicación con Glifosato.

Desde el relato mítico indígena, estas economías se pueden interpretar como boas que intentaron hacerse pasar por paujiles, se hicieron pasar por alimento, cuando en realidad eran veneno. Pero el caso de las afectaciones por la fumigación con Glifosato, la dinámica muestra una dirección inversa, es el resultado de convertir en veneno, lo que históricamente era alimento. Es la consecuencia de convertir el paujil en boa: la coca-la comida²⁷ - en veneno.

En esta trasgresión del *akirime* (bicho o espíritu) de la coca, se ha hecho realidad el relato mítico. El principio vital de la planta, como alimento, símbolo de la palabra con

²⁷ En nuestro país, la palabra *coca*, también se emplea ampliamente para nombrar los recipientes en los que se guardan o transportan los alimentos, entre las poblaciones rurales, se utilizaban con mayor frecuencia calabazos de totumas *Crescentia cujete* en ellos se disponían los alimentos que eran llevados a las zonas de trabajo o los caminos, y también las hojas de coca o el mambe. Ante la reducción paulatina del uso de los totumos artesanales, hoy la palabra coca se utiliza familiarmente para cualquier recipiente con comida.

sabiduría, fertilidad femenina, medio de comunicación y vínculo con la naturaleza, se ha transformado en causa de guerra, contaminación, enfermedad, muerte y daño a la naturaleza.

Siguiendo los relatos tradicionales, la restauración es posible cuando se descubre el engaño y se toman nuevos caminos, cuando se vuelve a la memoria inscrita en el territorio y se reestablecen los vínculos perdidos.

La gente Carijona ha seguido las "señas" de la naturaleza para identificar y comprender las afectaciones y lo han descrito como "una forma de vivir que fue interrumpida" por un agente tóxico.

En el sustento de la política de erradicación está la criminalización de la planta, del territorio y de la gente que lo habita (Ramírez 2001 y Lyons 2017, 2018, 2020). La transgresión del derecho a la Consulta previa afectó la confianza de la gente en el Estado y en sus instituciones, y la dignidad de sus derechos de ciudadanía. Afectó la relación entre la población indígena y el Estado.

En contra de los fines de la política, la erradicación no logró reducir a largo plazo la problemática de cultivos de coca en la región, sino que los desplazó hacia nuevas áreas de bosque y llevó a la invasión de tierras indígenas por parte de los cultivadores. Afectó el tejido social y las relaciones con distintos pobladores locales.

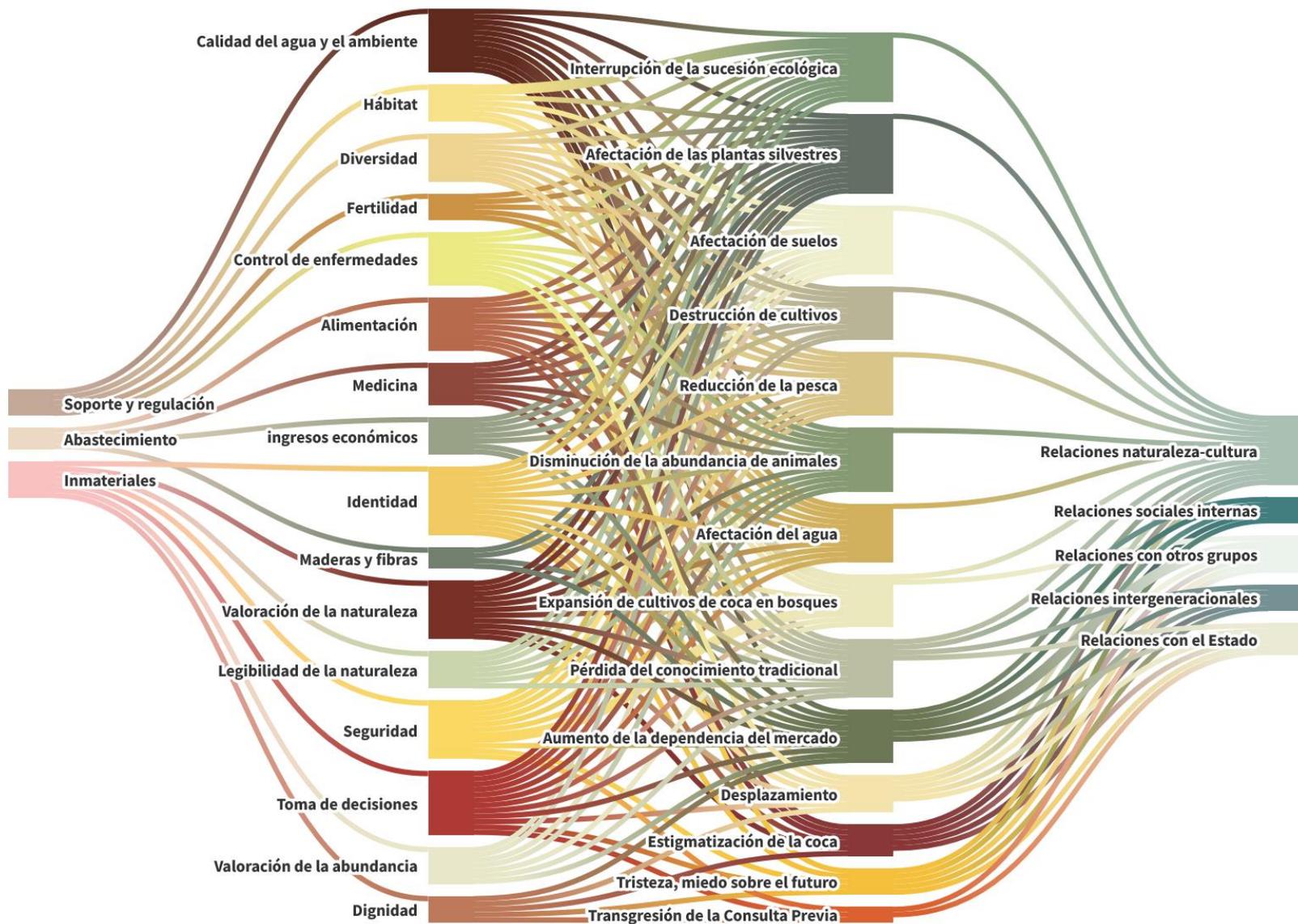
La fumigación afectó la salud, la calidad del agua, la calidad del suelo, los procesos naturales como la fertilidad, la polinización, los ciclos ecológicos de floración y fructificación, el hábitat, las relaciones entre las plantas y los animales, promovió la huida y la afectación de la diversidad de especies. Afectó los sistemas de soporte, regulación y los ciclos de la naturaleza.

La disposición de un agente tóxico sobre las áreas de uso incluyendo el río, las chagras y la selva, afectó la pesca y la *marisca* (caza), los cultivos de pancoger, las plantas medicinales, las golosinas, los frutos del bosque, las fibras. Lo que generó una mayor dependencia del mercado y los recursos monetarios. Las aspersiones afectaron las fuentes de abastecimiento y subsistencia de la gente.

La afectación de la dignidad como pueblo indígena, de la naturaleza y de las fuentes de subsistencia desmadejó el tejido y la organización social. Se produjo un "desplazamiento silencioso" y la necesidad de establecer una nueva vida en entornos distintos. Afectó las relaciones internas de la comunidad y las dinámicas intergeneracionales.

Se afectó el acople, la sincronicidad, entre los ciclos naturales y sociales. Por lo tanto, las afectaciones del vínculo gente-naturaleza por efecto del Glifosato se reflejan en las "señas" de distintos ámbitos y niveles de la realidad. El conocimiento del territorio no sólo le ha permitido a la población indígena distinguir de manera detallada un gran número de afectaciones, unas sutiles y otras evidentes, sino también condensar los resultados de sus efectos.

Figura 16. Afectaciones de las aspersiones aéreas con Glifosato y sus relaciones socioambientales



Algunas de las transformaciones sólo son perceptibles si se habita el mismo territorio durante varios años y se observan los cambios sutiles que se van acumulando en el curso del tiempo, otros son cambios drásticos en el paisaje, la sucesión ecológica, o las cosechas, que se reconocen si se tiene como referente el proceso natural que antecede a la afectación.

