

Hacer memoria para recuperar el ser kamëntšá:

RASPACHINES VÍCTIMAS Y LECCIONES
DE LA MADRE TIERRA PARA PERVIVIR





Hacer memoria para recuperar el ser kamëntšá:

raspachines víctimas y lecciones de la madre tierra para pervivir

Una iniciativa del:

Grupo de Memoria Kamëntšá

Integrantes del Grupo de Memoria Kamëntšá:

William Caicedo Jamioy

Victor Andrés Chasoy

Mamá Clementina Chicunque Chindoy

Wbeimar Arturo Jacanamejoy Chicunque

Judy Jaqueline Jacanamejoy Chicunque

Taita Arturo Jacanamejoy Mavisoy

Jacinta del Rosario Jamioy

Aida Yuleni Juagibioy

Laura Guzmán Peñuela

Judy Jaqueline Jacanamejoy Chicunque

Tania Helena Gómez Alarcón

Enfoque diferencial étnico (2020)

CENTRO NACIONAL DE MEMORIA HISTÓRICA

Rubén Darío Acevedo Carmona

Director general

Alex Alberto Moreno

Director técnico para la Construcción de la Memoria Histórica

Edinso Culma Vargas

Coordinador de la Estrategia de Apoyo a Iniciativas de Memoria Histórica

ESTRATEGIA DE APOYO A INICIATIVAS DE MEMORIA HISTÓRICA

Bibiana Rosero Peraza

Líder de la Estrategia de Comunicaciones

Cristina Valdés Lezaca

Corrección de estilo

Viviana Hernández Orjuela

Diseño y diagramación

Kevin Nieto Vallejo

Ilustraciones

Julio Cortés para el CNMH

Georreferenciación

Impreso en la Imprenta Nacional de Colombia

© Centro Nacional de Memoria Histórica

Carrera 7 # 27-18 piso 24

PBX: (571) 7965060

comunicaciones@cnmh.gov.co

www.centrodememoriahistorica.gov.co

Bogotá D. C., Colombia

Impreso en Colombia.

Printed in Colombia

ISBN digital: 978-958-5500-93-8

ISBN impreso: 978-958-5500-92-1

Primera edición: abril de 2022

Número de páginas: 128

Formato: 20 x 25 cm

Esta publicación es el resultado del apoyo a una de las Iniciativas de Memoria Histórica (IMH) priorizadas por el Centro Nacional de Memoria Histórica CNMH, realizada con el acompañamiento del equipo de apoyo a IMH y los enfoques diferenciales étnico y de género durante 2020. Los contenidos presentados son responsabilidad de la comunidad participante y no necesariamente reflejan las opiniones del CNMH.

Catalogación en la publicación – Biblioteca Nacional de Colombia

Hacer memoria para recuperar el ser kamëntšá : raspachines víctimas y lecciones de la madre tierra para pervivir / una iniciativa de memoria histórica de Grupo de Memoria Histórica Kamëntšá ; ilustraciones, Kevin Nieto Vallejo. -- [Colombia] : CNMH, 2022.

p.

Contiene bibliografía y referencias bibliográficas. -- Idioma: en español y camsá (lengua indígena).

1. Indígenas víctimas del conflicto armado - Valle de Sibundoy (Put.) 2. Kamsás - Condiciones socioeconómicas 3. Cocaína - Aspectos socioeconómicos - Valle de Sibundoy (Put.) 4. Jóvenes indígenas - Condiciones socioeconómicas - Valle de Sibundoy (Put.) 5. Kamsás - Vida social y costumbres 6. Kamsás - Alimentos I. Nieto Vallejo, Kevin, ilustrador, il. II. Grupo de Memoria Histórica Kamëntšá

CDD: 303.6089989 ed. 23

CO-BoBN- a1089680

**Hacer
memoria
para recuperar
el ser kamëntšá:**

RASPACHINES VÍCTIMAS Y LECCIONES
DE LA MADRE TIERRA PARA PERVIVIR

Una iniciativa de memoria histórica de
GRUPO DE MEMORIA HISTÓRICA KAMĚNTŠÁ

Contenido

| | |
|---|-----------|
| Resumen | 14 |
| Contexto | 16 |
| Alto Putumayo | 18 |
| Medio y Bajo Putumayo | 20 |
| Los raspachines | 23 |
| <i>Raspachines kamëntšá y sus familias, víctimas del conflicto</i> | 25 |
| Parte 1: Tmojubtsachnëng ndoñ tšabe soyëng tsbuanach tabnayëng | 27 |
| <i>Experiencias de victimización de los raspachines kamëntšá y sus familias</i> | |
| Capítulo 1: Tsbuanach tamnayá | 29 |
| <i>Raspachines</i> | |
| Ndayek Kem soyiñ mnetsenangmën | 32 |
| <i>Causas de la vinculación con la economía de la coca</i> | |
| Tsbatsana mamá chentšán tmojetsejuaná | 34 |
| <i>Experiencias del despojo de la tierra</i> | |
| Mok nye batsa juakanam | 39 |
| <i>Costo de vida</i> | |
| Tabnayëng tsbuanach | 41 |
| <i>Consecuencias de la vinculación con la economía de la coca</i> | |
| Ndoñ jobenayan tsatsmënan yebnentsni pamillangaftak | 42 |
| <i>Ruptura de lazos familiares y comunitarios</i> | |

| | |
|---|----|
| Tsatenotbowanyayán <i>Estar en riesgo</i> | 44 |
| Centavo nye bejay tsobeman <i>Sin embargo, se gasta más plata</i> | 46 |
| Sënján tsbuanach tabnayok <i>Experiencias en el cocal</i> | 48 |
| Bëng Kamëntšá wabainëng fsëndonguá jenangmian vid jonguanguan <i>Nosotros los kamëntšá buscamos una forma de trabajar</i> | 48 |
| Centavo nye bejay tsobeman <i>La plata se hace agua</i> | 50 |
| Tšabá jubtsachnënguam bobontsëng- biam ndoñ chamuetsepadesengam bëng tbojubsiyentšabuachka <i>Oportunidades para los jóvenes, no sufrir lo que a uno le ha tocado</i> | 51 |
| Ngemenan <i>Pasar por encima de los muertos como si fueran cualquier cosa</i> | 54 |
| Jan shembasaká y nÿetska soy jontšabuach jaman <i>Uno se va como mujer y se arriesga a todo</i> | 55 |
| Capítulo 2: Tmojtseitëm y vid tojtsashbé <i>Jóvenes desaparecidos y asesinados</i> | 57 |
| Va ndoñ tšabe soyëng tojubtsochnëng va vid tojubtsashbe pamillang tmojubtsošachn kem soyëngam <i>Consecuencias familiares y comunitarias del asesinato y la desaparición de jóvenes kamëntšá</i> | 59 |
| Tmojanobuambay tmojontsa janotician <i>Denuncia y búsqueda de información</i> | 61 |
| Tsejuabnayan ainá obaná bejtsemn, kabá mondobatman nderad nanjabatashjang <i>Constante zozobra, pero aún guardan la esperanza</i> | 63 |

| | |
|---|----|
| Tsenabojuabnayan tsakëng <i>Ruptura de lazos familiares y comunitarios</i> | 64 |
| Ngmenan inye sokanëng jonyenan <i>Causatados y otras enfermedades de pena</i> | 65 |
| Monjabuainá tojetsoban y ndoñ tsonyénán <i>Relatos de muerte y desaparición</i> | 67 |
| Shatjotsman sentsobuetš atšbe waquiñat <i>En el bajo Putumayo perdí a mis dos hijos</i> | 67 |
| Cha tonjá ainá y obaná tonjabatashjango <i>Él se fue de niño y regresó joven, pero muerto</i> | 68 |
| Cha kacá vid totsobomñ matëntabatashjango <i>Si él estuviera vivo ya hubiera venido</i> | 70 |
| Chentšan atšbe mamá šoká entsemn ngmenanak <i>Desde allí mi mamá se enfermó de tristeza</i> | 71 |
| Chan tšabe bobonts tšabá mandbobná <i>Él era un joven muy formal</i> | 72 |
| Parte 2: Tayenam kabëng wabainëng bëngbe uaman luariñ jisomñam <i>Recuperar el ser kamëntšá para pervivir en el sagrado lugar de origen</i> | 74 |
| Juinynanam bëngbe luarentš <i>Principios del pueblo Kamëntšá</i> | 76 |
| Uaman Luar <i>Nuestro territorio sagrado</i> | 79 |
| Capítulo 3: Bëngbe Tsbatsana mamá <i>Nuestra madre tierra</i> | 82 |
| Fshants <i>Tierra</i> | 83 |
| Shinyak <i>Fogón o tulpa</i> | 85 |
| Enabuatambayëng <i>La cuadrilla</i> | 88 |

| | |
|---|-----|
| Enabuatambayëng Shinye <i>La cuadrilla Sol</i> | 89 |
| Mengay <i>Minga</i> | 91 |
| Jajañ <i>Chagra</i> | 92 |
| Jajasanëng <i>Alimento</i> | 95 |
| Capítulo 4: Kem soyëng tsajabotam <i>Recetario</i> | 98 |
| Juashkon <i>La luna</i> | 101 |
| Juashkonëbuertanam <i>Fases lunares</i> | 102 |
| Kats̄bet <i>Luna llena</i> | 102 |
| Jabuainam jajañ tsinyena <i>Consejos para cuidar el jajañ</i> | 106 |
| Shembasá, fshants, shnán <i>Mujer, tierra y medicina</i> | 107 |
| Tšabá Onán Shnán <i>Remedios caceros con plantas medicinales</i> | 111 |
| Tšabe shakuan <i>Planta de hierbabuena</i> | 111 |
| Tšabe shakuan <i>La menta</i> | 111 |
| Juashbojuam <i>Ortiga</i> | 112 |
| Uabsbiá <i>Manzanilla</i> | 113 |
| Jacochtotonam <i>Toronjil</i> | 113 |
| Lombrecëngam <i>Paico</i> | 113 |

| | |
|--|------------|
| Josnayam <i>Eucalipto</i> | 113 |
| Jetsboesenam <i>Saúco</i> | 114 |
| Tšaba chaotsonguetšem <i>Limoncillo</i> | 114 |
| Juabuan kem shacuan uabainan limoncillo, chentšán batšá bonyayñ shëcuatš jashbuajuan <i>Preparación de baño medicinal</i> | 115 |
| Jantšëtjian, chentšán jabuatëban, chor jenajuaban aceite mineral <i>Preparación de esencia medicinal</i> | 116 |
| Sboachán <i>Maíz, el fruto de la vida y esperanza</i> | 117 |
| Arepuelas de choclo | 118 |
| Wabsmakn tšematš-tšëmbek <i>Sopa de choclo con frijol</i> | 119 |
| Meškenan chëmbalbek <i>Colada de tomate de árbol</i> | 120 |
| Meškenan mashakbek <i>Colada de lulo</i> | 121 |
| Referencias | 124 |

Ainanokán tacheguayam nyetska
mamajemëng, taitang, boyabasetemëng,
shembasetemëng, bobontsëng, atatsanëng,
tšabe juabnak škojtsëjabuach basoyëng
jubtsabeman más chkoy pamillang
chametsetatšëmbuam inye pamillang
Kamëntšá wabainëng. Mochtsabiamnay
bëngbe ainanokán jubtsinÿnanam tšabe soyëng,
tšabe juabnak y chka chawetsantšebfjón bëngbe
puebl kamëntšá bejay nguentsian buashinÿinyanán.

Gracias de corazón a las mamitas,
taitas, niños, niñas, jóvenes y líderes
que compartieron su conocimiento,
sabiduría y sentimiento para hacer
memoria y reconstruir el ser kamëntšá.

Seguiremos escribiendo en el
corazón para dejar huellas de amor
en la tierra y para que florezca
nuestro pueblo Kamëntšá en
la laguna del colibrí dorado.





Resumen

Las sucesivas colonizaciones y el establecimiento de economías agroindustriales en el Valle de Sibundoy o *Tabanok*, territorio kamëntšá, han afectado profundamente a este pueblo indígena. El mayor daño ha sido el despojo de sus tierras ancestrales en el curso de por lo menos dos siglos. En el caso de los kamëntšá, un efecto de la expoliación ha sido la sujeción de muchos de sus jóvenes a formas de trabajo pauperizadas y al consumo de bienes y servicios impuestos desde las urbes. Así, terminan expulsados de su territorio de origen, vinculados con la economía de la coca y, en medio de ella, algunos son víctimas de terribles destinos como la muerte o la desaparición. Aunque en el Valle de Sibundoy no se da la coca, su ubicación geográfica permite el fácil acceso a diferentes zonas de cultivo.

[14]

En 2019, el Grupo de Memoria Histórica Kamëntšá contactó al CNMH y le solicitó adelantar una acción de memoria histórica sobre la afectación más recurrente y menos conocida de su pueblo en el marco del conflicto armado: la vinculación de muchos de sus jóvenes con la economía de la coca y las violencias física y moral de las que han sido víctimas al involucrarse con dicho cultivo de uso ilícito. El presente texto es resultado del acompañamiento a dicha iniciativa de memoria histórica, en cuyo desarrollo se relatan y reconocen algunas experiencias de victimización de los jóvenes *raspachines* y de sus familias, al tiempo que se esbozan derroteros para el restablecimiento de su tejido social.

La primera parte del libro se refiere a las motivaciones y falsas expectativas que usualmente conducen a los jóvenes indígenas hacia los campos cocaleros y las consecuencias que dicha actividad económica ha tenido en sus vidas, las de sus familias y la de toda la comunidad. La segunda parte del documento aborda aspectos "propios" de la vida indígena, como la medicina casera, la alimentación, la lengua, el vestido, la organización social, así como los modos de relacionarse con la tierra y sus seres; todos ellos caídos en desuso y en riesgo de desaparición debido al abandono del territorio de origen y a la vinculación de muchos jóvenes y adultos con economías como la de la coca.

El grupo impulsor de la iniciativa denomina a dichos aspectos el “ser kamëntšá”, una forma de existencia que supone un viraje desde los caminos de la muerte hacia los de la vitalidad. El desarrollo de esta iniciativa plantea una reflexión a sus lectores: traer al presente la memoria del despojo y la muerte, hace necesario recordar también los modos en que la vida puede continuar. Así, los kamëntšá nos invitan a recobrar la esperanza que permite sanar el dolor y enmendar los lazos de la tierra con sus hijas e hijos.