La habilidad indígena de reconocer las señas de la naturaleza no sólo se centra en la desagregación detallada de cada uno de los efectos del Glifosato, sino también en su capacidad de integrarlos. Así una multiplicidad de impactos se condensa en la afectación y el silenciamiento de *Itutari*: la Madre Monte. Lo que indica una transgresión profunda al sistema vital que vincula a la gente con el territorio: *Itu*.

En el mundo indígena la Madre Monte es una realidad que, aunque supera la concreción visual de una única entidad visible, se manifiesta en la materialidad de la naturaleza y de sus señas. Una ontología constituye el conjunto de premisas, relaciones y prácticas que “definen qué mundos y qué clase de seres existen o pueden existir” (Ruiz-Serna 2017; Descola 2003).

El cuerpo-árbol, el cuerpo-río, que une la materialidad humana con el territorio. Las “señas” de *Itu* son la relación entre el fenómeno observado y su comprensión por parte de un pueblo que ha establecido un vínculo afectivo y vital con su territorio, que además de un sustrato material, incorpora una “estructura de sentimientos, es decir, una instancia estructurada por y estructurante de un conjunto de percepciones, experiencias vividas y valores que son comunes a aquellos que comparten un lugar (...) es una instancia relacional (...) que posibilita la producción de sentidos que son encarnados (*embodied*) por quienes lo habitan” (Ruiz Serna 2017; Ingold 2002)²⁸

La integridad cuerpo-río, el cuerpo-río, en últimos el cuerpo-territorio, es también la forma de señalar que la afectación en un nivel del mundo puede producir afectaciones en otros niveles. Son la enfermedad de las manchas claras en la piel llamada “melancolía”, y también las manchas claras de pasto invasor en el territorio llamado “colchón de pobre”. Son la invasión de la vegetación “venenosa”, las ranas con cachos “silenciosas” y las polillas blancas llamadas localmente “gringos” o “come coca”.

Estas “señas” condensan una visión de mundo que refleja el conocimiento de realidad con una perspectiva afectiva, estética y política, una *cosmopolítica* (Stengers 2005; Stengers en Ruiz Serna 2017), son símbolos que reflejan al mismo tiempo el motor y el resultado de una problemática, y son expresión de una respuesta política frente las causas de la agresión territorial. Es la forma de identificar y simbolizar la invasión de un mundo ajeno sobre el mundo propio.

El programa de erradicación con Glifosato ha llevado a un despojo tóxico de las relaciones naturaleza – cultura en las que se sustenta un modo de vida, un mundo. ¿Cómo restituirlo? ¿cómo restaurarlo?

²⁸ Fuente: <https://www.redalyc.org/journal/1050/105052402005/html/#B62>

Un aporte desde la perspectiva biocultural consiste en reconocer que las afectaciones involucran distintos ámbitos, escalas y temporalidades. No afectan ámbitos separados, sino también y sobre todo sus relaciones. Las afectaciones no están de manera aislada en la salud, la sociedad, la economía o el ambiente, sino que ocurren también en sus vínculos, en la forma como los cambios en la naturaleza influyen en la sociedad, en la salud, la economía y se retroalimentan. Aunque las afectaciones se materializan en el territorio indígena, son el resultado de la interacción de varias escalas: global, nacional y local. Y aunque ocurrieron en un tiempo determinado, son resultado de procesos históricos de larga duración que interrumpen temporalidades culturales y desacoplan ciclos y vínculos socioambientales.

En su conjunto, la política de erradicación mediante aspersiones aéreas con Glifosato puede entenderse como un *despojo tóxico*, como un proceso de *acumulación por desposesión* (Harvey 2003). En este proceso se definen *territorios (mundos) de sacrificio* (Bauman 2011) en los que se da una enajenación de los medios de vida, la afectación de procesos naturales (soporte y regulación) y de la comprensión y valoración simbólica de la realidad, en función de la acumulación de capital de actores transnacionales. Esta enajenación se consolida a través de palimpsestos de la historia, en el que un nuevo proceso se construye sobre las huellas simbólicas y materiales de procesos anteriores.

Como lo argumentan Camacho (2017) y Perreault (2013) la acumulación por medio de la disposición de agentes tóxicos, no parte del acaparamiento directo “de la tierra, de los medios de producción o de la fuerza de trabajo, sino de la transformación y degradación de los procesos y relaciones biofísicas que afectan la productividad, la fertilidad de los suelos, la calidad del agua, la inocuidad alimentaria, la salud” (Camacho 2017: 126). Como resultado de este proceso hay un efecto económico indirecto de acumulación que, en el caso de las aspersiones aéreas con Glifosato, la llevan a cabo las industrias agroquímicas y en una medida significativa la economía ilegal de la coca. Este último mercado resulta beneficiado del control policivo de la producción. Esta forma de enajenación resulta novedosa, pues paradójicamente la erradicación con Glifosato aporta a la acumulación de capital de la economía ilegal que pretende erradicar (Ruiz 1995; Sandoval *et al.* 2009).

¿En qué medida, las aspersiones con Glifosato aportan a la economía ilegal de la coca?

A pesar del carácter ilegal de la cocaína, su mercado sigue las reglas de la oferta y la demanda, en el que el aumento de la oferta llevaría a una reducción del precio (Jaén y Dynner 2007; Sandoval *et al.* 2009). Como lo han señalado Ruiz (1995) y Sandoval *et al.* (2009: 201) la estructura del mercado de la cocaína se fundamenta en la inelasticidad de la demanda. Mientras que la oferta es elástica debido a que la marginalidad de los territorios donde se produce y el aporte de recursos a las poblaciones tienden a generar nuevos escenarios para su producción, la demanda por el contrario no cuenta con otros bienes que puedan reemplazarla. El carácter ilegal y adictivo hacen de la cocaína una droga “que no tiene sustitutos en el mercado. Los mayores consumidores están en países

de alto poder adquisitivo, quienes mantienen la demanda sin restricciones por los precios”. En este sentido la política de erradicación de cultivos ilícitos y otras medidas policivas, destruyen las plantas de coca, mientras mantienen y fortalecen la estructura de la economía ilegal. Debido a que la demanda es inelástica, al controlar la oferta aumentan el precio de la droga en el mercado (Ruiz 1995; Sandoval *et al.* 2009).

La erradicación también fortalece el estigma sobre la planta, los territorios y la gente. Mientras les resta valor a ellos, le aporta valor económico a la droga. Y el incremento del valor económico de la cocaína también fortalece la guerra de actores armados por controlar su economía, la gente y los territorios en donde se produce, así como su mercado.

El estigma y la ilegalidad de la coca han alimentado un mundo para la guerra, impuesto sobre otros mundos posibles. Los caminos de reparación requieren de espacios y tiempos para la emergencia y agencia de estos mundos posibles.

Aportes a los caminos abiertos de la etnoreparación

Debido a que las afectaciones surgen principalmente de la ruptura de los vínculos naturaleza-cultura del mundo indígena. La reparación desde una perspectiva biocultural ha de considerar como punto de partida la restauración del sentido simbólico de la coca como alimento, y reparar el vínculo humano establecido con esta especie vegetal. El cambio de la atribución simbólica sobre la planta generaría también transformaciones en las relaciones y las prácticas en las distintas escalas: globales, nacionales y locales. Permitiría dignificar territorios y los pueblos históricamente estigmatizados. La recuperación del significado cultural de la coca, contribuiría en la restauración cultural del mundo indígena y el sentido vital de una historia de 8000 años de domesticación y el uso cultural de la planta.

Si bien este podría constituir un punto de partida, el camino exige, por un lado, reconocer lo que no es posible reparar, y por otro, reconocer lo que se puede restaurar. De acuerdo con Marta Montaña (2019), en ocasiones los conflictos complejos no siempre tienen una solución o una posibilidad de reparación del daño, se debe reconocer lo irreparable de una guerra: vidas perdidas, desplazamiento sin camino de regreso, conocimientos olvidados, el tiempo de una generación... Si bien hay conflictos que no tienen solución, en lo que sí se puede avanzar es en el establecimiento de acuerdos presentes y futuros para construir una buena vida, restituir derechos y garantizar la no repetición.