El trabajo en terreno que dio origen al presente texto se llevó a cabo entre mayo y octubre de 2020. Fue liderado por Judy Jacanamejoy Chicunque, gestora local kamëntšá y miembro del Grupo de Memoria Histórica Kamëntšá, quien, además, hizo parte fundamental del enfoque étnico del CNMH durante ese periodo. Como opción metodológica se privilegiaron las conversaciones con los *raspachines* y las visitas a las familias víctimas en el espacio íntimo del fogón de sus viviendas, donde se compartió la cotidianidad y la comida propia de los indígenas. Las charlas con los mayores se hicieron en lengua kamëntšá, mientras las conversaciones con los jóvenes se desarrollaron en castellano, pues no dominan la lengua materna. Adicionalmente, se llevaron a cabo intercambios de saberes intergeneracionales y encuentros espirituales con mujeres.

La metodología por medio de la cual se desarrolló la segunda parte de la publicación se basó en el contacto directo con la tierra. Niños y niñas de las veredas San Javier y La Menta conformaron un grupo de trabajo o cuadrilla, que nombraron *Shinye* ‘Sol’. La cuadrilla participó en mingas guiadas por algunos mayores kamëntšá, quienes fueron sus maestras y maestros de siembra, abono, cosecha y preparación de alimentos y plantas medicinales. Todos estos aprendizajes les permitirán a las nuevas generaciones entablar relaciones más justas y de cuidado mutuo con la tierra, así como contribuyen a la soberanía alimentaria de la comunidad. En esa medida, son una forma de vida que permite paliar las consecuencias de las problemáticas expuestas en la primera parte del libro.

Cada una de las experiencias y testimonios que se presentan son un aporte a la reconstrucción de la memoria de los *raspachines* kamëntšá y sus familias. Todos ellos han sido víctimas de despojos y violencias centenarias que agudizan su vulnerabilidad frente al conflicto armado y los convierte en presa fácil para las economías ilegales. Las lecciones que recibió la cuadrilla *Shinye* son una contribución al fortalecimiento del ser indígena de niños, niñas y jóvenes. Son un eco del llamado de la madre tierra que invita a sus hijos e hijas a continuar tejiendo el pensamiento, la palabra y la acción colectiva para la pervivencia del pueblo Kamëntšá.

Contexto

El departamento del Putumayo, ubicado al sur de Colombia, es un territorio que se extiende desde la cordillera de los Andes hasta la planicie amazónica a no más de 300 m s. n. m., entre los ríos Caquetá, al norte, y San Miguel, al sur. El departamento se divide en tres subregiones: alto, medio y bajo Putumayo; tres zonas medioambientales particulares, con actividades productivas, estructura agraria y formas de organización política y social diferenciadas. El alto Putumayo es el mismo Valle de Sibundoy; una depresión ubicada en la vertiente oriental de la cordillera de los Andes en su extremo sur. Agrupa los municipios de Sibundoy, Colón, Santiago y San Francisco, entre los 2000 y los 2650 m s. n. m. El valle tiene una extensión aproximada de 47 000 hectáreas distribuidas en tres zonas de altitud: páramo, entre 3500 y 2800 m; intermedia, entre 2800 y 2200 m; y la zona del valle, de superficie plana a cóncava, que está a 2000 m. En esta última se ubican dos de las cuatro cabeceras municipales y las veredas más pobladas, con temperaturas de 15 °C en promedio y cotas entre los 6 °C y los 24 °C. De las tres subregiones, las tierras del Sibundoy son las más ricas para la agricultura. El medio Putumayo comprende el piedemonte de las estribaciones de la cordillera Oriental, y el bajo Putumayo la llanura aluvial amazónica. En estas dos subregiones los suelos son más ácidos y con mayor tendencia a la vocación forestal.

El Sibundoy constituye una articulación o, como la denomina María Clemencia Ramírez (1996), una "frontera fluida" entre dos regiones geográficas: Andes y selva amazónica. Pinzón *et al.* (2004), denominan al alto Putumayo un "valle-corredor", pues se trata de un sitio privilegiado de tránsito, como asegura Wade Davis (2004):

En la latitud del Sibundoy los Andes miden solo 112 kilómetros de ancho y la mayor elevación es de dos mil cuatrocientos metros. No hay en toda América del Sur un sitio donde sea más corto el paso al Amazonas desde las tierras bajas del Pacífico. Por eso, a pesar de su relativo aislamiento, Sibundoy ha sido por miles de años senda de ideas y bienes a través del corazón del continente (Davis, 2004, p. 164).



Mapa 1. Valle de Sibundoy.

Fuente: elaboración propia con georreferenciación de Julio Cortés para el CNMH, 2021.

Según la crónica de Cieza de León (1553, como se citó en Ramírez, 1996), antes de la Conquista el Sibundoy ya se encontraba surcado por caminos que atravesaban la cordillera, constituyendo importantes redes de intercambio y migración desde los Andes hacia las llanuras aluviales y viceversa. Los pueblos originarios del Valle fungieron desde el tiempo prehispánico como estructuradores e intermediarios en la relación Andes-selva y han favorecido la circulación de bienes, conocimientos y formas de manejo ambiental entre los dos ecosistemas hasta la actualidad (Pinzón y Garay, 1998; Schindler y Faust, 2000; Pinzón *et al.*, 2004).

La historia de las tres subregiones del Putumayo está marcada por la sucesión de diferentes oleadas de colonización. Se asocian, en primer lugar, al establecimiento de economías extractivas. En segundo lugar, a distintos éxodos desde los Andes centrales; campesinos que huían de brotes de violencia y la falta de tierra o resultaban atraídos por la noticia de una remuneración más cuantiosa en los enclaves extractivos de las selvas. "Desde una perspectiva de larga duración, la región amazónica ha sido construida como un espacio de recepción de población desplazada del interior del país" (Ramírez, 2001, p. 29).

ALTO PUTUMAYO

[18]

Los pueblos originarios del Valle Sibundoy son el Inga y el Kamëntšá. Los primeros habitan en las poblaciones de Santiago, Colón y San Andrés (mapa 1). Hablan el inga, una variación dialectal del quechua. Los kamëntšá viven principalmente en Sibundoy y San Francisco, hablan el kamëntšá, una lengua aislada. Según el censo del DANE (2018), ese año había 7521 indígenas kamëntšá en el territorio nacional, ubicados en su mayoría en el alto Putumayo o *Tabanok*, como denominan al territorio de origen en la lengua materna.

La colonización temprana del Putumayo se concentró en el Valle de Sibundoy y en una parte del medio Putumayo, con Mocoa como epicentro. Hacia 1850, la explotación de quina ya atraía comerciantes blancos a la zona. Los misioneros capuchinos se establecieron de forma permanente en la región a partir de la firma del Concordato de misiones entre el gobierno conservador de Rafael Núñez y la iglesia católica en 1887, para la evangelización, reducción a la civilización y educación escolar en territorios de "salvajes". Gómez (2005) indica que la temprana república colombiana buscaba garantizar de este modo la soberanía nacional en aquellas regiones fronterizas donde era escasa su injerencia. Asimismo, reducir el obstáculo que significaba para el "progreso del país" la hostilidad de algunas comunidades indígenas en lugares de tránsito de comerciantes y de mercancías.

Entre 1890 y 1892 se consolidó el proyecto capuchino en el alto Putumayo. Comprendió la producción agropecuaria; la fundación de poblados de colonos blancos, donde la misión era la autoridad; la construcción de la carretera Pasto-Sibundoy-Mocoa-Puerto Asís; y un proyecto social y

cultural para la "civilización" de los indígenas. Por estos conceptos, la misión recibió recursos económicos del Tesoro Nacional y "logró que el Estado colombiano le reconociera la propiedad sobre las tierras que ocupaba en ese valle" (CNMH, 2015, p. 224). De esa forma, pasaron por alto a los pueblos indígenas que allí habitaban y que contaban con escrituras coloniales de resguardo, que el cacique Carlos Tamoabioy les dejó a los pueblos Inga y Kamëntšá en 1700 (Bonilla, 1968/2019).

En 1911, el Gobierno declaró territorio baldío al Valle de Sibundoy (Chaparro, 2015, p. 93). Posteriormente, por medio de la Ley 53 de 1913, se reglamentó la tenencia de la tierra: mientras a cada colono mayor de veintiún años le correspondieron cincuenta hectáreas, a cada comunidad de indígenas se le adjudicó una globalidad de tierra, cuya extensión era equivalente a la suma de dos hectáreas por indígena (Pinzón y Garay, 1998). Al final de este proceso, las tierras de los kamëntšá fueron adjudicadas en la zona pantanosa del valle, es decir, la menos apta para la agricultura.

De ese modo, los capuchinos llegaron a ser los mayores terratenientes del Sibundoy hasta su partida. "Para mediados del siglo xx la comunidad indígena detenta solamente el 22 % de la propiedad de la tierra" (Bonilla, 1968/2019, p. 189). Desde finales del siglo xix y durante la primera mitad del siglo xx, con el impulso de los capuchinos, campesinos desarraigados y empobrecidos provenientes de los Andes nariñenses se asentaron en el Valle de Sibundoy. Otros migrantes eran terratenientes de Pasto y sus alrededores que engrosaron sus propiedades (Criollo y Perugache, 2017).

Las familias de colonos, venidas principalmente de Nariño, también contribuyeron al despojo de territorios indígenas en Putumayo. Muchas de ellas lograron la adjudicación de tierras que no eran reconocidas como resguardos indígenas pero que hacían parte de los territorios ancestrales de estos grupos; otras, ocuparon de manera indefinida las tierras que se encontraban dentro de los resguardos indígenas constituidos (CNMH, 2015, p. 225).

La colonización expulsó a los indígenas inga y kamëntšá hacia la zona plana del valle. Otros tuvieron que plegarse a las grandes propiedades de misioneros y colonos en calidad de sirvientes, donde fueron objeto de graves maltratos físicos y morales durante décadas. La estructura agraria que implementaron los capuchinos en el Sibundoy fue el minifundio campesino, en los márgenes de su negocio agrícola en gran escala. "Antes de 1961 Santiago ya había adjudicado un 90,0 por ciento de su superficie y Sibundoy un 91,9 por ciento" (CNMH, 2015, p. 90).

Durante la década de los setenta fue creciente la organización política indígena, tanto a nivel nacional como en el suroccidente del país (ONIC-CNMH, 2019). Al movimiento se sumaron intelectuales solidarios, como Víctor Daniel Bonilla, quienes denunciaron los abusos capuchinos en el Sibundoy con la publicación en 1968 de *Siervos de Dios y amos de indios*. Esto condujo a la salida de los capuchinos del Valle hacia 1970 y a la abolición del Concordato de misiones durante la presidencia de López Michelsen (1974-1978).

Para restituir la posesión indígena de *Tabanok*, en 1979 el Instituto Colombiano de la Reforma Agraria (Incora) constituyó el resguardo de Sibundoy Alto; con la resolución 0173 de 1979 adjudicó 3252 hectáreas que serían mantenidas como tierras de conservación. En 1982, con la resolución 008572, el Incora adquirió 975 hectáreas en la parte plana del Valle de Sibundoy, tituladas a los cabildos Kamëntšá-Inga de San Francisco y Kamëntšá-Biŷá de Sibundoy. En 1997, el cabildo compró 63,8 hectáreas que se anexaron al segundo resguardo (Movimiento Regional por la Tierra, s. f.). Estas se sumaron a las 3895 hectáreas de la parte plana del Valle que el cabildo Kamëntšá Biŷá de Sibundoy había recibido en titulación en 1956 por medio del Decreto 1414 del Incora.

Dentro de las tierras adjudicadas se encuentra una buena proporción destinada como reserva forestal, que no puede ser incorporada a la frontera productiva. Por tal motivo, en el *Plan de Salvaguarda del Pueblo Kamëntšá* (Mininterior y cabildo Kamëntšá-Biŷá, 2014) se enfatiza que aún es insuficiente la tierra de resguardo para cubrir las necesidades de la población indígena del Valle. Para 2015, los seis cabildos del alto Putumayo: Inga de Santiago, Inga de Colón, Inga de San Pedro, Inga de San Andrés, Kamëntšá de Sibundoy, Inga-Kamëntšá de San Francisco, seguían esperando una respuesta favorable a la solicitud de reconocimiento y constitución del resguardo de Mulchaque, de 23 431 hectáreas, del cabildo Kamëntšá-Inga, en San Francisco; y la gestión a la solicitud de ampliación del resguardo de El Paraíso, de 30 935 hectáreas, del cabildo Kamëntšá de Sibundoy (Chaparro, 2015, p. 96).

[20]

MEDIO Y BAJO PUTUMAYO

Entre tanto, en el medio y el bajo Putumayo, las economías extractivas que fomentaron la colonización fueron la extracción de oro de aluvión en Orito y Valle del Guamuez; la explotación maderera y el comercio de pieles en la segunda mitad del siglo xx en los terrenos selváticos; la fiebre petrolera entre 1963 y 1976, en Puerto Asís, La Hormiga, La Dorada y San Miguel; hasta la incursión de la economía cocalera entre 1977 y 1987. Aunque no se podría establecer estricta continuidad entre una y otra forma de explotación, las vías, la infraestructura de servicios, el capital acumulado y la población remanente de cada proyecto extractivista resultó funcional para el siguiente. Para Torres (2011), la fiebre petrolera, por ejemplo, dejó sentadas las bases para el "boom cocalero".