El camino de construir alternativas de subsistencia, del cuidado de la salud, la restauración ecológica que contribuyan en la integridad cultural existe también importantes desafíos. Primero, la segmentación en la comprensión de las afectaciones; segundo, la adecuación de las medidas de reparación al contexto; y tercero, la comprensión del sentido de bienestar o buena vida.

Respecto al primer desafío, en los estudios de impacto dirigidos por distintas instituciones, dada su especialidad y competencia administrativa, se indagan, por un

lado, los impactos ambientales, y por otro lado, se analizan las afectaciones sociales y económicas. Adicionalmente las afectaciones culturales, leídas desde delegados de otros ámbitos no especializados en la materia, se entienden desde la desconexión entre lo simbólico y lo material.

En la experiencia de participar durante varios años en distintos procesos de Consulta Previa es preciso observar la tendencia de funcionarios institucionales de ver la cultura desde distintos imaginarios, ya sea como la alta cultura: relegándola al acceso a las artes o a la educación occidental; o entendiéndola desde el folclor y los estereotipos sobre la vida indígena. En ocasiones las afectaciones son inscritas sólo al ámbito económico y desde allí se pretende la compensación, negando su implicación cultural. Por ejemplo, en un proceso de Consulta Previa en el que se mencionó el daño en un cultivo, uno de los delegados aseguró que se trataba de una afectación netamente agronómico y económica, nada tenía que ver con lo cultural, de lo que procedía conocer el área y el posible valor de la cosecha para hacer el pago. En otras ocasiones el reconocimiento de derechos diferenciales pasa por los estereotipos del ser indígena. Entre los registros de distintos casos de Consulta Previa, al finalizar una reunión, un profesional se acercó a preguntar si las personas que habían puesto la tutela eran realmente indígenas, consideraba que los denunciantes no podían reclamar derechos diferenciales porque ya no eran indígenas, porque tenían celulares y computadores, se vestían y hablan español. Así la perspectiva de lo cultural como ámbito dinámico de integración de la vida sociales se niega.

El segundo desafío es la adecuación de las medidas al contexto. Los pueblos de la Amazonía han reclamado como medida de reparación por daños a la salud el derecho a tener hospitales de mayor especialidad en sus poblados. Llegar a un puesto de salud en la Amazonía puede significar horas de desplazamiento y altísimos costos de transporte. Con el agravante de que el nivel de atención es básico y si se requiere un examen especializado, o se trata de una urgencia grave, es necesario un nuevo desplazamiento por vía aérea hasta alguna ciudad, por lo tanto, no existe una atención en salud oportuna y de calidad. Este derecho se les ha negado sistemáticamente argumentando que no existe la densidad de población suficiente para centros de salud de mayor complejidad. Bajo esta perspectiva la Amazonia nunca tendrá hospitales, pues han tenido históricamente un patrón de asentamiento disperso, los límites de la fertilidad de los suelos hacen que una alta densificación de la población sea insostenible. El modo de vida disperso es el más adecuado para la región. De esta forma se ha impuesto un modelo de atención en salud desde el contexto Andino, con altas densidades de población. Bajo esta visión institucional, para acceder a un sistema de salud de calidad y cercano, los pobladores de la Amazonía deben irse de sus tierras hacia centros poblados o densificar su población. Las medidas de reparación han de garantizar los derechos fundamentales bajo la comprensión real de los contextos locales.

El tercer desafío hace referencia a la comprensión del bienestar o una buena vida desde la interculturalidad. Las medidas de reparación tienen como fin garantizar los derechos y el bienestar presente y futuro. Aunque el concepto ha evolucionado para sumar el

valor de la sostenibilidad ambiental, aún prima un concepto de bienestar (o calidad de vida) definido y medido principalmente en función de la posibilidad de suplir las necesidades básicas, entendidas como los factores asociados a la salud, la educación, el crecimiento económico, la productividad y el poder adquisitivo para acceder a distintos bienes y servicios. Vale mencionar que desde la década de 1960 distintas corrientes de pensamiento que dieron origen a la teoría de la dependencia y el surgimiento de conceptos como desarrollo propio, desarrollo local y etnodesarrollo han criticado la perspectiva global de bienestar por la prevalencia de la economía como criterio para su medición, la abstracción factores históricos, políticos y culturales en su definición, los vacíos en el análisis de las relaciones de dependencia, colonización y explotación entre pueblos como resultado del crecimiento económico basado en la tradición capitalista, así como las inequidades históricas y el deterioro ambiental (CEPAL 1995; Bonfil Batalla 1995; Escobar 2012). Como resultado, desde las últimas dos décadas en el ámbito internacional se ha fortalecido la perspectiva de bienestar y desarrollo humano desde un enfoque multidimensional (PNUD 2016) y la inclusión de la sostenibilidad ambiental y la reducción de la inequidad (*Informe Brundtland* 1987; Objetivos de Desarrollo del Milenio 2000; Objetivos de Desarrollo Sostenible 2015).

Aunque las visiones de bienestar institucionales y las visiones de bienestar de pueblos indígenas no son excluyentes, y las poblaciones locales reclaman tener acceso a la salud, educación, ambiente sano y la garantía de los medios económicos de vida, el camino de la productividad económica desde la perspectiva capitalista para alcanzarlos no resulta ser el único, ni el más adecuado.

Desde la ejecución de la política de erradicación, el glifosato es una sustancia para ser asperjada sobre los territorios objetivo para acabar con las plantaciones ilegales y la garantía de la seguridad nacional. Los efectos o impactos generados sobre un territorio se analizan en función de la afectación de las condiciones de la naturaleza para generar productividad desde la concepción económica moderna del capital. Por lo tanto, la reparación y construcción de alternativas para la subsistencia y el bienestar de los pueblos en la mayoría de los casos se propone como el desarrollo de proyectos productivos enfocados en un número limitado de bienes o servicios que involucran las nociones de trabajo desde esta perspectiva de la economía en la que lo no humano es objetivado.

Por su parte, para la gente Carijona el Glifosato es un agente que debilita a *Itu* y a los dueños espirituales del monte, debilita las relaciones de comunicación e intercambio entre la sociedad y la naturaleza. La subsistencia y el bienestar desde la perspectiva indígena no corresponde totalmente con la visión de la productividad y el trabajo moderno-capitalista (aunque la incorpora), sino con la red de intercambio, reciprocidad, compensación de esta “sociedad cósmica” que incluye lo humano y lo no humano.

Descola (1989, 2011) y Duchesne (2015) han analizado la distinción cultural en la comprensión de la subsistencia entre otros pueblos del Amazonas que comparten la visión sobre la existencia de los dueños espirituales de la naturaleza. Una visión que

escapa a la idea de la producción y la racionalidad del mundo occidental. “La mujer achuar no “produce” las plantas que cultiva, ella establece una relación personal con ellas, son sus crías adoptivas, les habla, las aconseja sobre los peligros de la vida, quiere llegarles al alma para ganar su cariño. Igual el hombre achuar negocia con los animales que va a cazar, los seduce con bonitas palabras, se alía a algunos de ellos como cuñado, para que le ayuden a atrapar a otros (...). [De acuerdo con Elizabeth Reichel] los cazadores de ciertos pueblos animistas incluso les ruegan a las potenciales presas que se dejen atrapar, y les aseguran que no se preocupen porque ellas sólo perderán el cuerpo, pero ellos devolverán sus almas a la familia del animal, que a su vez la ayudarán a reproducirse. Saber “producir” es más bien saber relacionarse, saber negociar con ciertas colectividades [humanas y no humanas]” (Duchesne 2015: 204). Es así como estas sociedades “dotan a las plantas y los animales de un principio espiritual propio y estiman que es posible entablar con estas entidades relaciones de persona-persona de amistad, hostilidad, seducción, alianza e intercambio” (Descola 2011: 88; Laura y Calle: 2022). La naturaleza y los seres no humanos que la habitan son también actores sociales, agentes que intervienen en la vida de las comunidades, son sujetos de bienestar y de justicia (Duchesne 2015).

Por lo tanto, desde las perspectivas locales, sus formas de vida y sus sistemas de gobierno, se construyen otras rutas para lograr lo que conocemos como bienestar, el *Buen Vivir, la Buena Vida, la Vida Dulce. La Cosmocracia, la Transversalidad panamazónica* son formas de gobierno que entienden la mejor manera de vivir a partir de la diversificación, el equilibrio dinámico, la reciprocidad y el intercambio entre los miembros de una comunidad humana, y entre ellos y los otros seres que habitan el territorio. Este intercambio promueve la continuidad y el goce de la vida en una sociedad que supera el ámbito exclusivamente humano (Van der Hammen 1991; Medina 2001; Perafán et al. 2000; Rappaport 2005; PNUD Proyecto Nasa 2005; Pueblo Sáliba 2005; Shaquiñan-MinAmbiente 2012; Pueblos indígenas Inga y Camëntšá 2014; Gómez Valencia y Pueblos Indígenas de Colombia 2015; Resguardo Indígena de Puerto Nare 2019; ICANH 2017; Tobar 2018, 2019; Silva y Calle 2022).

Por lo tanto, la construcción de caminos de reparación requiere seguir las “señas” de los propios pueblos para que sus mundos emerjan. La garantía del derecho a la salud, sin duda, requiere la calidad y oportunidad de la atención hospitalaria del Estado, pero la atención en salud también debe tener en consideración el cuerpo-árbol, el cuerpo-río, para comprender que la salud y la enfermedad no son un asunto exclusivo del individuo independiente del bienestar territorial, se trata de la construcción de un sistema de salud intercultural (Portela 2014, 2018; Sanabria y Quinto 2022). Sin duda es importante la propuesta de alternativas económicas, pero esas alternativas materiales deberían anclarse en los principios de diversificación, reciprocidad e intercambio, para que puedan tener cimiento en los significados y las prácticas de subsistencia de la cultura y así enraizar, criarse y mantenerse en el tiempo. Sin duda se requiere la restauración de las afectaciones ambientales, pero esa restauración debe partir del conocimiento, el sentimiento y la comprensión indígena de un territorio habitado por los dueños

espirituales del monte. Se trata de desplazar la comprensión del ambiente y la restauración desde la perspectiva eminentemente biológica hacia la lectura humana de la naturaleza y el restablecimiento de los vínculos de Itu: el mundo, el monte y la herencia (Osorio 2018: 277). Sin duda se requiere la garantía de la integridad cultural, el derecho a la Consulta Previa y la autonomía de las decisiones presentes y futuras, pero se trata de una cultura que se construye en el vínculo entre lo simbólico y lo material. Una cultura dinámica en el tiempo que recorre entreteje el territorio y la memoria para cultivar el espíritu de un pueblo.

Bibliografía

- Acción Cultural Popular. (1959 -1990). *El Campesino, semanario para la cultura del pueblo*. Bogotá: Depósito Biblioteca Luis Ángel Arango.
- Aguado, M. (2016). *Vivir bien en un planeta finito. Una mirada socio-ecológica al concepto de bienestar humano*. Tesis. Doctorado en Ecología. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid UAM.
- Amador, M., Caviedes, M., Rocha, J., Anzola, J. y Houghton, J. (2016). *Daño cultural. Análisis crítico jurídico-antropológico y recomendaciones al Estado colombiano para su caracterización, prevención y reparación*. Bogotá: Ensayos-ICANH.
- Anderson, E.N. Pearsall, D. Hunn, E. and Turner, N. (2011). *Ethnobiology*. U.S.: Wiley Blackwell.
- ANLA. Resolución 1214 de 2015.
- Balvanera, P; Brauman, K; Cord, A; Drakou, E; Geijzendorffer, I; Karp, D; Martín-López, B; Mwampamba, T; Schröter, (2022). Essential ecosystem service variables for monitoring progress towards sustainability, *Current Opinion in Environmental Sustainability*, Volume 54, 101152.
- Bauman, Z. (2011). *Daños colaterales: desigualdades sociales en la era global*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Berbés-Blázquez M., J.A. González, U. Pascual. (2016). Towards an ecosystem services approach that addresses social power relations. *Current Opinion in Environmental Sustainability* 19: 134–143.
- Berlin, B. (1992). *Ethnobiological classification: principles of categorization of plants and animals in traditional societies*.
- Bertalanfi, L. (1968). *Teoría General de Sistemas*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Biondich A., Joslin J. (2016). *Coca: The History and Medical Significance of an Ancient Andean Tradition*. Emergency Medicine International.
- Blackburn, TR (1971). Sensuous-intellectual complementarity in science. *Science*, 172: 1003 – 1007.
- Blasco, F., Monteiro, D., Carvalho, C., & Rantin, F. (2021). Acute toxicity and effects of the Roundup Transorb®, a glyphosate-based herbicide, on freshwater teleost matrinxã, *Brycon amazonicus*. *International Aquatic Research*, 13(1), 17-28.

- Blaser, M. (2019). “Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos medioambientales”. En Tobar, J (Ed.). *Diversidad epistémica y pensamiento crítico*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Bojarski, B; Witeska, M. (2020). Blood biomarkers of herbicide, insecticide, and fungicide toxicity to fish-a review. *Environmental Science and Pollution Research*. Jun;27(16):19236-19250
- Bonanse, R; Filippi, I; Wunderlin, D; Marino, D And M Amé. (2018). The Fate of Glyphosate and AMPA in a Freshwater Endorheic Basin: An Ecotoxicological Risk Assessment. *Toxics MDPI*. 6, 3. <https://doi.org/10.3390/toxics6010003>
- Bonfil Batalla, G. (1995). “Etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización”. En: Bonfil Batalla, G. *Obras escogidas de Guillermo Bonfil Batalla*. Tomo 2. México: INI/INAH/CIESAS/CNCA.
- Braz-Mota S, Sadauskas-Henrique H, Duarte RM, Val AL, Almeida-Val VM. (2015). Roundup exposure promotes gills and liver impairments, DNA damage and inhibition of brain cholinergic activity in the Amazon teleost fish *Colossoma macropomum*. *Chemosphere*. 2015 Sep;135:53-60.
- CAAAP-GWGIA. (2011). *Libro Azul Británico. Informes de Roger Casement y otras cartas sobre atrocidades en el Putumayo*. Lima: CAAAP-GWGIA.
- Cabieses, F. (2001). *Más sobre la coca*. Lima: Instituto Nacional de Medicina Tradicional INMETRA.
- Calle, H. (2018). El “Arca de Noe” de la Amazonía. *El Espectador* (14 de abril). Disponible: <https://www.sinchi.org.co/el-arca-de-noe-de-la-amazonia>.
- Camacho, J. (2017). Acumulación tóxica y despojo agroalimentario en La Mojana, Caribe colombiano. *Revista Colombiana de Antropología*, 53(1), 123-150.
- Campbell, J. (1949). *El héroe de las mil caras*. México: FCE.
- Campos, M. (2014). *Crustáceos decápodos de agua dulce de Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia Instituto de Ciencias Naturales.
- Caracol. (2017). Tranquilandia: así fue destruido el mayor laboratorio de cocaína que tuvo el Cartel de Medellín.
- Carevilla, A. (2005). Ritual de creación Carijona. En: *MINGA II Encuentro de Culturas y Saberes Indígenas*. Bogotá: IDCT.
- Casement, R. (1912). “The Putumayo Indians”. *The Contemporary Review*, N 561, pp. 317-328.
- Castaño, C. (2008). *Tradición Cultural Chiribiquete*. En: <http://www.rupestreweb.info/chiribiquete2.html>