El cultivo ilícito de la coca¹ se extendió progresivamente en todo el sur del territorio nacional: "En el 2000 la Amazonía Occidental contenía el 68 % de los cultivos del país. El Putumayo reportaba

1 La coca no hace parte de la chagra tradicional kamëntšá; el clima y la altura del valle de Sibundoy no son aptos para su cultivo. Debido al intercambio de saberes, algunos taitas de la comunidad han logrado conocer usos medicinales de dicha planta, pero no los emplean de manera recurrente. Sin embargo, otros pueblos amazónicos, así como los de la Sierra Nevada de Santa Marta y los Nasa, del Cauca, sí emplean la hoja de coca para fines tradicionales y alternativos sin aislar sus alcaloides o ingredientes activos. Estos abarcan usos nutricionales, medicinales y agrícolas.

un 54 % de la producción de hoja de coca" (Ramírez, 2017, p. 351). Gómez *et al.* (2017) relacionan un pico productivo de la coca entre 1998 y 2002 con la gran capacidad bélica alcanzada por los grupos paramilitares en ese periodo y las negociaciones del Caguán con las FARC, que desescalaron la ofensiva militar en su contra. En 2010, la participación del Putumayo en la producción nacional de coca era del 7,7 % (PNUD, 2016, p. 55). De tal modo, se produjeron recomposiciones en la distribución de los cultivos a nivel nacional; para 2014 el 25 % de la producción de hoja de coca se concentró en la costa pacífica de Nariño, mientras el 20 % en el Putumayo (Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito [Undoc], 2015). En 2019, Unodc reportó que el 37 % de la producción de hoja de coca provenía del Pacífico (principalmente caucano y nariñense) y el 25 % de la zona Caquetá-Putumayo (Unodc, 2020, p. 45).

La economía cocalera se vio favorecida, al tiempo que atrajo la presencia de grupos armados a las zonas donde se desarrolló. Cauca, Nariño, medio y bajo Putumayo fueron lugar de asentamiento de la guerrilla de las FARC desde los tempranos ochenta. Funcionaron como reguladores de las relaciones entre carteles de la droga, comerciantes y campesinos; dirimieron conflictos, cobraron grandes sumas a los traficantes e impusieron a los pequeños cultivadores la obligación de mantener un equilibrio entre la producción de pancoger y de coca (Ramírez, 2001; Torres, 2011; Gómez *et al.*, 2017).

En 1997 el paramilitarismo incursionó en el Putumayo impulsado por los narcotraficantes, ya que el control de las guerrillas puso en riesgo sus intereses económicos (CNMH, 2012). En 1999 comenzó la implementación del Plan Colombia con la creciente militarización en el Putumayo, que se intensificó después del 11 de septiembre de 2001, cuando la guerra contra el terrorismo (clasificación en la cual entraron las guerrillas) adquirió carácter global.

[21]

En consonancia con dicha militarización de la guerra contra las drogas, a partir de 1997, con la creación de las Autodefensas Unidas de Colombia-AUC y hasta el 2005, las regiones cocaleras reciben el embate de las fuerzas paramilitares —con la anuencia de algunos miembros de las fuerzas militares—, que llegan a combatir la guerrilla y a disputarle el control del negocio del narcotráfico. Además, acusan a los habitantes de estas regiones periféricas de ser auxiliares de la guerrilla (Ramírez, 2017, p. 357).

Después de la desmovilización de las AUC en 2005 se conformaron grupos armados como Los Rastrojos, que heredaron las operaciones armadas y económicas de sus predecesores. Entre 2007 y 2011 sostuvieron acuerdos con las FARC en zonas como Cauca, Nariño y Putumayo para controlar las etapas del negocio del narcotráfico de manera diferenciada; como consecuencia, la ofensiva militar entre ambos grupos fue menor. En el mismo periodo, la ofensiva del Ejército se intensificó en contra de las FARC en las zonas del sur y el suroccidente, con ataques aéreos y operaciones de inteligencia. Altos mandos como Raúl Reyes y Alfonso Cano fueron dados de baja,

el primero en Ecuador, a dos kilómetros de la frontera con el Putumayo. Fue así como se debilitaron algunas de sus estructuras, al tiempo que otras aumentaron su influencia (Gómez *et al.*, 2017).

Entre 2012 y 2016, se produjo un desescalamiento de los hechos violentos por parte de las FARC debido a las negociaciones del proceso de paz con el gobierno de Juan Manuel Santos. "Las FARC perdieron relevancia en la dinámica de la confrontación armada y violenta conforme avanzaron las negociaciones de paz y se establecieron los ceses al fuego [...] Mientras tanto, cobraron mayor protagonismo el ELN y grupos armados organizados del primer, segundo y tercer nivel" (Gómez *et al.*, 2017, p. 208).

En todas las etapas de la colonización de la frontera amazónica las relaciones entre los pueblos originarios con los colonos, latifundistas y comerciantes han sido arbitrarias e impuestas por medio de la violencia por parte de los segundos. Esto deviene en el establecimiento de una normatividad y orden social alternos a los del Estado central. Para el caso del alto Putumayo, autores como Taussig (1987/2002) y Gómez (2005) interpretan que el supuesto salvajismo de los pueblos originarios resultó suficiente justificación para la imposición violenta de normas que excedían las leyes estatales por parte de colonos y misioneros en el siglo XIX y el temprano siglo XX. Páramo (2002) considera que la de los paramilitares no es una lógica muy diferente, ya que imponen autoridad y control territorial a través de la barbarie en las regiones de frontera extractiva para implantar, paradójicamente, el orden o civilizar. Hasta la actualidad, los grupos armados conforman un entramado violento en el que se ven envueltos indígenas, campesinos, afrodescendientes y colonos. Todos aquellos que sean sospechosos de subvertir el orden impuesto o de aliarse con uno de los grupos se convierten en objeto de persecución, asesinatos selectivos y masacres².

[22]

LOS RASPACHINES

Las economías cocalera y cocainera introdujeron en la sociedad del Putumayo y en todo el país una amplia gama de actores, más o menos estratificada. Desde los "capos", autoridades sociales y económicas en las zonas de enclave cocalero, dueños de grandes cultivos y de la infraestructura de procesamiento y comercialización de la cocaína, pasando por los campesinos, pequeños propietarios de tierra y cultivadores; hasta el último y más débil eslabón del sistema de producción agroindustrial de la coca, los jornaleros o *raspachines* (Torres, 2011).

El término *raspachín* viene de su actividad principal: raspar las hojas de las matas de coca. Son generalmente hombres jóvenes, de origen campesino, provenientes de diversos lugares del país. Algunos

2 Existen reivindicaciones históricas de los habitantes del medio y bajo Putumayo para combatir señalamientos según los cuales esta subregión tiende a la violencia y la ilegalidad. Para ampliar información acerca de las formas en que la población logra llevar la vida en medio del conflicto pueden verse: Cancimance (2017), Cepeda *et al.* (2020), Lyons (2021), entre otros.

son cosecheros itinerantes de productos lícitos e ilícitos. Otros, según Ferro *et al.*, (1999), pertenecen a una generación de jóvenes rurales especializada en el trabajo de la coca, pues no conocen otra labor. Usualmente, son muchachos sin educación ni oportunidades en sus lugares de origen; "hijos de campesinos sin tierra o habitantes de ciudades desempleados" (Ramírez, 2001, p. 84).

Trabajan en condiciones difíciles pues soportan el rigor del sol y de la lluvia propio de la región amazónica; sus manos se manchan y se deterioran por el raspado de la hoja de coca. Sus ingresos se esfuman ante una eventual enfermedad. Las fumigaciones los han afectado letalmente, pues al no ser propietarios no pueden refugiarse temporalmente en la ganadería o en el pancoger como sí lo hacen los colonos. Dado que a los delincuentes menores de edad la justicia les aplica menos castigos, estos jóvenes también son aprovechados para que realicen labores de alto riesgo y exposición como es la compra y transporte de la base de coca (Ferro *et al.*, 1999, s. p.).

Los *raspachines* reciben una parte ínfima del excedente de la producción de coca y cocaína. La gran mayoría no ha logrado acumular capital, por lo cual se encuentran inmersos en un ciclo de escasez-consumo-escasez (Torres, 2011). También se encuentran a merced de las arbitrariedades de quienes detentan el poder armado en los grandes cultivos y poblados cocaleros. Durante la década de los ochenta, cuando los carteles dominaban la producción de coca en el Putumayo, los trabajadores sufrieron abusos como castigos físicos, que les pagaran con *bazuco*³ y la amenaza de muerte para quienes pretendieran renunciar (Ramírez, 2001, p. 74). Si bien estas condiciones fueron prohibidas por la guerrilla de las FARC en ese momento, a lo largo de los años los propietarios de cultivos y laboratorios han impuesto relaciones abusivas sobre los jornaleros de la coca. En ocasiones los vinculan con sistemas de endeudamiento; les adelantan ropa, comida y licor, que luego descuentan de los pagos; así, son mayores los réditos para los comerciantes y dueños de los campos cocaleros (Torres, 2011).

[23]

Todas las bonanzas extractivistas reforzaron y aceleraron el proceso de monetización, presente ya entre los colonos, y en menor medida entre los indígenas de la región. Como consecuencia, ha disminuido la participación de los campesinos mestizos en trabajos comunitarios y la de los indígenas en el trabajo de las chagras y las mingas. Las economías del petróleo y la coca no introdujeron el dinero en el Putumayo, pero sí generalizaron su circulación y aumentaron el costo de vida en todo el departamento, con mayor impacto en las poblaciones de alta producción. "Una característica evidente de las zonas de producción de coca es el aumento vertiginoso del consumo de bienes y servicios tanto en cantidad como en variedad" (Ferro *et al.*, 1999, s. p.).

Para los *raspachines* y todos los trabajadores asociados con la economía de la coca, los patrones de consumo terminan homogeneizados con los de los centros poblados más grandes,

3 Droga de bajo costo resultante de los residuos de la cocaína.

pues son los principales abastecedores de estas zonas. Bienes considerados de lujo como automotores, equipos de sonido y joyas, eventualmente se vuelven imprescindibles, junto con el consumo de alcohol, la prostitución y, en algunos casos, las armas y drogas ilícitas, entre otras razones, debido a que no existen muchas actividades de esparcimiento para los trabajadores.

Sergio Uribe (2000, como se citó en Torres, 2011, p. 65) asegura que hacia finales de la década de los noventa el ingreso de un *raspachín* en el Putumayo era 20 % mayor que el de un jornalero local dedicado a otro oficio en la misma zona. En el alto Putumayo la remuneración de los trabajadores es aún menor que en las áreas de cultivo de coca; actualmente, un jornal en el alto Putumayo es pagado a 22 000 pesos, aproximadamente, mientras el pago diario para un *raspachín* en el bajo y medio Putumayo oscila entre los 50 000 y los 90 000 pesos diarios, dependiendo de la cantidad de hoja de coca que logre recolectar cada día. Sin embargo, las economías extractivas incrementan en gran medida el costo de vida en los lugares donde se establecen. Por eso, aunque los jornaleros y pequeños cultivadores de coca perciban ingresos más altos que el promedio de campesinos, difícilmente superan su condición de marginalidad; además de tener que sufragar altísimos costos de vida, deben suplir con sus propios recursos la carencia de infraestructura (electricidad, carreteras, escuelas, espacios de ocio), propia de las zonas de enclave cocalero. "Según la Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito (Undoc) y el Gobierno colombiano, los mayores ingresos de las familias cocaleras no se traducen en un mejor nivel de vida, ya que el costo de vida es más alto y la infraestructura más pobre en las regiones cocaleras" (Dávalos y Dávalos, 2019, p. 6).

[24]

Por lo tanto, no sorprende que, a partir de la movilización cocalera de 2013 en el Catatumbo, los campesinos cultivadores y los trabajadores asalariados de la coca buscaran ser reconocidos por el Estado colombiano como víctimas del conflicto armado, del narcotráfico y de la negligencia de los gobiernos, en lugar de ser tratados como criminales (Ramírez, 2017). Además de la enunciación de las condiciones estructurales, el reclamo de los cultivadores de coca también se sustentó en los espacios de concertación del *Acuerdo final para la terminación del conflicto armado y la construcción de una paz estable y duradera*, que establece en su punto 4: "Solución al problema de drogas ilícitas": "la necesidad de realizar acuerdos con las comunidades campesinas para llevar a cabo la sustitución de manera voluntaria, progresivamente, otorgando plazos para la erradicación y teniendo como método prioritario la erradicación manual, todo esto dentro del Programa Nacional Integral de Sustitución de Cultivos de Uso Ilícito" (Bonilla *et al.*, 2019, p. 4).

María Clemencia Ramírez señala que de este modo los campesinos han emprendido una lucha por lograr mecanismos de reconocimiento y participación política en el marco del posconflicto, "lo que implica su reconocimiento como grupo social diferenciado con derechos sobre su territorio" (2017, p. 369):

Nos reconocemos como víctimas no solo de la violencia política y social, sino además del atraso económico que ha traído el desconocimiento de todos los sectores y propuestas de la sociedad en su conjunto, [de] las realidades sociales y económicas por el abandono estatal que siempre ha vivido el Catatumbo, [las cuales] nos llevaron a generar un tipo de economía basado en el cultivo de la hoja de coca. Hoy somos campesinos y campesinas estigmatizados y perseguidos por la siembra de la hoja, pero no se nos presentan garantías reales para la sustitución gradual y concertada del cultivo por parte del Estado colombiano. La violencia en las formas de erradicación no se ha hecho esperar (Ascamcat, 2015, p. 21).

RASPACHINES KAMĚNTŠÁ Y SUS FAMILIAS, VÍCTIMAS DEL CONFLICTO

La ubicación geográfica del Valle de Sibundoy permite el fácil acceso a zonas de cultivo como el medio y el bajo Putumayo, la cuenca alta del Patía (Samaniego, Leiva, Policarpa y Cumbitara), la bota caucana y la costa del Pacífico. Las colonizaciones y extractivismos en el territorio kamëntšá y en todo el departamento no solo han convertido a los indígenas en víctimas de la violencia y el despojo de la tierra en clave de *Larga Duración* (Decreto-Ley 4633 de 2011, como se citó en CNMH, 2017); también los sujeta a formas de trabajo pauperizadas y los convierte en consumidores de bienes y servicios que les exigen cada vez mayores ganancias económicas para sobrevivir. Así, los jóvenes kamëntšá se ven expulsados de *Tabanok*, su territorio de origen, hacia los enclaves cocaleros, lugares rigurosamente controlados por actores armados que imponen un orden vertical por medio del autoritarismo y la violencia. Una vez allí, los jóvenes se encuentran en inminente peligro de muerte o de sufrir lesiones e inmersos en una vida muy distante de la que sus mayores kamëntšá les enseñaron. Otros, aún más desafortunados, resultan desaparecidos o asesinados.

[25]

En la iniciativa de memoria denominada *Hacer memoria para recuperar el ser kamëntšá* se reconocieron las experiencias de victimización de jóvenes *raspachines* indígenas y sus familias, quienes motivados por la carencia y dificultades para acceder a la tierra, la frustración frente a los trabajos mal pagos en la región, la percepción de escasa oferta de empleo, el elevado costo de vida y la expectativa de forjar un patrimonio, se alejaron de su tierra y de las formas de vida propias de su comunidad.

Según explican los jóvenes y mayores kamëntšá, las consecuencias de ser *raspachines* van desde el abandono de la lengua materna, las prácticas y los conocimientos que han permitido a los indígenas habitar en armonía en *Tabanok*; hasta ser víctimas de asesinato o desaparición forzada por causa de la violencia que se impone en los campos cocaleros. En todos los casos,

las repercusiones son para los individuos y la comunidad dentro de la cual se incluye a la madre tierra, *běngbe tsbatsana mamá*. Esta problemática se desarrolla en la primera parte del libro, que concluye con las transcripciones de las charlas sostenidas con los *raspachines* y sus familiares. Atendiendo a la solicitud de la comunidad de dar visibilidad de manera fiel a la versión de los menos escuchados, se presentan de manera textual. Estas versiones dialogan con el capítulo de contexto y pueden ser contrastadas con él.

El grupo impulsor de la iniciativa sostuvo que recordar no podía limitarse a hacer un recuento de los relatos de la violencia; la memoria también resguarda aspectos trascendentes para la vida indígena, que denominan "ser kaměntšá". Son un cúmulo de prácticas y conocimientos necesarios para la pervivencia como la medicina ancestral, la alimentación tradicional, las formas propias de trabajo, la lengua y los modos indígenas de relacionarse con la tierra y los seres y espíritus que la habitan. En la segunda parte del libro, *Recuperar el ser kaměntšá para pervivir en el lugar sagrado de origen*, el ser kaměntšá es traído al presente para sanar el dolor que ha dejado la violencia y restablecer los vínculos de la tierra con toda la comunidad. Para lograr esto, algunos mayores trabajaron con un grupo de niñas y niños en las modalidades comunitarias de minga, *menkay*, y cuadrilla, *enabuatambayěng*; en el cultivo y cuidado de los alimentos de la huerta casera o chagra, *jajañ*; y comieron y conversaron alrededor del fogón de leña, *shinyak*.

Recordar estas prácticas para traerlas de nuevo al presente servirá a las nuevas generaciones para pervivir en el territorio ancestral de los kaměntšá. Las prácticas y conocimientos registrados en la segunda parte del texto son muestra de la sabiduría del pueblo Kaměntšá y revelan el complejo entramado que configuran los conocimientos que provienen de la relación con la tierra. La memoria, en este caso, más allá de recordar el dolor del conflicto, también aparece como una posibilidad para sanar las heridas y seguir viviendo a pesar de la adversidad.

PARTE

1

Tmojubtsachnëng ndoñ tšabe soyëng tsbuanach tabnayëng

EXPERIENCIAS DE VICTIMIZACIÓN DE
LOS *RASPACHINES* KAMËNTŠÁ
Y SUS FAMILIAS

Kuti

VOLVER

No te extingas,
me ocultaré entre la noche
y amaneceré contigo.

Despiértame con tu aroma de pino
para recordar mi sonrisa de niño.

No te extingas,
dale vida a mi cuarzo.

Que yo, entre tanto,
contaré una historia
mientras veo al roble envejecer.

No te extingas,
quiero ver cómo tus hojas
son estrellas fugaces al caer
buscando la tierra,
creando la selva.

No te extingas.
Ayúdame a comprender el misterio del cedro,

aprender a escribir en el humo de este sahumero
a recitar el conjuro que disipa el viento
a guardar la magia de este momento.

No te extingas.

Dale luz a mis ojos y cuando se apaguen
háblale a mi espíritu sobre las estrellas.

Permite que mi corazón se funda en tus raíces,
y recuérdame que debo volver

como tierra

como semilla

como historia

como viento

como misterio

como fuego

como colibrí

como árbol.

(Miguel Chasoy Juajibioy, Caminante del
Viento, pueblo Inga-Kamëntšá del Kindi
Cocha, Valle de Sibundoy)

CAP. 1

Tsbuanach tamnayá

RASPACHINES

Con lo que me ha tocado vivir, puedo decir que las matas de coca nos han dado de comer, las matas de coca nos han llevado a conocer otros lugares. Y, claro, a uno como trabajador le toca andar rodando. Por eso la familia se afecta por el conflicto y la separación. El trabajo en la hoja de coca es ver las armas, es ver la muerte.

(Hombre kamëntšá, *raspachin*, San Francisco, Putumayo, 2020)

[29]

Los *raspachines* kamëntšá son hombres, generalmente, que parten del Valle de Sibundoy siendo aún adolescentes o jóvenes hacia zonas selváticas del sur y el suroccidente de Colombia como Nariño, el medio y el bajo Putumayo, para dedicarse a cosechar o raspar hoja de coca. De las mujeres, dicen que son pocas las que se dedican a este oficio. Quienes viajan a las zonas cocaleras trabajan como cocineras en las fincas o en fuentes de soda o supermercados en los caseríos.

Los *raspachines* viven en campamentos internados en el monte, muy alejados de los centros poblados, por eso son pocos los que viajan con sus familias. Estas suelen quedarse en el Valle de Sibundoy, donde viven de las remesas que ellos envían o administran una suma de dinero que los trabajadores traen consigo cada año. Los *raspachines* ocupan la escala más baja en la cadena de producción de la coca, el trabajo que desempeñan es estrictamente agrícola; probablemente el más arduo y, definitivamente, el más riesgoso que cualquiera de los que podrían desempeñar en su tierra. Entonces, ¿por qué dejar el territorio ancestral, sus familias y todo lo que conocen para sumergirse en zonas donde los conflictos cobran vidas día tras día?





Ndayek Kem soyiñ mnetsenangmën

CAUSAS DE LA VINCULACIÓN CON LA ECONOMÍA DE LA COCA

Solo la gente que tiene cultivos grandes o son ganaderos tiene de dónde mantenerse.
De resto, a uno no le queda otra opción y toca irse a otro lado a probar suerte...

(Hombre kamëntšá, *raspachin*, San Francisco, Putumayo, 2020)

Las opciones de empleo para los trabajadores agrícolas del Valle de Sibundoy son pocas. Una de ellas es servir como jornaleros a los grandes propietarios de la tierra; mestizos y colonos. No es una labor apetecida. En la memoria de los indígenas permanecen grabados los malos tratos y la violencia que históricamente los blancos les han dado. Durante las décadas treinta y cuarenta del siglo xx, cuando eran jóvenes los abuelos y bisabuelos de quienes hoy son adultos, los kamëntšá todavía eran puestos en el cepo, forzados a trabajar sin pago, obligados a casarse, incluso a llevar determinado corte de pelo a discreción de los misioneros, autoridades blancas y colonos (Chaustre, 2019, p. 68).

El poder de los blancos residía en su ejercicio del control sobre la mayor parte del territorio del valle; sin tierra y con el Concordato de misiones en su contra hasta la década de los setenta (ver "Contexto"), los indígenas estaban a merced de los invasores de su territorio. Si bien en la actualidad no se cometen los mismos abusos en contra de la población originaria, aún persiste el acaparamiento de tierras, lo que reduce las posibilidades de trabajo autónomo para las familias indígenas y, en general, las oportunidades de empleo. "Acá solo había cultivos de frijol y no daban trabajo para todos. Los ganaderos eran contados" (hombre kamëntšá, *raspachin*, San Francisco, Putumayo, 2020).

Adicionalmente, el trabajo por días o *al jornal* es mal pagado en el Valle de Sibundoy y no es una oportunidad permanente, solo se presenta en cortas temporadas cada año. Los jóvenes dicen que de este modo no es posible cubrir todas las necesidades de una familia: "Cuando me fui, en la casa faltaba para todo. Por eso a uno le da desespero y no sabe cómo ayudar. Por eso me fui de acá, para conseguir plata" (joven kamëntšá, *raspachin*, San Francisco, Putumayo, 2020). Los adultos y jóvenes con quienes conversamos afirman que sus familias no cuentan con tierra



[33]

Mapa 2. Lugares de migración de raspachines kamëntšá.

Fuente: elaboración propia con georreferenciación de Julio Cortés para el CNMH, 2020.

suficiente para heredarles; los mayores kamëntšá explican que esto se debe al histórico despojo que ha sufrido su pueblo. La falta de tierra impide a las familias aliviar los gastos con cultivos de autosubsistencia. Para empeorar la situación, el costo de vida se percibe más elevado y los bienes y servicios "occidentales" día a día se convierten en necesidades apremiantes.

Los jóvenes consideran que solo los trabajos para perfiles cualificados reciben una remuneración aceptable. Sin embargo, las condiciones económicas, personales o familiares no les permiten a todos los indígenas culminar sus estudios escolares, llegar a la educación superior y aspirar a un cargo en su pueblo o en las ciudades más grandes. En el censo de población y vivienda del DANE (2018) se reportó que la población kamëntšá que asiste a instituciones educativas por rango de edad y sexo se compone de la siguiente manera: el 96,8 % de los niños y el 96,2 % de las niñas entre 7 y 11 años asisten a la escuela; en el rango de 12 a 15 años, el 94,4 % de niños y el 93,2 % de niñas asisten a las instituciones educativas; mientras que en el rango de 16 a 17 años, la asistencia decrece para ambos sexos: el 64,5 % de los hombres jóvenes y el 76,1 % de mujeres jóvenes asisten a instituciones educativas. De tal manera, el abandono temprano de la escuela, la falta de tierra y de trabajo (o de uno satisfactoriamente remunerado) termina empujando a los kamëntšá a emplearse en economías extractivas con pagos por encima del promedio del Valle de Sibundoy; por ejemplo, la economía cocalera.

Cuando les preguntamos a los *raspachines*, jóvenes y adultos, por las causas de su vinculación con la economía de la coca, respondieron que la falta de estudio los había llevado a trabajar lejos del Sibundoy a temprana edad. Debido a las condiciones económicas precarias de sus familias o su falta de gusto por el estudio habían abandonado pronto la escuela. Al no tener otra ocupación, debían trabajar; raspar coca era la opción mejor paga y no necesitaban ninguna formación para ser contratados. Otros dicen haber perdido la oportunidad de culminar sus estudios, justamente por haberse ido a trabajar como *raspachines* desde muy jóvenes.

Tsbatsana mamá chentšán tmojetsejuaná

EXPERIENCIAS DEL DESPOJO DE TIERRA

Como dicen que todo esto antes era una laguna y habían desecado para entregar a los indígenas, pero los blancos se cogieron las mejores tierras. Los indígenas, después de haber sido dueños, nos tocó [ir] para las partes más húmedas. Por eso las fincas de los blancos, usted puede darse cuenta, tienen cultivos grandes y nosotros cada vez menos.

(Carmen Agreda, mujer kamëntšá concedora de la chagra tradicional, San Francisco, Putumayo, 2020)

Mis abuelos, según me cuenta mi mamá, tuvieron tierra. Pero ellos entregaron a los hijos y como ellos tuvieron otros hijos, han tenido que repartir. Ahora, por ejemplo, a mí solo me alcanzó un cuartico y allí no alcanza uno a sembrar mucho... Además, acá la tierra ya no está produciendo como antes porque hay mucho monocultivo (Mujer joven kamëntšá, San Francisco, Putumayo, 2020).

La apropiación gradual del territorio indígena por parte de foráneos empezó con el establecimiento de la misión capuchina y de los asentamientos de colonos que los religiosos impulsaron durante la primera mitad del siglo xx (Bonilla, 1968/2019; Gómez, 2005; CNMH, 2015), que provocaron fuertes conflictos, como relata la batá⁴ Esperanza Jacanamejoy:

[35]

Desde esas épocas los indígenas sentimos vergüenza, miedo y rechazo de los blancos. Nos atemorizaban y nos manipulaban. Sentimos miedo de vivir en medio de ellos, nos decían que nosotros hablábamos como cochinos, como puercos. Fuimos discriminados y uno como *cabënga* se siente mal. Discriminación por la forma de vestir, la forma de comer, por todo... (Esperanza Jacanamejoy, mayor y concedora kamëntšá, San Francisco, Putumayo, 2020).

En ese tiempo los indígenas vivían en su mayoría en lo que hoy es el sector urbano, denominado *Tabanok* 'pueblo grande'. Las familias contaban con terrenos suficientes para autoabastecerse e intercambiar con otras poblaciones. Además de los malos tratos que recibieron, los kamëntšá empezaron a ser despojados y expulsados de sus tierras con múltiples engaños por unos y otros.

La mamita⁵ Concepción Juagibioy aún hoy recuerda la forma como los *cabëngas*, indígenas, cambiaban sus tierras por pedazos de carne de res que los colonos les ofrecían. La pérdida

4 Tía y demás mujeres del mismo grupo etario.

5 Abuela y demás mujeres del mismo grupo etario.

masiva del territorio los llevó al confinamiento en las zonas cenagosas del Valle de Sibundoy. La mamita observa su entorno y rememora que antes todo eso era un totoral: "Recuerdo que había pura barbacha, montones de barbacha y *culebras como piedras*⁶, y así nos tocaba trabajar. Era puro monte, puro totoral, luego se empezó a cambiar" (C. Juagibioy, comunicación personal, 2020). La mamita cuenta que las familias debieron sembrar sobre el agua y, aun así, la tierra empezó a producir, porque la trabajaban los mismos indígenas.

La *batá* Esperanza explica que en ese tiempo se otorgaron créditos para inversión agraria que resultaron perjudiciales para las familias:

Para esa época llegó la Caja Agraria con créditos para ganadería. Allí, mi papá sacó un préstamo y luego lo que invirtió lo perdió, le fue mal. Como tenía el documento del terreno prendado, entonces quedamos sin un lugar para vivir, porque la Caja Agraria no perdonaba nada. Vivimos una pobreza extrema, una pobreza tremenda. Desde los nueve años me sacaron de estudiar y empecé a ganarme la vida. Recuerdo que para hacer café tenía que pasarlo tres veces por el colador [usaba tres veces el mismo café, para ahorrarlo]. También tenía que lavar las marraneras; no soportaba el olor al principio y vomitaba. Pero como no había otra forma de ganarse la vida, me tocaba, para poder comer (Esperanza Jacanamejoy, mayor y conocedora kamëntšá, San Francisco, Putumayo, 2020).