- Castro Caycedo, G. (1978). *Perdido en el Amazonas*. Bogotá: Valencia Editores.
- Castro-Gómez, S. (1999). "Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la "invención del otro"". En: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Perspectivas Latinoamericanas. Edgardo Lander (comp.) Buenos Aires: CLACSO.
- CEPAL. (1995). *Etnodesarrollo de cara al siglo XXI*. CEPAL.
- Cieza de León, P. (1962 [1553]). *Crónica del Perú*. Madrid: Espasa.
- Cipolletti, M. (1988). El tráfico de curare en la cuenca amazónica (Siglos XVIII y XIX). *Anthropos*, 83(4/6), 527-540: <http://www.jstor.org/stable/40463383>
- CNE. Resolución 006 de 2015.
- Corte Constitucional de Colombia. Sentencia T-622 de 2016.
- Corte Constitucional. Sentencia T-080 de 2017. Expediente T-5.120.337
- Corte Suprema de Justicia. Sentencia S-436 de 2018.
- Costa-Neto, E. (2011). *Etnobiología y el proceso de empoderamiento de los pueblos tradicionales*. Feira de Santana: Universidade Estadual.
- Crevaux, J. (1881). *Caraiibe. Bulletin de la Société de géographie*. Paris: Biblioteca Nacional de Francia.
- Crévaux, J. (1883). *Voyages dans L'Amérique du sud*. Paris: Librairie Hachette.
- Crévaux, J., Sagt P., Adam L. (1968 [1882]). *Grammaires et vocabulaires Roucouyenne, Arrouagué, Piapoco et d'autres Langues de la région des Guayanes*. Maisonneuve et Cie., Paris: Kraus Reprint, Liechtenstein,
- Cuervo B. A. (1984). *Colección de documentos inéditos sobre la Geografía y la Historia de Colombia*. Bogotá: Imprenta de Vapor de Zalamea Hermanos.
- Dacks R., Ticktin T., Mawyer A., Caillon S., Claudet J., Fabre P., Jupiter S., McCarter J., Mejia M., Pascua P., Sterling E., and S. Wongbusarakum. (2019). Developing biocultural indicators for resource management. *Conservation Science and Practice* e38.
- Dane. (2005). *Censo Nacional de Población*. Bogotá: Dane.
- Dane. (2018). *Censo Nacional de Población*. Bogotá: Dane.
- Davis, W. (2018) *El río: exploraciones y descubrimientos en la selva amazónica*. Bogotá: Ministerio de Cultura.

- Davis, W. (2019). “Prefacio”. En: Henman, A. *Mama Coca*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Decreto 1188 de 1974.
- Decreto 1206 de 1973.
- Descola, P. (1989). *La Selva Culta*. Lima: Abya Yala.
- Descola, P. (2003). *Antropología de la naturaleza*. Lima: IFEA-Lluvia Editores.
- Descola, P. (2011). “Construyendo Naturalezas”. En *Naturaleza y Cultura*. Bogotá: Jardín Botánico de Bogotá.
- Descola, P. (2012). *Más allá de la naturaleza y la cultura*. Madrid: Amarrortu Editores.
- Díaz *et al.* (2015). The IPBES Conceptual Framework — connecting nature and people. *Current Opinion in Environmental Sustainability* *Current Opinion in Environmental Sustainability*, Volume 14, 2015, Pages 1-16,
- Díaz, J. (2019). *Karijona Womirĩ*. Tesis. Departamento de Lingüística. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Duchesne, J. (2015). *Caribe, Caribana: cosmografías literarias*. Bogotá: Ediciones Callejón.
- Duchesne, J. (2019). “La cosmopolítica como ampliación de la ecología”. En: Tobar, J. (Ed.). *Diversidad epistémica y pensamiento crítico*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Duke, J, Aulik, D; Plowman, T. (1975). “El valor alimenticio de la coca”. En Carter, W. E. (Ed.). *Ensayos científicos sobre la coca* (pp. 71–75). La Paz: Librería Editorial Juventud.
- Dupont, Y. L.; Strandberg, B.; Damgaard, C. (2018). Effects of herbicide and nitrogen fertilizer on non-target plant reproduction and indirect effects on pollination in *Tanacetum vulgare* (Asteraceae). *Agriculture, Ecosystems & Environment*, Volume 262. Pp. 76-82.
- El Espectador. (2019). Expresidente Santos: sería un error retomar la aspersión con glifosato. *El Espectador* Redacción Judicial, 7 de marzo. Disponible en: <https://www.elespectador.com/noticias/judicial/expresidente-santos-seria-un-error-retomar-la-aspersion-con-glifosato-articulo-843671>
- El Espectador. (2020). Tranquilandia: un laboratorio de la guerra. *El Espectador* 16 de abril.
- El Excélsior. (2019). Justicia india declara a los ríos Ganges y Yamuna 'seres vivos' con derechos. *El Excélsior*, marzo 21. Recuperado de: <https://bit.ly/3aSJ5YR>

- El País. (2017). Nueva Zelanda reconoce a un río como persona jurídica. *El País* marzo 16.
- El Tiempo. (2002). Las naves de Tranquilandia. *El Tiempo* 23 de abril.
- Escobar, A. (2012). *Más allá del Tercer Mundo: globalización y diferencia*. Bogotá: ICANH.
- Escobar, A. (2015). Territorios de diferencia: la ontología política de los "derechos al territorio". *Cuadernos de Antropología Social* (41), pp. 25-38.
- Eslava-Mocha, PR; Vargas-Pulido, AL; Leon-Pinzon, AL; Velasco-Santamaria, YM; Baldisserotto, B. (2019). Pathological Effects and Lethal Concentration of Two Nonionic, Tallowamine-Polyethoxylate Surfactants in White Cachama *Piaractus brachyomus*. *Water Air Soil Pollut* 230, 286.
- Fals Borda, O. (1994). *El problema de cómo investigar la realidad para transformarla por la praxis*. Bogotá: Tercer Mundo Editores.
- Fals Borda, O. (2002). *Historia doble de la Costa*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Banco de la República. El Áncora.
- Franco, R. (2002). *Los Carijonas de Chiribiquete*. Bogotá: Unión Europea – Fundación Puerto Rastrojo.
- Franco, R. (2012). *Cariba malo: episodios de resistencia de un pueblo indígena aislado del Amazonas*. Leticia: Universidad Nacional de Colombia.
- García Hoyos, J. (2007). *De la coca a la cocaína: una historia por contar*. Bogotá: Cepi.
- Gaviria, A. (2019). Intervención. Audiencia Pública 7 de marzo.
- Geertz, C. (1990 [1973]). *La Interpretación de las Culturas*. Nueva York: Gedisa.
- Gomes, M; Smedbol, E; Chalifour, A; Hénault-Ethier, L; Labrecque, M; Lepage L; Lucotte M and Juneau, P. (2014). Alteration of plant physiology by glyphosate and its by-product aminomethylphosphonic acid: an overview. *Journal of Experimental Botany*, Vol. 65, No. 17, pp. 4691–4703. Doi:10.1093/jxb/eru269.
- Gómez Valencia, H. y Pueblos Indígenas de Colombia. (2015). *Justicias indígenas de Colombia: reflexiones para un debate cultural, jurídico y político*. Pueblos Kogui, Arhuaco, Wiwa, Kankuamo, Nasa, Misak, Yanacona y Camëntšá. Bogotá: Consejo Superior de la Judicatura.
- Gómez, L., Vilarity, S. y Torres, D. (2022) Ecosystem Services as a Promising Paradigm to Protect Environmental Rights of Indigenous Peoples in Latin America: the Constitutional Court Landmark Decision to Protect Arroyo Bruno

- González Bernáldez, F. (2011). *Ecología y paisaje. Invitación a la ecología humana*. Madrid: Fundación Fernando González Bernáldez.
- Greenwood, D. (2000). De la observación a la investigación-acción participativa: una visión crítica de las prácticas antropológicas. *Revista de Antropología Social*, Cornell University. N 9: 27-49.
- Guber, R. (2011). *La etnografía: método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Guerrero, D. (2019). *The Grammar of Space in Karijona, a Cariban language from Northwest Amazonia*. Tesis de Maestría en Lingüística. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Gutiérrez de Alba, J. M. (1884). Pava cuyuya Pipile cumanensis. *Impresiones de un viaje a América 1870-1884*. Bogotá: Banco de la República de Colombia.
- Hamersly, M. y P. Atkinson. (1994). *Etnografía: Métodos de Investigación*. Barcelona: Paidós.
- Harvey, D. (2003). *The New Imperialism*. Oxford: Oxford University Press.
- Harvey, D. (2012). *Espacios de esperanza*. Madrid: Akal.
- Hemming, J. (2008) *Tree of Rivers: the Story of the Amazon*. Thames & Hudson.
- Henderson, A. M.; Gervais, J. A.; Luukinen, B.; Buhl, K.; Stone, D. (2010). *Glyphosate General Fact Sheet*; National Pesticide Information Center, Oregon State University Extension Services. <http://npic.orst.edu/factsheets/glyphogen.html>.
- Henman, A. (2019). *Mama Coca*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Hettler, B. y M. Plotkin. (2019). *Los Viajes Amazónicos de Richard Evans Schultes*. Bogotá: ACT – Banco de la República. Disponible en: <https://www.amazonteam.org/maps/schultes/es/>
- Himes, A y B, Muraca. (2018). Relational values: the key to pluralistic valuation of ecosystem services. *Current Opinion in Environmental Sustainability*. Volume 35, 1-7.
- Hurtado, D; Vélez-Torres, I. (2020). Toxic Dispossession: On the Social Impacts of the Aerial Use of Glyphosate by the Sugarcane Agroindustry in Colombia. *Critical Criminology*. 28. 10.1007/s10612-020-09531-3.