[36]

Habiendo perdido la tierra, la familia de doña Esperanza enfrentó el hambre y la miseria; trabajaron como peones en varias fincas ajenas en el alto Putumayo: en el Titango, por Zachamates, por Tangua benache o el camino viejo y Minchoy. Solo pudieron regresar al Valle de Sibundoy como cuidadores de una finca en Colón. El *Plan de salvaguarda del pueblo Kamëntšá* asegura que, entre 1979 y 1982, el Incora repartió tierras entre los indígenas, algunas de estas expropiadas a las misiones. Sin embargo, el desbalance entre el crecimiento poblacional y el acceso a la tierra de vocación productiva hace que resulten insuficientes las cerca de 8160 hectáreas tituladas como tierra de resguardo para el total de la población kamëntšá e inga del alto Putumayo, aún más teniendo en cuenta que cerca de la mitad de este territorio es reserva boscosa (MinInterior y cabildo Kamëntšá-Biyá, 2014).

El taita Gabriel Jamiy recuerda que en las décadas de los ochenta y los noventa les entregaron terrenos a los indígenas en las veredas La Menta, San Agustín y San Javier, y asegura: "Los que pensaron bien han guardado los terrenitos y no han vendido" (San Francisco, Putumayo, 2020). La historia de la Caja Agraria se repitió entonces, como afirma el taita Gabriel:

Otros perdieron porque se endeudaron con el banco. Creo que el gobierno hace eso: dicen que mandan ayudas, pero solo lo dejan a uno endeudado. Los que sí pensaron

6 Culebras de gran tamaño, como el de una piedra.

bonito, hasta ahora tienen por lo menos de a un pedacito. Los que no, ya no tienen nada. ¿No ve las familias más jóvenes? Ya no tienen dónde sembrar (Gabriel Jamioy, mayor kamëntšá, San Francisco, Putumayo, 2020).

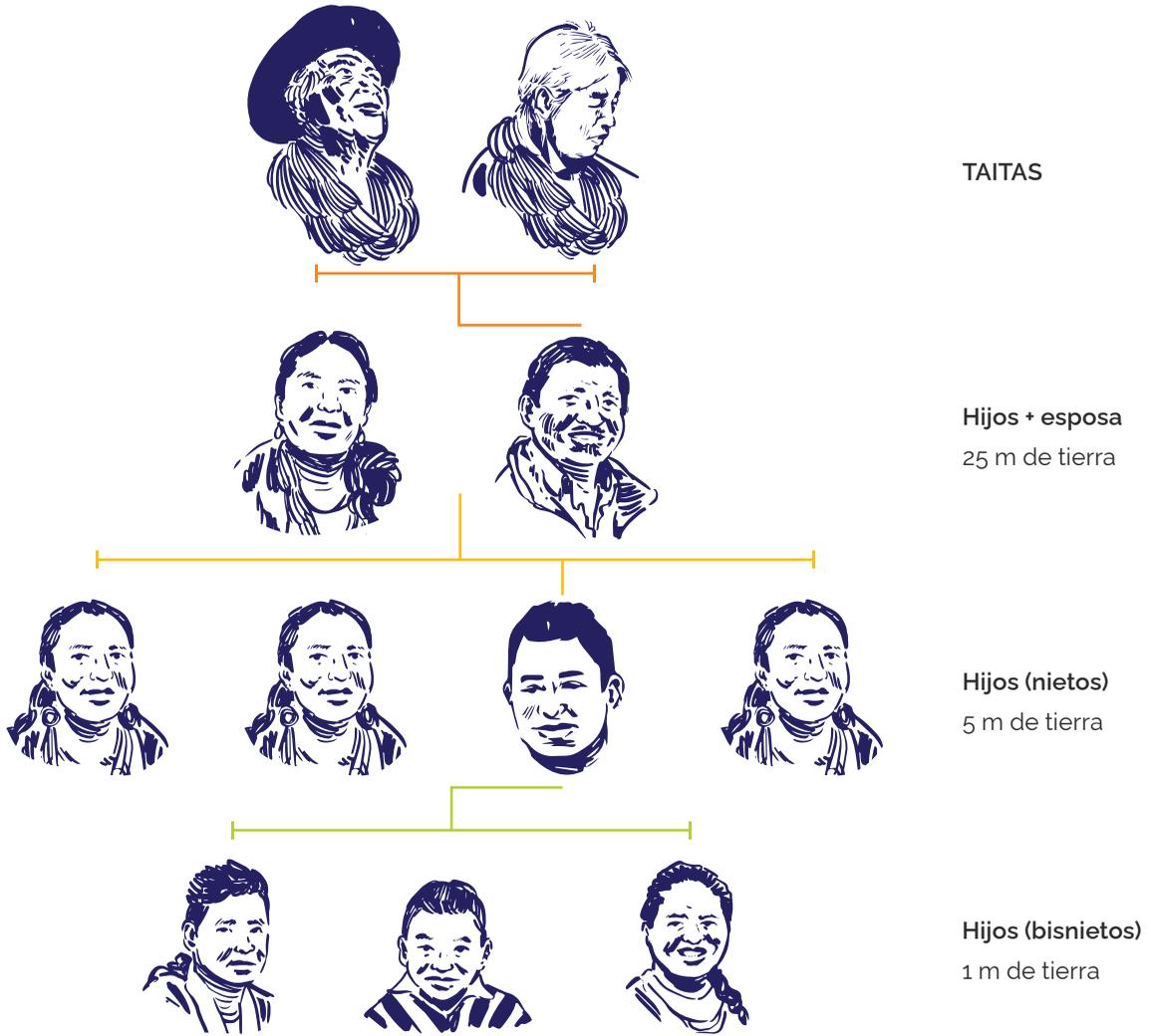
Si bien las tierras en los resguardos indígenas se encuentran bajo un esquema de propiedad colectiva, cada familia ejerce posesión y tenencia individual de las parcelas o terrenos que han heredado y que les permiten la subsistencia. Las y los mayores siempre han buscado que la tierra permanezca en manos de su familia; muchos de ellos entregan los terrenos en su posesión a su descendencia antes de fallecer para evitar inconvenientes con la repartición de las herencias. Sin embargo, en la actualidad no resulta suficiente la tierra para repartir a los herederos. Las nuevas generaciones, incluida la de los *raspachines*, no cuentan con terrenos que les permitan subsistir del trabajo familiar ni los recursos para invertir en insumos necesarios para la producción de cultivos comercializables. Es así como los indígenas jóvenes se ven empujados a trabajar en calidad de jornaleros o a partir hacia otros lugares donde su fuerza laboral tenga cabida. Uno de ellos cuenta:

Mi abuelita es que tenía como tres cuadras⁷ y ella tuvo seis hijos y a ellos les repartió. Pero ella se había quedado con una cuadra pensando en su vejez, entonces mis tíos habían negociado y luego ya no tenían dónde sembrar. Mi papá había conservado y había dicho que no nos iba a repartir hasta que estemos grandes todos y cojamos responsabilidad. Luego mis hermanos exigieron que les dé la parte que les correspondía y por eso solo nos dieron de a pedacito, se puede decir. Entonces la falta de tierra también lo lleva a uno a irse a otros lados, porque si uno quiere cultivar, toca es hacer un monocultivo de frijol, lulo o tomate para ganarle algo; si no, es bien difícil acá sembrar. Productos de la chagra, casi nadie quiere comprar (Joven kamëntšá, *raspachín*, San Francisco, Putumayo, 2020).

[37]

Sin tierra, los indígenas se quedan en estado de orfandad, por eso le llaman madre: *bëngbe ts-batsana mamá*. La tierra es madre porque sostiene la vida y les enseña a sus hijos e hijas cómo llevar esa vida. Por eso, uno de los adultos kamëntšá que todavía trabaja como *raspachín* nos explica que quien no tiene tierra no tiene nada: "Los de ahora no tienen tierra propia. Los que tenían eran los mayores y si no conservaron lo que recibieron, los jóvenes no tienen nada. La mayoría que ni entendemos el idioma, no tenemos tierra..." (hombre kamëntšá, *raspachín*, San Francisco, Putumayo, 2020).

7 Medida de tierra de 10 000 metros cuadrados.



Las siguientes generaciones reciben un porcentaje muy pequeño de la tierra o no reciben.

Figura 1. Genealogía de la herencia de la tierra en las familias de tres raspachines anónimos, basada en dibujos de raspachines realizados en uno de los encuentros de jóvenes que tuvieron lugar en el marco de la iniciativa en 2020. En ellos representan que los terrenos de sus ancestros se redujeron con la división sucesiva en las herencias, hasta llegar a la carencia de tierra para las generaciones presentes. Ilustraciones de Kevin Nieto Vallejo para el CNMH.

Mok nye batsäjuakanam

COSTO DE VIDA

Yo le soy sincero, uno acá lo que hace en un jornal no alcanza para los gastos que se tiene para uno mismo o la familia. Acá recuerdo que hubo una época donde el jornal lo pagaban solo a \$7000 y por allá [en los cultivos de cocal], en ese tiempo, pagaban \$20 000. Entonces resultaba mejor irse a trabajar, aunque fuera peligroso. Sigue siendo peligroso. Eso nunca va a cambiar... (Joven kamëntšá, *raspachín*, San Francisco, Putumayo, 2020).

El proyecto económico y religioso de los misioneros capuchinos consistió en la implementación de la ganadería extensiva y los monocultivos de maíz, frijol y hortalizas, que empezaron a relegar la agricultura de subsistencia y el trabajo comunitario de la tierra, propios de los indígenas.

Los capuchinos percibían que mientras no desligaran a los indígenas de su forma de vivir, se continuaría generando conflicto con ellos. [Los indígenas] seguirían escondiéndose, rehusándose a trabajar para los capuchinos. Para esto era necesario quebrantar su organización económica, lo cual se iba a lograr a través de varias estrategias: primero, transformar su apropiación comunitaria de la tierra en propiedad privada; segundo introducirlos en el mercado de los bienes de consumo, disminuir su capacidad para autoabastecerse, para que tuvieran que vender su fuerza de trabajo, con el objeto de ganar dinero para comprar lo que necesitaban y ya no podían producir. Los colonos fueron un instrumento eficaz para lograr esto y lo continúan siendo (Pinzón y Garay, 1998, p. 295).

[39]

Durante todo el siglo xx se consolidó un cambio en la organización social del trabajo y los patrones de consumo de los indígenas del Valle de Sibundoy. Ya en la década de los noventa, Pinzón y Garay (1998) encontraban entre los kamëntšá un "aumento en el costo de la comida y, sobre todo, la aceptación de una nueva racionalidad económica" (Pinzón y Garay, 1998, p. 296).

Cada fin de año, los hombres que se han ido a trabajar lejos regresan al Valle de Sibundoy ostentando su dinero. En este caso, se trata de dejar de vestir las prendas distintivas de los kamëntšá, para adoptar la indumentaria de los colonos, como factor de prestigio. "Cuando hubo la bonanza cocalera que llamaban, ahí salieron varios del Valle de Sibundoy. Eso era puros chiquillos por allá y usted los reconocía cuando regresaban: todos nos colocábamos nuestro poncho en el cuello y veníamos con buena platica" (hombre kamëntšá, *raspachín*, San Francisco, Putumayo 2020).

La aparente prosperidad de quienes llegan a visitar a las familias alimenta las esperanzas de los adolescentes y jóvenes que ven en ellos un modelo. Por eso, en el momento en que son invitados a trabajar en las regiones cocaleras por parientes, amigos o vecinos, no tardan mucho en aceptar. Algunos lo hacen desde muy temprana edad. Como relató uno de los hombres entrevistados:

Me fui cuando tenía nueve años. No alcancé ni a finalizar la primaria y me tocó aguantar de todo: hambre, humillaciones... Allá toqué armas, conocí laboratorios, probé vicio, alcohol y mujeres. Esa es la realidad... a uno de chiquillo lo convencen a irse y luego a uno le queda gustando irse a conocer (Hombre kamëntšá, *raspachin*, San Francisco, Putumayo, 2020).

La hermana del finado Jairo Jacanamejoy cuenta que él se fue del Valle de Sibundoy con algunos amigos cuando aún tenía once años. En esa época, dice, su hermano "no estaba bien económicamente". Ya entonces tenía que trabajar, aunque fuera a cambio de comida, para aportar al sostenimiento de la casa de su madre. Por eso, Jairo no dudó cuando lo invitaron a aventurar en el Bajo Putumayo. Durante varios años estuvo allá, trabajando y viviendo una adultez anticipada que terminó también antes de tiempo, cuando lo asesinaron poco antes de cumplir dieciocho años.

Las familias de estos jóvenes cuentan con sus ingresos para resolver las necesidades inmediatas o para cubrir gastos como los de edificación de vivienda, la compra de insumos agrícolas o los elevados costos que supone para una familia indígena que sus jóvenes accedan a la educación superior. Las familias con quienes conversamos coinciden en que suelen ser los hijos, hermanos o esposos que más "ayudan" a sus allegados, los que resultan trabajando como *raspachines*; además de sus necesidades, los obligan las de sus parientes. Cuando estos hombres regresan a la vivienda familiar con el dinero de un año de trabajo los esperan las "culebras", deudas de sus esposas, madres e hijos.

[40]



Tabnayëng tsbuanach

CONSECUENCIAS DE LA VINCULACIÓN CON LA ECONOMÍA DE LA COCA

Desde el pensamiento kamëntšá, *kamëntšá yentsá* y *kamëntšá biya*, existe una fuerte relación de las familias con *bëngbe tsbatsana mamá*, nuestra madre tierra. Para los mayores y jóvenes kamëntšá el despojo de su territorio ancestral no se trata solamente de la pérdida de los medios físicos de vida. Alejarse de la tierra y del trabajo en la chagra, que los sostiene a ellos y a sus familias, los limita para hablar en la lengua materna, los priva de compartir la comida, el abrigo del fogón de los abuelos, las prendas propias y los conocimientos que por generaciones les han permitido vivir en el Valle de Sibundoy; aspectos de la vida indígena que el grupo de memoria denomina *ser kamëntšá*. Fuera de *Tabanok*, los indígenas no pueden vivir según las prácticas y conocimientos de sus abuelos, que tienen origen y finalidad en la tierra. A continuación, se enumeran algunas de las consecuencias individuales, colectivas y territoriales que los *raspachines* kamëntšá experimentan cuando abandonan su territorio.

[41]



Ndoñ jobenayan tsatsmënan yebnentsni pamillangaftak

RUPTURA DE LAZOS FAMILIARES Y COMUNITARIOS

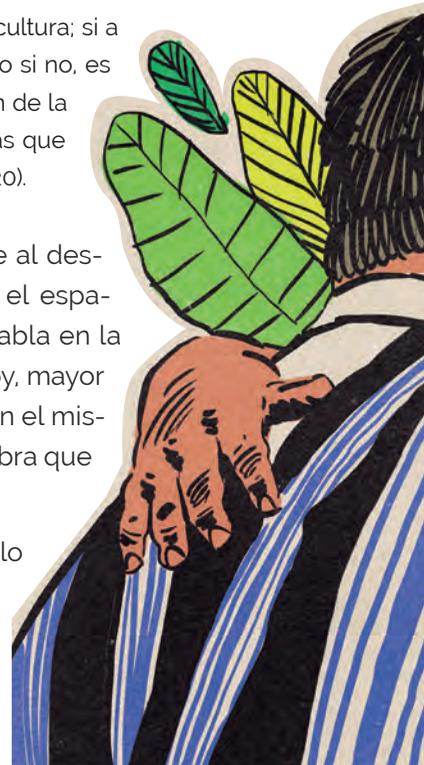
Uno cambia hasta la forma de hablar, la forma de vestir, la forma de pensar, hasta la forma de comer. Uno se vuelve diferente, porque es otra tierra que uno pisa (Joven kamëntšá, *raspachín*, San Francisco, Putumayo, 2020).

La salida del Valle de Sibundoy fragmenta los lazos comunitarios y familiares de los jóvenes. Esto supone una afectación tanto para quienes se marchan como para los que quedan. Lejos de su tierra y de sus redes de apoyo, los kamëntšá experimentan cambios en diferentes ámbitos de la vida.

Allá es otra vida. Tampoco se come lo de acá: la *bëshana* o las *cunas*⁸, la alimentación es diferente, mucho enlatado, harinas y, bueno, carne o pescado; eso sí daban los patrones. Pero alejarse del territorio es también alejarse de la cultura; si a uno lo han educado bien, pues uno no se olvida del todo, pero si no, es bien difícil, tal vez uno empieza a hacer otras cosas que no son de la comunidad y así ya se debilita el idioma y el pensamiento, más que todo (Joven kamëntšá, *raspachín*, San Francisco, Putumayo, 2020).

Estar fuera de los resguardos y de la vivienda familiar también conduce al desuso de la lengua materna por la estrecha relación que esta tiene con el espacio de vida indígena, como explicó el mayor Gabriel Jamioy: "Si no se habla en la chagra, pues nuestros niños ya no aprenden el kamëntšá" (Gabriel Jamioy, mayor kamëntšá, San Francisco, Putumayo, 2020). Olga Yamile Pujimuy afirmó en el mismo sentido: "Un alimento del *jajañ* que dejemos de consumir es una palabra que olvidamos pronunciar en kamëntšá" (San Francisco, Putumayo, 2020).

En otro lugar, nadie les habla en kamëntšá y ellos se cohiben de hacerlo porque temen recibir un trato hostil en consecuencia, como aseguró uno de los jóvenes: "Uno allá no habla en kamëntšá. Allá, a veces, no es que lo traten con modo, allá toca es obedecer y nadie allá le habla de la cultura o celebrar por ejemplo la ofrenda, nada de eso" (joven kamëntšá, *raspachín*, San Francisco, Putumayo, 2020).



8 *Brassica oleracea* (col silvestre).

El *wakjnaité*, o día de la ofrenda, celebrado el 1 y 2 de noviembre, es uno de los eventos de mayor relevancia para la comunidad⁹. Es el momento en que se recuerda y se hace homenaje a los muertos: "Si a uno no le ofrecen nada, todo el año el finado pasa con hambre. Eso decían los abuelos" (mujer kamëntšá, 2020). Es así como los jóvenes resultan desvinculados de sus ancestros.

Dos principios de la vida comunitaria: *jenajabuacham* 'ayuda mutua' y *kukuat jenantšamian* 'prestarse la mano', también resultan abandonados cuando los jóvenes dejan de practicar las formas propias de trabajo indígena. Sus madres y hermanas extrañan contar con la presencia y ayuda de los jóvenes en las labores y trabajos de los hogares. En sus testimonios relatan que, por falta de ellos y su fuerza de trabajo, terminan abandonando los pequeños cultivos de la chagra en algunos casos.

Los *raspachines* también dicen que en muchos de los campamentos cocaleros está prohibido el uso de los teléfonos personales, mientras que en otros no hay señal de celular. Una o dos veces al mes las familias en el Sibundoy pueden tener noticias de sus seres queridos. Debido a que conocen las difíciles condiciones en que viven, la zozobra es constante. Sin embargo, muchas

familias se resignan a vivir alejadas y con incertidumbre por la suerte de sus seres queridos; saben que no existen muchas opciones laborales más. "Mis tías y mi mamá [estaban]

tristes, pero también decían: 'Aquí no hay para trabajar y si allá te pagan bien, pues vaya. Por sus hermanos, tiene que ayudarnos'. Eso me decían y, claro, eso me dio fuerzas para irme" (joven kamëntšá, *raspachín*, San Francisco, Putumayo, 2020).

[43]



⁹ El día de la ofrenda coincide con el ciclo del cultivo del maíz. Para ese momento ya hay choclo para la preparación de la chicha, porque se ha sembrado en meses anteriores.

Tsatenotbowanyayán

ESTAR EN RIESGO

Lo más difícil que tuve que pasar fue cuando un día me encañonaron. Me tuvieron más de medio día haciendo preguntas, porque yo fui testigo de una vaina que se presentó. Lo bueno fue que mis patrones llegaron y hablaron por mí, entonces me dejaron libre. Si no, no la estuviera contando (Hombre kamëntšá, *raspachín*, San Francisco, Putumayo, 2020).

Los jóvenes que se dedican al oficio de *raspachines* saben que, debido a que su labor se asocia con una economía de tipo ilícito, su vida está en constante riesgo. El fuerte control armado de los campos de cultivo y las zonas cocaleras pone en juego la vida de los jóvenes, la posibilidad del regreso a casa y el reencuentro con la familia. En este escenario de altísima conflictividad, una estrategia de supervivencia que refieren los jóvenes es la discreción; no tomar partido por nadie y limitar la confianza con los desconocidos, pues no se sabe con quién se encuentren la lealtad y las alianzas de los demás. "Allá es peligrosito, toca saber con quién habla uno, no dar tanta confianza y salir al pueblo con los amigos, con los más conocidos, porque si no, lo pueden estar acabando" (joven kamëntšá, *raspachín*, San Francisco, Putumayo, 2020).

[44] La medida de protección más eficaz, dicen, es el silencio. Aun cuando reciben los tratos más injustos, la única posibilidad es callar. De allí que prefieran guardar en su memoria lo que ven, lo que escuchan, lo que piensan y sienten, antes que compartirlo con otras personas:

Allá funciona que al que tiene la boca cerrada, no le entran moscas. Allá uno, mire lo que mire, debe estar callado. Uno cambia o cambia y, si no, pues lo cambian con un gatillazo; lo hacen cambiar. Y si usted mira que matan, que tiran gente al río, pues solo debe estar callado para que el próximo no resulte siendo uno (Joven kamëntšá, *raspachín*, San Francisco, Putumayo, 2020).

El control violento y autoritario es tal, que incluso frente a problemáticas sin aparente razón política o económica, el resultado es siempre la amenaza de muerte. Los jóvenes *raspachines* relataron que, quienes han sido objeto del coqueteo de "la mujer de un patrón", quienes han revelado haber prestado el servicio militar, los que se han enganchado en



una pelea de borrachos, los que creen que "se las saben todas" o, simplemente, los que "hablan mucho", todos han visto de cerca la posibilidad de morir a manos de los patrones o sus capataces en medio del monte.

A esto se suma, explican los *raspachines*, que en las zonas aledañas a los cultivos, principalmente en Nariño, algunos grupos "siembran" minas antipersonal para impedir la movilidad más allá de los campamentos y defenderlos de los erradicadores. "A veces minan. Uno con ese miedo no puede ir tranquilo, piensa qué pasaría si se pisa una mina de esas y luego regresar enfermo o nunca más regresar" (joven kamëntšá, *raspachín*, San Francisco, Putumayo, 2020). La asociación entre campos minados y cultivos de uso ilícito se encuentra documentada en diferentes lugares del territorio nacional (CNMH, 2017a).

Los jóvenes también reconocen que se ciernen riesgos sobre su salud debido a las fumigaciones con glifosato. Relatan que, después de que estas suceden, es evidente cómo la tierra, las fuentes hídricas y los cultivos alimenticios como plátanos y yucas resultan contaminados o perdidos. Algunos de los trabajadores son obligados por sus patrones a secar las matas de coca después de la fumigación con la esperanza de recuperar algunas. Cumpliendo esta tarea, tocan y aspiran el herbicida y son conscientes del perjuicio al que se exponen realizando dicha labor; sin embargo, no pueden negarse a nada. Además, cuentan que ayudan porque las pérdidas económicas de los dueños de los cultivos repercuten negativamente en su remuneración.

En medio de este ambiente, es casi inevitable que los jóvenes se encuentren también en riesgo de reclutamiento por grupos armados o resulten involucrados en actividades delincuenciales, como hacer "viajes", traficar la coca procesada hacia otros departamentos o cometer delitos cuando ascienden al cargo de guardaespaldas de alguno de los patrones.

[45]



Centavo nye bejay tsobeman

SIN EMBARGO, SE GASTA MÁS PLATA

Los mayores siempre han mencionado que el dinero que se obtiene fácil se va con la misma facilidad con que llegó. Por eso recomiendan ganar cualquier recurso con esfuerzo y trabajo. Es lo que ocurre con el dinero que ganan los trabajadores de la coca, a pesar de que su labor no es nada sencilla. Para una joven kamëntšá, hija de un hombre que partió como *raspachin* y nunca quiso regresar, la explicación es: "Como sabe decir mi mamá, esa plata es mal habida, se va como el agua. Y cierto, no les duraba nada y ya otra vez tienen que irse a buscar de nuevo..." (mujer joven kamëntšá, encuentro de mujeres "Mujer, tierra y medicina", San Francisco, Putumayo, 2020).

Resulta paradójico que los *raspachines* se vayan para ganar más dinero, pero, según explican algunos de los jóvenes, la vida lejos de la familia los conduzca a gastar mucho más. En primer lugar, porque tienden a "desordenarse": consumir alcohol y gastar dinero en las cantinas y juegos de azar; únicas distracciones posibles en los cultivos de coca y las poblaciones cercanas. Adicionalmente, buscando márgenes más altos de ganancia, los patrones endeudan a los *raspachines* y les distribuyen por adelantado bienes a un costo muy elevado, como relató uno de los jóvenes:

Allí mismo los patrones llevan para vender. O sea, la plata se queda ahí mismo y como para salir al pueblo es lejos, entonces uno compra allí cerca y la plata queda para los mismos patrones, porque ellos son los dueños de las tiendas. Uno com-



pra el cigarrillo, la cerveza, y es muy caro, comparado a como se vende en el pueblo, pero como no hay otra forma, uno ahí mismo gasta. O uno le habla al patrón que le entregue y ellos le entregan y luego le descuentan del pago (Joven kamëntšá, *raspachín*, San Francisco, Putumayo 2020).

Los *raspachines* dicen no tener inconveniente en gastar todo lo que han ganado en un periodo de trabajo, pues siempre existe la convicción de que la próxima temporada será tan buena como la que acaba de pasar. A eso se suma que deben redistribuir los recursos entre familiares, amigos y allegados. De este modo lo relata una joven indígena:

Recuerdo que aquí mi abuelito tenía una tiendita pequeña y [los *raspachines*] llegaban y compraban gaseosas, mecatos y les gastaban a los chiquillos. También llegaban estrenando ropa y a escuchar música a todo volumen. Por lo menos en diciembre, en las fiestas, eso era qué bulla, porque gastaban trago y de todo. Algunos, creo que alcanzaron a comprar moto y andar como locos. Eso sí daba miedo; entonces aquí las tías preocupadas porque, si de aquí salían y de pronto se encontraban entre amigos, se ponían a tomar y como en esas motos es bien peligroso, todos sin poder dormir (Olga Yamile Pujimuy, mujer kamëntšá, San Francisco, Putumayo, 2020).

A pesar de percibir ingresos un poco más altos, los *raspachines* y sus familias no tienen garantía de ascenso social. En muchos casos, ni siquiera tienen la posibilidad de acumular capital. Varios de los entrevistados lamentan no haber logrado ahorrar lo necesario para comprar una moto siquiera. Según sus testimonios, apenas logran cubrir el consumo inmediato y siempre se encuentran inmersos en un continuo ciclo de escasez-consumo-escasez. "Algunos que sí pensaron bonito y ahorraron, ahora por lo menos tienen su casita o su solar, pero otros no..." (Antonio Mavisoy, hombre kamëntšá, San Francisco, Putumayo, 2020).

Sënján tsbuanach tabnayok

EXPERIENCIAS EN EL COCAL

Bëng Kamëntšá wabainëng fsëndonguá jenangmian vid jonguanguan

**NOSOTROS LOS KAMËNTŠÁ BUSCAMOS
UNA FORMA DE TRABAJAR**

[48]

Yo tengo la finca allá en Piñuña Blanco... allí es donde está ahorita la zona roja... Porque, dígame usted, teniendo todo y que le digan: "Váyase ya". Yo apenas salí con dos bolsitas y todo se quedó allá... Porque ellos tienen objetivo militar y objetivo militar es asesinarlo, no es más... ellos matan al que más habla, porque al Gobierno no le conviene que haya igualdad... Allá se quedó la casa, tenía la casa hecha a la orilla del río. También cultivos de plátano, yuca y piña. Se me quedó la cosecha, pues para nadie es un secreto que los indígenas también cultivan coca y eso genera empleo y trae recursos. Pero pues eso se quedó allá y ya iba a cosechar hasta que me llegó esa carta. Tenía gallinas, de todo tenía allí, tenía motores, guadaña estacionaria, bombas de fumigar, todo se quedó allí. Y la orden de ellos es no dejar sacar nada, entonces ahí quedó todo, prácticamente. Y yo me vine acá. Cartel de Sinaloa hay en toda parte. A mí no me da miedo, como les dije a los compañeros, porque morir, nos tenemos que morir todos. Hace como dos meses estoy por acá, como desplazado. Tengo mi compañera y mi hijo...