- IARC. (2015). Evaluation of Five Organophosphate Insecticides and Herbicides. *IARC Monographs*. Francia. <https://www.iarc.who.int/news-events/iarc-monographs-volume-112-evaluation-of-five-organophosphate-insecticides-and-herbicides/>
- ICANH. (2018). *Documento de análisis sobre el grado de afectación cultural y el diseño de fórmulas adecuadas de compensación. Pueblo Carijona Resguardo de Puerto Nare. Sentencia T-080 de 2017*. Bogotá: ICANH.
- ICANH. (2017). *Mapa Interactivo sobre Justicias Indígenas de Colombia*. Disponible en: https://www.icanh.gov.co/nuestra_entidad/grupos_investigacion/antropologia_social/contribucion_politicas_publicas_14121
- Incora, Resolución 022 de 2003.
- Ingold, T. (2002). *The perception of the environment: Essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge.
- Instituto Nacional de Salud INS. (2015). *Apreciaciones al informe emitido por la IARC y su potencial impacto en el uso del herbicida glifosato en Colombia*. Bogotá: INS.
- Isacson - Washington Office on Latin America. (2020). *The Costs of Restarting Aerial Coca Spraying in Colombia*. Washington: WOLA.
- Islas, G. (2013). *Determinación de glifosato y ácido aminometilfosfónico en suelos mediante HPLC con Derivatización pre-Columna*. Tesis para obtener el título de Maestría en Química. Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo México.
- Jaén, S.; Dyner, I. (2007). Comportamiento dinámico de los mercados de drogas ilícitas. *Revista dinámica de sistemas*, 3, 1:24 – 44.
- Kock-Grümberg, T. (1997). *Dos años entre los indios. Viajes por el noroeste brasileño 103/1905*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Lasso, C. A., E. Agudelo Córdoba, L. F. Jiménez-Segura, H. Ramírez-Gil, M. Morales-Betancourt, R. E. Ajiaco-Martínez, F. de Paula Gutiérrez, J. S. Usma Oviedo, S. E. Muñoz Torres y A. I. Sanabria Ochoa (Editores). (2011). *I. Catálogo de los recursos pesqueros continentales de Colombia. Serie Editorial Recursos Hidrobiológicos y Pesqueros Continentales de Colombia*. Bogotá: Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt (IAvH).
- Lévi-Strauss, J.C. (1964). *El pensamiento Salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lévi-Strauss, J.C. (1968). *Mitológicas I Lo crudo y lo cocido*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ley 30 de 1986.

Ley 43 de 1980.

Liu C. M., McLean P. A., Sookdeo C. C., Cannon F. C. (1991). Degradation of the herbicide glyphosate by members of the family *Rhizobiaceae*. *Applied and Environmental Microbiology* 57: 1799–1804.

Llanos, H. y Pineda, R. (1982). *Etnohistoria del Gran Caquetá*. Bogotá: FIAN.

Lyons, K. (2017). Guerra química en Colombia, ecologías de la evidencia y sentiactuar prácticas de justicia. *Universitas Humanística*, 84, 203-234.

Lyons, K. (2018). Chemical warfare in Colombia, evidentiary ecologies and sentiactuando practices of justice. *Social Studies of Science*, 48(3), 414–437.

Lyons, K. (2020). *Vital Decompositions: Soil Practitioners & Life Politics*. Durham; London: Duke University Press.

M'Causland, M. (2008). *Tipología y reparación del daño no patrimonial. Situación en Iberoamérica y en la jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, Facultad de Derecho, edition 1, volume 1, number 65.

MADS (2012). *Política Nacional para la gestión integral de la biodiversidad y sus servicios ecosistémicos*. Bogotá: MADS.

Maffi, L., and Woodley, E. (2010). *Biocultural Diversity Conservation*. London: Routledge.

Moher, D.; Shamseer, L.; Clarke, M.; Ghersi, D.; Liberati, L.; Petticrew, M.; Shekelle, P.; Stewart, L.; PRISMA-P Group. (2015). Preferred reporting items for systematic review and meta-analysis protocols (PRISMA-P) 2015 statement. *Systematic Reviews* 4:1.

Montaño, M. (2019). Intervención. *Coloquio Doctorado en Etnobiología y Estudios Bioculturales*. Popayán: Universidad del Cauca.

Martínez, N. (2019). Análisis de la presunción de daño moral que beneficia a ciertas víctimas indirectas en la jurisdicción contencioso administrativa colombiana. *Revista Derecho del Estado* No 42 Enero-Abril.

Mauss, M. (2009 [1924]). *Ensayo sobre el Don: forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires: Katz.

Max Neef, M. (2005). Foundations of Transdisciplinarity. *Ecological Economics* 53 5-6.

Medina, J. (2001). *Suma Qamaña. La comprensión indígena de la Buena Vida*. La Paz: GTZ.

- Ministerio del Interior. (2017). Base de datos sobre resguardos indígenas.
- Monteiro, DA; Kalinin, AL; Rantin, FT; McKenzie, DJ. (2001). *Use of complex physiological traits as ecotoxicological biomarkers in tropical freshwater fishes. Journal Of Experimental Zoology Part A-Ecological And Integrative Physiology*. Nov 335(9-10):745-760.
- Murra, J. (1975). *Formaciones económicas y políticas del Mundo Andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Naciones Unidas. (1961). Resolución III 1961: Acta final. *Convención Única sobre Estupefacientes*.
- Naciones Unidas. (1987). *Informe Brundtland*.
- Naciones Unidas. (2000). *Objetivos de Desarrollo del Milenio*.
- Naciones Unidas. (2015). *Objetivos de Desarrollo Sostenible*.
- Odum E. (1983). *Basic Ecology*. New York: CBS College Publishing.
- Odum, E. (1971). *Fundamentals of Ecology*. Philadelphia: Saunders Co.
- OIT. (1989). *Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales*.
- Oldham, J.; Massey, R.,Cryan P. (2002). *Aerial spraying in COLOMBIA: health and environmental effects*. The Institute for Science & Interdisciplinary Studies. Fact Sheet; 2002. 4 p.
- ONU. (1950). *Report of Commission of Enquiry on the Coca Leaf*. ONU.
- ONU. (2019). *Directrices internacionales sobre derechos humanos y política de drogas*. ONU.
- Osorio, C. (2018). *Etnografías Bioculturales*. Seminario Doctorado en Etnobiología y Estudios Bioculturales. Popayán; Universidad del Cauca.
- Osorio, C. (2019). *Representaciones y epistemes locales sobre la naturaleza en el Pacífico sur de Colombia*. Popayán; Universidad del Cauca.
- Palomo, I., C. Montes, B. Martín-López, J.A. González, M. García-Llorente, P. Alcorlo, M.R. García-Mora. (2014). Incorporating the social–ecological approach in protected areas in the Anthropocene. *Bioscience* 64: 181-191
- Páramo, G. (2003). “La lógica paraconsistente y el mito chamánico”. En James, A. J. y Jiménez A. (Eds.) *Chamanismo. El otro hombre, la otra selva, el otro mundo*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia ICANH.
- Paz y Miño, C. y López, A. (2011). *Glifosato: Genética, Salud y Ambiente*. Quito: IIB UDLA – SENESCYT. Pp. 17.