Mientras uno no se ponga a servirle a nadie ni a seguir a nadie, uno normal cultiva coca... Vea, yo saqué un bulto de yuca y un bulto de plátano y no compraron. Entonces dije: "Voy a cambiar plátano y yuca" y estuve más de medio día y nadie compró y una se-



ñora me dijo: "Vea, eso a usted no le van a comprar. Vea, cuánto pide usted" y yo le dije que me cambien por arroz, aceite y panela. Me dijo: "Vea, le doy diez mil, porque si a usted se le pintonea, allí nadie le va a comprar". Y eso mismo les ha sucedido a muchos compañeros, por eso es que nosotros nos alborotamos y a veces hasta nos hacemos garrotear. Por ejemplo, los antinarcóticos nos han frenado allí en Villa Garzón y nos dicen: "Ustedes como líderes, ¿qué quieren?" Les respondemos: pues los compromisos que el Estado firmó con las comunidades. Esa es la base principal de uno como comunero: vías terciarias. Vea, en el alto Putumayo un plátano vale mil pesos, una yuca, más o menos, vale dos mil pesos y allá [en el bajo Putumayo] un bulto vale diez mil pesos. Imagínese entonces nosotros queremos vías para sacar esos productos y vender.

Aquí no tenemos tierras para cultivar, aquí es mínimo. Nosotros los kamëntšá buscamos una forma de trabajar, buscar alternativas para conformar un hogar y vivir bien y tranquilos. Pero somos pasivos los kamëntšá, a comparación de los del Cauca, que ellos sí son arriesgados. Allá en el Cauca también encontré compañeros de acá de Sibundoy, allá es más feo. Pero mire que yo a los jóvenes por allá les pregunto, no: "Y usted, ¿qué hace acá?" Y ellos dicen: "Si allá no tengo dónde sembrar. Hace como unos seis años, [del tanto pelear el

cabildo le dieron resguardo". Por ejemplo, los caucanos buscan territorio para acá para el bajo [Putumayo] porque hay tierras que sirven para sembrar. Hay tierras que no son aptas... Yo hablaba con

un taita de acá [de San Francisco] y le decía: "Vea taita, ¿por qué no buscar ampliación de tierras que sean aptas para cultivar y sembrar?" A uno no le han dado la oportunidad de decirle: "Tome esas hectáreas de tierra y siembre". A veces uno se va porque no hay oportunidades para nosotros. Hay algunos que no salen de acá, porque tienen cómo vivir. Pero hay unos que nos vamos; acá no tenemos, entonces debemos salir del territorio (Cultivador de coca, hombre kamëntšá, vereda San Javier, San Francisco).

[49]



Centavo nye bejay tsobeman

LA PLATA SE HACE AGUA

La verdad a mí nunca me llamó la atención el estudio. Hice solo hasta quinto de primaria y eso porque me regañaban, terminé. Luego, de aquí de la vereda misma me dijeron: "Vamos, para allá es bueno, allá pagan bien y los patrones son buenas gentes". Uno con eso se convence y se decide. Dejé acá unas maticas de tomate y me fui para allá, al Sidón [Cumbitara, Nariño]. Al principio lo tratan bien, para que uno se acostumbre, luego estando allá toca es aguantar. Y, claro, pagan bien... pero, así mismo, uno tiene que gastar mucho, porque todo es carísimo. Lo malo de allá es que la plata se hace agua, así como se trabaja duro también se gasta más de la cuenta.

Luego, uno ya no quiere regresar, aunque también se extraña la familia. Ya van a ser unos cinco años o más. Allá en el monte el tiempo pasa rápido. Primero me dieron ganas de regresarme, pero me puse a pensar: "si me regreso, allá no hay cómo trabajar. O, tal vez sí hay cómo, pero pagan muy poquito y no alcanza"; a veces uno se antoja a comprar sus cosas y si uno no ha estudiado, pues nadie le da buen trabajo. Por eso uno se va... Si acá dieran chance con algo mejor, pues yo me viniera y me quedara. Pero acá para conseguir algo toca es al jornal y eso cuando hay cosecha de frijol, y si no, para quedarse en la casa, mejor estar allá raspando hoja.

Creo que más duro le dio a mi mamá. Uno acostumbrado a llegar, encontrarla, y ayudarle a hacer algún oficio. Ella sí se puso triste, pero le expliqué y le dije: "Si hago un poquito de plata, pues con eso le ayudo a usted también". Pero eso no le daba tranquilidad, y lo más duro es que de allá casi no se puede llamar, la señal es muy mala. Toca salir al pueblo para llamar y reportarse que uno todavía está respirando.



Al *běstknaté*¹⁰, no vengo. En esas fechas es donde más trabajo hay y toca aprovechar. En fiestas de negros y blancos sí vengo y uno termina gastando lo que ha trabajado en meses para comprar ron, aguardiente y el estrene, y uno se encuentra con los amigos y, bueno, luego toca otra vez viajar y rebuscar. En la casa me saben regañar, me dicen: "Cómo te vas a gastar la platica que con tanto esfuerzo consigues". Pero uno es bien necio.

Allá mejor estar callado, porque si uno presume que se las sabe todas ya le van cayendo. No ve usted, ¿no escuchó la muerte de estos jóvenes de acá? Los habían matado y a los cuántos días los habían encontrado. Eso es duro, y uno sin poder decir nada, porque si no, también corre riesgo y lo pueden acabar y aunque no tengo responsabilidad, no tengo hijos, por lo menos para estorbar sirvo (*Raspachín*, joven kamëntšá, vereda La Menta, San Francisco).

Tšabá jubtsachnëngvam bobontsëngbiam ndoñ chamuetsepadese ngam bëng tbojubsiyentšabuachka

OPORTUNIDADES PARA LOS JÓVENES, NO SUFRIR LO QUE A UNO LE HA TOCADO

[51]

Acá la situación siempre ha sido difícil y para los jóvenes hay pocas oportunidades, entonces uno por eso se decide y se va. A mí me hubiera gustado de pronto estudiar un poco; aprender, ser alguien en la vida y así ayudar en la casa, pero lo cierto es que es difícil. Desde muy niño tuve que trabajar y ayudar en la casa, a tanto hice hasta noveno de bachillerato. Luego, me fui a validar el bachillerato nocturno, pero no aguanté; me tocaba salir muy tarde y era peligroso, entonces abandoné los estudios... En mi tiempo nos tocaba al rebusque.

Además, yo tengo varios hermanos pequeños y a mis papás no les alcanzaba para darles lo necesario. Por eso y todo me fui. Yo soy de los hermanos mayores y siempre la responsabilidad de uno es más grande... A veces, en la casa no había para comer y uno sabe lo que es pasar hambre. Los que siempre han tenido de todo no conocen qué es eso de aguantar hambre, a mí sí me ha tocado vivir eso. Por eso, uno les aconseja a los jóvenes de ahora que aprovechen si los papás les dan estudio, así no les toca limpiar zanjas, estar de agua hasta la cintura. Así me ha tocado a mí, por eso cuando me dijeron que para raspar estaba bueno, no lo pensé dos veces y me dije: "Me voy, así ayudo a

10 Día grande de la comunidad. Se celebra el lunes anterior al miércoles de ceniza y coincide con la época en que se cosecha el maíz empleado en la chicha y el mote, que se consumen para esa ocasión.

mis hermanos pequeños, que por lo menos uno de ellos saque la cara por nosotros, ya que uno se quedó así, ignorante”.

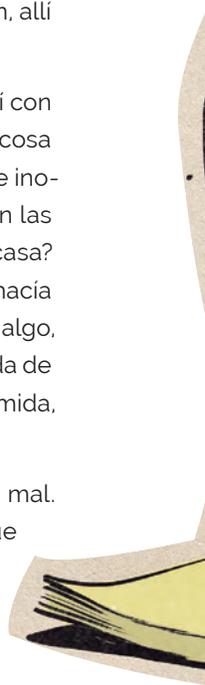
Me fui primero por un mes, para ensayar, y los patrones me cogieron cariño. Me daban buena comida, de hambre no sufrí allá. Pero con el tiempo, las cosas empezaron a cambiar, la mujer del patrón se había enamorado de mí, el patrón se dio cuenta y me amenazó. Por eso tuve que irme a otra finca, siempre con el temor de que un día me encuentre y me mate. Ese tiempo lo pasé así.

Esos tiempos, me acuerdo bien, me decían que me daban otro trabajo donde podía ganar más dinero, tenía que pasar la pasta de coca, ya procesada. Que si la pasaba del bajo Putumayo hasta Pasto, allí me pagaban bien, como cinco millones, me decían. A mí me llamaba la atención esa idea. Además, necesitaba para mandar a la casa. Entonces acepté. Pero cuando tenía que ir a recibir esa carga, alguien había sapeado y no pude hacer esa vuelta. Me tocó regresar a la finca y de ahí no salir un buen tiempo porque empezaron a controlar más en la zona. Había en ese tiempo guerrilla, paramilitares, Ejército; había de todo... De ahí me quitó la gana de aceptar esas vueltas. Eso era más arriesgado, según me decían... Tal vez no era la hora para mí. Tal vez, si me hubieran cogido, ahora estuviera en la cárcel o, tal vez, estuviera muerto y no les estaría contando... el que es fino para eso, es fino. A mí no me tocó.

Varios años estuve en el bajo Putumayo, hasta que eso se jodió bien feo. Luego me fui para Nariño. Allá estaba mejor para trabajar, no jodían tanto. Me fui para Llorente. Allá comenzaron a amenazar a la gente y los patrones perdían mucho de lo que invertían... Mucha gente en ese tiempo compró buenas fincas, grandes fincas. Cosechaban no solo coca, sino también plátano, yuca y arroz. Pero los mismos paramilitares se encargaron de que la gente salga de sus casas. Ahora esas construcciones grandes están allí abandonadas, nadie quiere regresar. Los patrones que yo tuve los amenazaron, allí perdimos el trabajo muchos y nos tocó coger para otro lado...

Allá, en ese tiempo, tocaba uno mejor permanecer callado. Si uno hablaba por allí con alguien ya lo tildaban de informante de la guerrilla. Allá los paramilitares eran cosa seria... nadie podía hablar con nadie... Hubo muchas muertes y también cayó gente inocente, campesinos. Eso era triste. Y uno se ponía a pensar, cuando se escuchaban las balaceras, cuando en el camino se encontraban los muertos ¿por qué salí de la casa? Eso se queda en uno, uno nunca se olvida de eso... A veces, en la noche se me hacía escuchar balas o pensaba entre mí: "Tal vez ya me van a encontrar y me van hacer algo, me imaginaba. Si me pasa algo, ¿cómo se va a poner mi familia?". Allí uno se acuerda de la familia, allí uno valora a la familia. A veces uno reniega en la casa, hasta de la comida, pero allí uno extraña y por eso va aprendiendo.

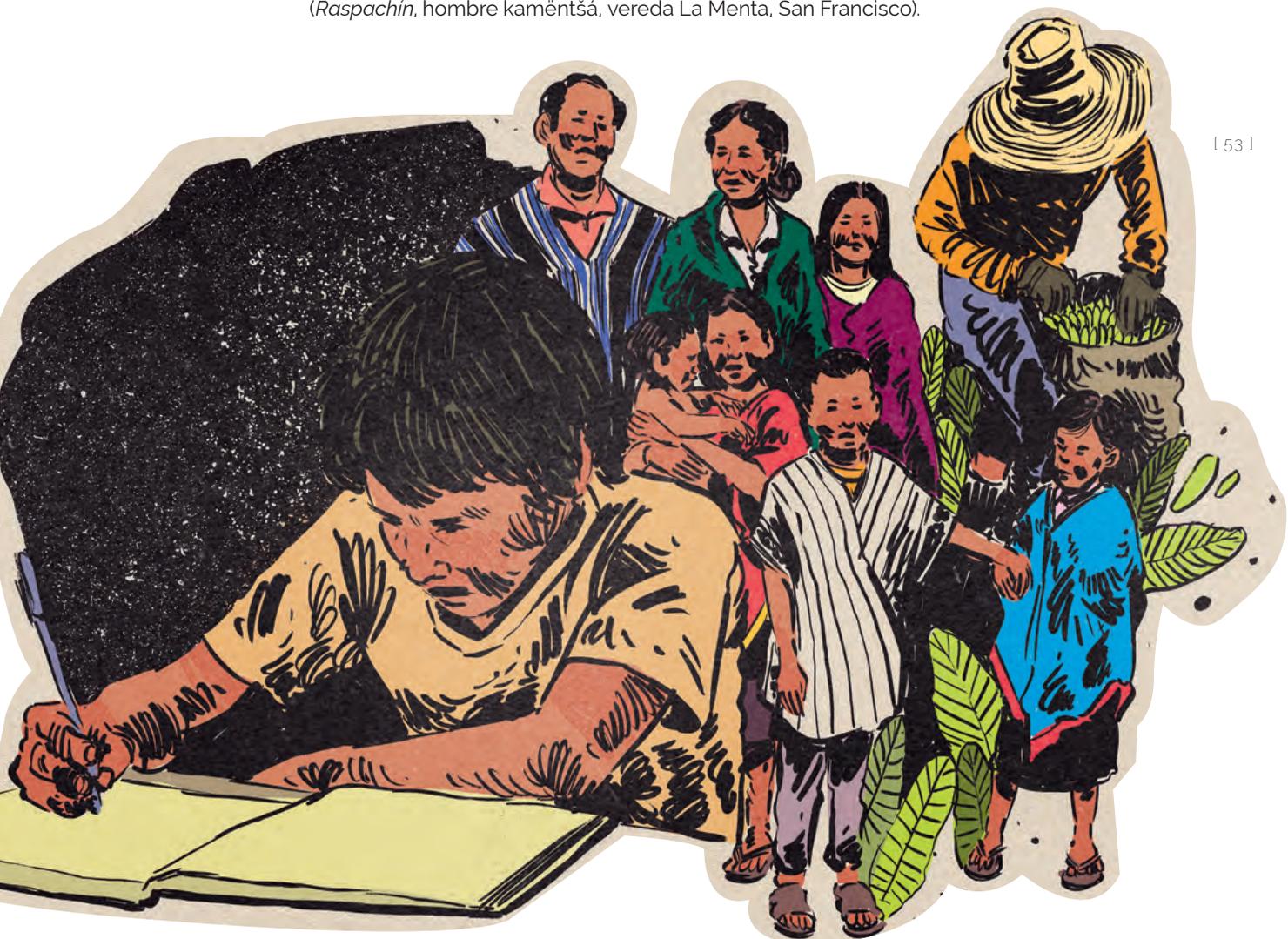
También mirar tantas cosas y ser testigo de tantas injusticias, eso a uno lo pone mal. Bueno sería que hubiera más oportunidades para los jóvenes y que no les toque



sufrir lo que a uno le ha tocado. Eso piensa uno, pero el Gobierno dice otras cosas. Dicen que la guerra se terminó, pero no ven la realidad. Hay otra forma de violencia: el abandono.