- Perafán, C., Azcárate, L., y Zea, H. (2000). *Sistemas jurídicos Tukano, chamí, guambiano y sikuani*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia –ICANH. Bogotá.
- Perreault, T. (2013). Dispossession by Accumulation? Mining, Water and the Nature of Enclosure on the Bolivian Altiplano. *Antipode* 45 (5): 10501069.
- Pineda Camacho, R. (2000). *Holocausto en el Amazonas: una historia social de la Casa Arana*. Bogotá: Planeta.
- Pineda Camacho, R. (2003) Julio César Arana y Sir Roger Casement. Destinos Cruzados: el caucho, un comercio infame. *Credencial Historia* 160. Banco de la República.
- Plowman, T. (1984) *The Ethnobotany of Coca (Erythroxylum spp., Erythroxylaceae)*. Repos. Inst. CEDRO.
- PNUD. (2005). *Proyecto Nasa*. PNUD.
- PNUD. (2016). *Progreso multidimensional: bienestar más allá del ingreso*. Nueva York: PNUD.
- Portela, H. (2014). Epistemes - otras: contribución potencial a la organización intercultural de la salud en Colombia. *Universidad y Salud*, 16(2), 246-263., http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0124-71072014000200012&lng=en&tlng=es.
- Portela H y Portela, S. (2018). *El arco, el cuerpo y la seña. Cosmovisiones de la salud en la cultura nasa*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Portela, H. (2018). *Culturas, Cosmovisiones y Naturalezas*. Seminario Doctorado en Etnobiología y Estudios Bioculturales. Popayán; Universidad del Cauca.
- Power, A. G. (2010). Ecosystem services and agriculture: trade-offs and synergies. *Philosophical Transactions of the Royal Society of London, Series B* 365, 2959–2971. doi:10.1098/rstb.2010.0143
- PRORADAM. (1979). *Proyecto Radargramétrico del Amazonas*. IGAC, Ministerio de Defensa y Centro Interamericano de Investigación, Colombia.
- Pueblo Sáliba-Ministerio del Interior. (2005). *Plan de Vida del Pueblo Sáliba*.
- Pueblos indígenas Inga y Camëntšá. (2014). *Plan de Vida*.
- Quinchiguango, A. B. (2012). *Impacto del glifosato sobre flora, fauna, propiedades químicas, físicas, mineralógicas y biológicas del suelo y su residualidad en bosque secundario en sucumbíos*. Ingeniería En Ciencias Agropecuarias y Ambientales. Universidad Técnica del Norte. Ibarra: UTN.

- Ramírez, F. (2014). Relato. *Memoria Histórica. San José del Guaviare*. Ministerio de Cultura. Disponible en: https://docs.google.com/document/d/1mhYdTeaE-PX_EgvZRT22H-znKafMbUjsxRQ6GfG_lg/edit?hgd=1
- Ramírez, M. C. (2001). *Entre el Estado y la guerrilla: identidad y ciudadanía en el movimiento de los campesinos cocaleros del Putumayo*. Bogotá: ICANH.
- Ramirez-Duarte, WF; Rondon-Barragan, IS; Eslava-Mocha, PR.. (2008). Acute toxicity and histopathological alterations of Roundup (R) herbicide on cachama blanca (*Piaractus brachypomus*). *Pesquisa veterinaria brasileira*. Pesq. Vet. Bras. 28(11):547-554, noviembre.
- Rappaport, Joanne. (2005). *Cumbe renaciente. Una historia etnográfica andina*. Bogotá: ICANH.
- República de Colombia. 1991. *Constitución Política de Colombia*.
- Resguardo Indígena de Puerto Nare. (2019). *Itu: conocimientos del pueblo Carijona sobre la naturaleza*. Bogotá: Resguardo Indígena de Puerto Nare – Ministerio de Cultura.
- Resguardo Indígena de Puerto Nare. (2020). *La gente Carijona y el camino hacia las historias*. Bogotá: Ministerio de Cultura Instituto Caro y Cuervo.
- Restrepo, D., Rodríguez, S., Zuleta, P., Sáenz, E., Calixto, I, Jara, A., Chavez, B., Sanchez, J., Auria, J. (2019). Erythroxyllum in *Focus: An Interdisciplinary Review of an Overlooked*. *Molecules* 24(20):3788. 2007.
- Reyes, A. (2016). Venta de indígenas en el Vaupés. En *Tierra y violencia en Colombia*. Disponible en. [VENTA DE INDÍGENAS EN EL VAUPÉS | Alejandro Reyes Posada \(wordpress.com\)](http://www.posada.com/venta-de-indigenas-en-el-vaupes/)
- Reyes, A. (2018). El fin de la esclavitud cauchera en el Amazonas. *El Espectador*, 30 de noviembre. Disponible en: [El fin de la esclavitud cauchera en el Vaupés | EL ESPECTADOR](http://www.espectador.com/fin-de-la-esclavitud-cauchera-en-el-vaupes/)
- Reyes, G. (2007). *Analogías y antagonismos en salud sexual y reproductiva entre población indígena Ticuna y los servicios de salud del municipio de Leticia*. Maestría en Estudios Amazónicos. Leticia: Universidad Nacional de Colombia.
- Robayo, C y Romero, L. (2017). Contexto sociocultural del pueblo Carijona. Presentación realizada el 18 de septiembre de 2017 en la Mesa Interinstitucional para dar cumplimiento a la Sentencia T 080 de 2017.
- Robayo, C. (1989). Lingüística y etnohistoria en el Amazonas. Indicios lingüísticos acerca de la tradición e historia de los Carijona. En: *Lingüística y Literatura* (Medellín). -- Vol. 10, No. 15 (Enero-Junio). Pp.131-139.

- Robayo, C. (1997). *Babel de nuevo erigida. El caso de la lengua Carijona*. En: Pachon, X; F. Correa, E. Benavides (Eds.). *Lenguas Amerindias. Condiciones Amerindias en Colombia* (pp. 541–585). Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.
- Rodríguez C. y Lam, Y. (2011). *Etnoreparaciones: la justicia étnica colectiva y la reparación a pueblos indígenas y comunidades afrodescendientes en Colombia*. Bogotá: Dejusticia. Ediciones Antropos Bogotá.
- Ruiz Serna, D. (2017). El territorio como víctima. Ontología política y las leyes de víctimas para comunidades indígenas y negras en Colombia. *ICANH Revista Colombiana de Antropología*, vol. 53, núm. 2, pp. 85-113, 2017.
- Ruíz, D; Del Cairo, C. (2016). «Los debates del giro ontológico en torno al naturalismo moderno», *Revista de Estudios Sociales* [En línea], 55 Disponible en: <http://journals.openedition.org/revestudsoc/9774>
- Ruiz, F (1995). *Informe Proceso de Consulta Previa: Resguardo Buenavista, Putumayo*. Bogotá. Ministerio del Interior.
- Ruiz, F. (2009). *Urkukuna – Los páramos*. Instituto de Estudios Ecuatorianos - IEE, Movimiento Indígena y Campesino de Cotopaxi, MICC. Imprimax. Quito: Ecuador.
- Russo, L; Buckley, Y; Hamilton, H; Kavanagh, M; Stout, J. (2020). Low concentrations of fertilizer and herbicide alter plant growth and interactions with flower-visiting insects. *Agriculture, ecosystems & environment*, 304, 107141.
- Sahlins, M. (2001). Dos o tres cosas que sé acerca del concepto de cultura. *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 37, enero-diciembre, 2001, pp. 290-327. Bogotá: ICANH.
- Salomon, K; Anadon, A; Brain, R; Cerdeira, A; Crossan, A; Marshall, J; Sanin, LH Smith, L. (2007). Comparative hazard assessment of the substances used for production and control of coca and poppy in Colombia. Chapter 6. In: Kennedy, I; Solomon, K; Gee, S; Crossan, A; Wang, S; Sanchez-Bayo, F. (Eds). (2007). *Rational Environmental Management of Agrochemicals: Risk Assessment, Monitoring, and Remedial Action ACS Symposium Series No 966*.
- Sanabria, O. (2018). *Estudios bioculturales*. Seminario Doctorado en Etnobiología y Estudios Bioculturales. Popayán; Universidad del Cauca.
- Sanabria, O y V. Quinto. (2022). Plantas sagradas del sistema médico tradicional de Tierradentro. Costa-Neto, Eraldo y Elis Santana da Silva (ed). *Ecologia Espiritual: integrando naturaleza, humanidades e espiritualidades*. Ponta Grossa: Atena.
- Sandoval, L. E., López, Ángela, & Cárdenas, C. (2009). Determinantes y características de la oferta de cocaína en Colombia (1989 – 2006). *Revista Facultad De*

Ciencias Económicas, 17(2), 199-208. Recuperado a partir de <https://revistas.unimilitar.edu.co/index.php/rfce/article/view/4447>

Santos, J. (2019) Intervención. Audiencia Pública 7 de Marzo.

Schindler, H. (2018). *Die Karihona. Eine Carib gruppe Nordwest-Amazoniens*. München: Herbert Utz Verlag

Schultes, R.E and Raffauf, R.F. (1990). *The Healing Forest*. Dioscorides Press. U.S.

Sentencia T 080 de 2017 de la Corte Constitucional.

Sentencias 236 de 2017 de la Corte Constitucional.

Shand, M. 2017. Armed Groups and Coca Crops in Colombia. *Internacional Crisis Group*

Shaquiñan-Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sostenible. (2012). *Agenda Ambiental en el territorio del Nudo de la Wuaka o de los Pastos para la permanencia de la vida y la cultura – Shaquilulo*. Convenio n° 054.

Silva, N y Calle, L. (2022). Interpretar las “señas”. Una perspectiva biocultural de la etnoreparación para pueblos indígenas en Colombia. Artículo que actualmente está en evaluación por parte de *Mana: Estudios de Antropología Social*.

Silva, N. (2012). *Jóvenes y oficios en la zona rural*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Silva, N. (2020). Adictos al Glifosato. *Las dos orillas*. Enero.

SINCHI - Peña-Venegas, C; Vanegas, G. (2010) *Dinámica de los suelos amazónicos: Procesos de degradación y alternativas para su recuperación*. Bogotá: SINCHI.

Sobral, A; Albuquerque, U (2016). *History of Ethnobiology*. 10.1007/978-3-319-28155-1_2.

Sotomayor, H. (1998). “Un Bosquejo de la Historia Epidemiológica de la Amazonía Colombiana”. En: *Amazonia Colombiana: Enfermedades y epidemias. Un estudio de bioantropología histórica*. Bogotá: Ministerio de Cultura.

Stengers, I. (2005). The Cosmopolitical Proposal. En Latour, B; Weibel, P. *Making Things Public*. Cambridge MA: MIT Press.

Steward, J. (1948). Handbook of South American Indians. Volume 3 The Tropical Forest Tribes .United States. *Interdepartmental Committee on Scientific and Cultural Cooperation*. <https://repository.si.edu/handle/10088/34955>

Steward, J. ed. (1959). *Handbook of South American Indians*. <https://repository.si.edu/handle/10088/34955>

- Temkin, B. y Tronco, J. (2006). Desarrollo humano, bienestar subjetivo y democracia. *Revista Mexicana de Sociología* Vol.68 no.4 México octubre-diciembre.
- Tobar, J (Ed.). (2019). *Diversidad epistémica y pensamiento crítico*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Tobar, J. (2018). *Visiones del Desarrollo*. Seminario Doctorado en Etnobiología y Estudios Bioculturales. Popayán; Universidad del Cauca.
- Tobón, M. (2020). Memoria y curación de la guerra. El baile Carijona de los Murui-Muinai. Una perspectiva Carijona. *Mundo Amazónico*, 11(1), 80-105. <https://doi.org/10.15446/ma.v11n1.83018>
- Toledo, V y Barrera, N. (2008). *La memoria biocultural: la importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*, Barcelona. Icaria editorial
- Toledo, V. (2002). Ethnoecology: a conceptual framework for the study of indigenous knowledge of nature. *Ethnobiology and biocultural diversity*, 511-522.
- Troyano, D. y Restrepo, D. (2018). *La industrialización de la hoja de Coca*. Open Society Foundations.
- UAESPNN. (2017). *Parque Nacional Natural Serranía del Chiribiquete*. Disponible en: <http://www.parquesnacionales.gov.co/portal/es/>
- UICN. (2006). *Indicadores de Conocimiento Tradicional de América Latina y el Caribe*. Quito: UICN. Disponible en: <http://www.fondoindigena.org/apc-aa-files/documentos/monitoreo/Fuentes/Internacionales/Otros%20documentos/FORO ONU LAC Indicadores CT.pdf>
- Ulloa, A. (2001). Transformaciones en las investigaciones antropológicas sobre naturaleza, ecología y medio ambiente. *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 37, enero-diciembre, pp. 188-232. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Ulloa, A. (2011). “Concepciones de la naturaleza en la antropología actual”. En *Naturaleza y Cultura*. Bogotá: Jardín Botánico de Bogotá.
- UNESCO, Moseley, C; Nicolas, A. (2022). *Atlas de las lenguas del mundo en peligro* (1.0) [Computer software]. Zenodo. <https://doi.org/10.5281/zenodo.6897188>
- Unesco. (2017). *Nomination of Chiribiquete National Park “The Maloca of the Jaguar”, for Inscription in the World Heritage*. Disponible en: <https://whc.unesco.org/en/list/1174>
- Unesco. (2018). *Chiribiquete National Park*. Disponible en: <https://whc.unesco.org/en/list/1174>

- Ungar, P. (ed.). (2015). *Hojas de ruta. Guías para el estudio socioecológico de la alta montaña en Colombia*. Bogotá: Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt.
- UNODC (2004 - 2021): *Informe de Monitoreo de Territorios Afectados por Cultivos Ilícitos en Colombia*. Bogotá: UNODC.
- Uprimy, R. (2003). *Drogas, Derecho y Democracia*. Mama Coca.
- Uprimy, R. (2019). *Derechos Humanos y Política frente a las Drogas*. Bogotá: Dejusticia. <https://www.dejusticia.org/column/derechos-humanos-y-politica-frente-a-las-drogas/>
- Urbina, F. (1992). *Las hojas del poder: relatos sobre la coca entre los uitotos y muinanes de la Amazonia colombiana*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Urbina, F. (2013). Arte rupestre amazónico. *Credencial Historia* 307. Bogotá: Banco de la República. Disponible en: Fuente: <http://www.banrepcultural.org/biblioteca-virtual/credencial-historia/numero-307/arte-rupestre-amazonico>.
- Van der Hammen, M. C. (1991). *El Manejo del mundo: naturaleza y sociedad entre los Yukuna de la Amazonia colombiana*. Bogotá: Tropenbos Colombia.
- Vera, M. (2011). *Impacto del glifosato y algunos de sus formulados comerciales sobre el perifiton de agua dulce*. Facultad de Ciencias Exactas y Naturales. Universidad de Buenos Aires.
- Vila, M. (1971). *La carta del 18 de julio de 1500 de Américo Vespucio*. Boletín Histórico. 28: 5 – 50.
- Viveiros de Castro, E. (2003). “Perspectivismo y Multinaturalismo en América Indígena”. En: Chaparro, A y Schimacher, C. *Racionalidad y discurso mítico*. Bogotá: Universidad del Rosario – ICANH. Pp. 191-243.
- Von Spix, J. (1781–1826). Paujil tukunuko. Nothocrax urumutum. *Biodiversity Heritage Library*.
- Yamada, T. and de Camargo e Castro, P. R. (2007). *Efeitos do glifosato nas plantas: implicações fisiológicas e agrônômicas*. IPNI.
- Zárate Botía, C. (2001). *Extracción de quina: la configuración del espacio andino - amazónico de fines del siglo XIX*. Leticia: Universidad Nacional de Colombia.