Uno se vuelve diferente [...] por la manera como lo tratan. Y lo otro, [porque] a uno le ha tocado enfrentar situaciones duras, como las que comentaba. Allí uno se vuelve más duro en eso, a veces no se valora la propia vida y a veces se deja uno llevar por el miedo. A mí en la escuela me gustaba, no era muy bueno para estudiar, pero me gustaba participar del *klestrinÿe*, y aunque mis papás tomaban mucho en esa época, por lo menos sentía que la comunidad estaba más unida. Eso sí me gustaba, escuchar los cascabeles, los cachos, los bombos. Eso es bonito, eso es elegante. Yo le fui perdiendo interés a eso, ya poco me llama la atención...

Después de todo eso uno quiere mejor quedarse siendo niño. Allí uno piensa diferente y piensa que la vida siempre va a ser así: jugar y que lo llamen para comer, ayudar a cualquier oficio y listo. Pero cuando uno sale de la casa, allí todo es diferente y a las buenas o a las malas a uno le toca aprender. Encomendarse a mi Dios y seguir, no hay de otra (*Raspachin*, hombre kamëntšá, vereda La Menta, San Francisco).



Ngemenan

PASAR POR ENCIMA DE LOS MUERTOS COMO SI FUERAN CUALQUIER COSA

A los 18 años salí de acá y me fui para el bajo Putumayo, hasta San Miguel y La Dorada. Había escuchado que por allá pagaban bien el trabajo y como acá no pagaban lo justo en los jornales, entonces me fui para ver cómo era por allá. También para conocer y así ahorrar y traer algo para mi familia. Llegué a una finca donde los patrones me trataban bien y empecé a trabajar en cocina, porque no sabía cómo sembrar la hoja de coca. Miraba que otras mujeres sí sabían cómo era y por eso se iban a los cultivos y cargaban igual que los hombres.

Escuché que a unas mujeres las llevaban a los cristalizaderos porque son más cuidadosas... Recuerdo que las mujeres que están allá, en pleno monte, tienen que someterse a lo que les manden. Es la forma de ganarse la vida y si no hay otra forma de conseguir el sustento, pues la mayoría se arriesga. Allá hay otras que se dedican al jornal y otras a la cocina, que tampoco es fácil, porque se debe preparar para todos y hay fincas en las que se manejan hasta cincuenta o sesenta trabajadores y hay que tener lista la comida cuando los patrones ordenen. Allá lo que más se prepara es el plátano y cuando hay pescado, pues también.

Lo más difícil que me tocó pasar por allá fueron los enfrentamientos de los guerrilleros y paramilitares y el Ejército. Eso era difícil porque uno está en medio de todo eso. Si se salía a la carretera se miraba allí a los muertos tirados en medio de la carretera. Y nadie podía hablar y tocaba pasar por encima de los muertos, como si fueran cualquier cosa. Eso me daba miedo y también me daba tristeza, pensé que esa vida por allá no era para mí.

Una vez mis patrones me dijeron: Si viene gente extraña y le pregunta por nosotros, usted diga que nos fuimos y que nos demoramos en llegar. Yo estaba sola en esa finca grande y de repente llegaron varios hombres armados. Uno de ellos me dijo: "Véngase conmigo y yo le doy todo, para que no tenga que trabajar". Me miraba y con esas armas en las manos, yo temblaba del miedo. Él me insistía: "Venga conmigo y no le va a faltar nada". Yo le dije: "Mis patrones no están,

[54]



pero ya han de regresar tarde". Él se miraba con los otros hombres, que también estaban armados, y yo me agaché porque sentí mucho miedo.

Después de eso, yo pensé que era mejor regresar a la casa porque no podía con el miedo de que en otro momento regresen y, tal vez, ya no solo me hablen y me insistan en irme con ellos, sino que me tomen a la fuerza. Ese miedo hizo que yo regresara a la casa y ya no quisiera regresar al bajo Putumayo. Todo lo que tuve que pasar y ver tantas muertes, también me dejó intranquila; ya no podía dormir bien, me daba miedo recordar los muertos en las carreteras. Entonces dije: "Mejor en la casa me estoy tranquila y aunque gane poco dinero y trabaje en cocina voy a rebuscar la vida de otra forma" (cocinera, mujer kamëntšá, vereda La Menta, San Francisco).

Jan shembasaká y nyetska soy jontšabuach jaman UNO SE VA COMO MUJER Y SE ARRIESGA A TODO



Cuando uno es joven no tiene claro cuál es su plan de vida. Yo me fui de la casa antes de terminar el bachillerato y después me pusieron a terminar el grado once. Terminé de estudiar en Orito para dentro, donde había mucha guerrilla. Allí uno se va como mujer y se arriesga a todo, pierde uno el sentido de la vida y se va sin saber a qué va. Allí, un grupo guerrillero, a mi prima y a mí, nos hizo la invitación; nos iban a visitar todos los días para que entráramos al grupo de guerrilla. Una vez, incluso, me medí el uniforme con el arma allí, nos tomaron hasta una foto.

Creo que el destino para mí no era estar en ese espacio y pude regresar al territorio, pero mi prima se quedó.

Ahí veo que nuestros caminos se separaron. Al siguiente año mi prima tomó la decisión de irse a la guerrilla. Mi tía, la mamá de mi prima, dijo que iba a sacarla como sea. Mi tía llegó hasta el campamento y ella se enfrentó a todo mundo y tuvo que enfrentar eso con el miedo de que la maten. Finalmente, la reclutada le preguntaron que si se quedaba, y pudo sacarla, pero mi prima siguió trabajando con la coca. Yo tuve la oportunidad de estudiar, pero ella se quedó allá (mujer kamëntšá, encuentro de mujeres "Mujer, tierra y medicina", San Francisco, Putumayo, 2020).



CAP. 2

Tmojtseitëm y vid tojtsashbé JÓVENES DESAPARECIDOS Y ASESINADOS

Tojo ibeta or

CUANDO LA NOCHE LLEGA

[57]

Por el camino que tú vas,

los colores de la tarde en tu pelo jugando están,

la silueta de tu cuerpo al ritmo del ocaso bailando va.

Tus ojos reflejan el atardecer que ya se despide.

A lo lejos ves a las aves volar.

Las aves que emigraron de otro lugar a los totorales de tu territorio a nadar van.

Despides el día con una oración,

dando gracias a la vida y a la tierra por tanta bendición.

Al llegar a tu yebna,

el shinyak espera a que lo enciendas,

los bancos de madera ansiosos te esperan,

quieren escuchar los cuentos que tú guardados llevas.

El taita con la chicha, tú, cocinando la cena.

Un cuento ya palabreas en tu lengua.

El sonido remoto de un cascabel suena;

el bombo y la flauta, también una quena.

[58] *Oyejuayëng ríen, acompañados de la luz de la luna y las estrellas.*

Una luciérnaga entra por la chimenea,

los grillos también hacen su algarabía,

una lechuza chilla por la vereda.

A paso lento se apaga la candela,

el frío ya se siente fuera de la puerta.

Enciendes una vela y elevas una última oración... rezándole a la imagen del santo que es de tu devoción.

El cansancio ya vence a tus ojos,

la melodía de la noche se refugia en tus oídos.

Ahora caminas por los sueños de tu universo.

(Martín Chindoy, poeta kamëntšá)

Va ndoñ tšabe soyëng tojubtsochnëng va vid tojubtsashbe pamillang tmojubtsošachn kem soyëngam

[59]

CONSECUENCIAS FAMILIARES Y COMUNITARIAS DEL ASESINATO Y LA DESAPARICIÓN DE JÓVENES KAMĚNTŠÁ

Allá ha cambiado la modalidad. Antes los mataban y los tiraban al río. Ahora es distinto, los matan y los dejan enterrando ellos mismos.

(Hombre kamëntšá, *raspachin*, San Francisco, Putumayo, 2020)

Había escuchado que, por allá, en el bajo Putumayo, mataban a la gente y eso era normal; nadie podía decir nada porque también lo podían matar. Entonces yo tenía miedo de que Carlos se fuera. Lo que contaban de allá era muy triste: que les pegaban tiro en la cabeza y nadie podía denunciar, porque la ley para ese tiempo era la ley del monte. Me contaban que aparecían muertos así al frente de las casas y la gente debía pasar por encima... (Pastora Juagibiroy, mujer kamëntšá, San Francisco, Putumayo, 2020).



Lastimosamente, no todos los jóvenes sobreviven al trabajo en la coca. Muchos han partido rumbo al monte con la ilusión de mitigar los afanes económicos de sus familias, sin imaginar que después de esa despedida no se volverían a encontrar. Algunos de ellos fueron asesinados y sus cuerpos pudieron ser recuperados por sus dolientes, pero otros terminaron desaparecidos.

En ningún caso se conocen los motivos de los hechos debido al hermetismo de quienes sobrevivieron. De todas maneras, ninguna razón sería suficiente para explicar el dolor de sus familias.

[60]

En Colombia, las víctimas de la desaparición no han sido únicamente actores políticos. Este crimen también se ha dirigido contra los campesinos, jornaleros, agricultores y obreros, mayoritariamente, debido a que el afán por el control territorial violento por parte de grupos al margen de la ley hizo "inviabile cualquier principio de selectividad, pues solo bastaba con habitar un territorio para convertirse en víctima potencial de los actores armados" (CNMH, 2016, p. 17). De acuerdo con las cifras del Registro Único de Víctimas (RUV, 2021), 616 indígenas, hombres y mujeres, fueron víctimas de desaparición forzada en el departamento del Putumayo entre 1985 y 2020. Durante el mismo periodo, 2.086 indígenas fueron reportados como víctimas de homicidio en el departamento.

La desaparición no solo afecta los derechos de las personas cuyo paradero fue ocultado. Sus familiares y allegados también sufren. Se debaten entre dos sentimientos: la ilusión de que sus seres queridos regresen en algún momento y el temor por la suerte que estén viviendo. Las familias de quienes aún están perdidos no han podido dar el tratamiento funerario adecuado ni incluir a sus seres queridos en la ofrenda que brindan a los difuntos en el *wakjnaité*, la falta de certeza no se los permite. Ponerlos en el altar de los finados sería renunciar a la posibilidad siempre presente del retorno. No incluirlos implica que, donde quiera que se encuentren, sus muertos están pasando hambre.

Son incontables las pistas que por momentos les devuelven el optimismo. Las familias entrevistadas aseguran que han recibido llamadas telefónicas que les indican "que lo han visto por

tal parte", "que hay uno parecido en otro lado". Pero pasada esa fugaz esperanza, regresan a un estado de confusión, desolación y angustia. "La otra información es que él se había ido a las filas, que supuestamente él no estaba trabajando como cuidador de hoja, sino que le tocaba transportarla. Entonces no se sabe la verdad" (Carmen Satiaca, mujer kamëntšá, hermana de un desaparecido, San Francisco, Putumayo, 2020).

Para quienes tuvieron que padecer el asesinato de uno de sus familiares, pero lograron darle sepultura, existe la tranquilidad de haber dado el tratamiento funerario que le debían a su ser querido. Sin embargo, con los desaparecidos nada parece suficiente. Cuando el hecho es reciente, sus seres queridos piensan en los ultrajes y ofensas que pueden estar padeciendo donde quiera que se encuentren. Cuando ha transcurrido mucho tiempo desde el último contacto, la esperanza disminuye y las personas lamentan no tener un cuerpo que les permita confirmar sus temores y hacer la despedida adecuada.

Tmojanobuambay tmojontsäjanotician

DENUNCIA Y BÚSQUEDA DE INFORMACIÓN

[...] eso no me tiene sana, eso no me ha curado la herida, yo no estoy tan conforme con eso, quisiera que me entregaran los restos, o que me digan que está vivo... (Pastora Juagibioy, mujer kamëntšá, hermana de un desaparecido, San Francisco, Putumayo, 2020).

[61]

Las familias en las que ha desaparecido uno de sus integrantes deben sobreponerse rápidamente al pasmo que produce la inexplicable ausencia para emprender una búsqueda incansable por sus propios medios. En un momento como este, las familias kamëntšá con las que conversamos acudieron a la autoridad tradicional del cabildo en busca de orientación para resolver su situación o recibir orientación o apoyo en los trámites ante las entidades competentes. Prefieren estar entre indígenas, pues dicen sentirse objeto de discriminación en espacios institucionales; tienen certeza de que su bajo nivel de escolaridad resulta una barrera entre ellas, los funcionarios y la institucionalidad de atención a las víctimas.

Así narró su historia Pastora Juagibioy, hermana de un joven desaparecido:

Unos vecinos me decían que vaya a la Fiscalía y me daba miedo, porque acá siempre a la comunidad la ven como si no valiera; eso sentí. Como uno va a esos lugares con la ropita que uno tiene, humilde; entonces no le ponen cuidado. Como uno no tiene plata como los ricos y, además, si uno no sabe leer bien o escribir bien pues entonces lo rechazan, eso sentía yo y por eso busqué ayuda en el cabildo... (Mujer kamëntšá, San Francisco, Putumayo, 2020).

María Luisa Satiaca, hermana de otro joven desaparecido, relata que también sintió confusión sobre del procedimiento que debía seguir para denunciar el hecho victimizante. Tampoco sabía qué tipo de apoyo podía recibir:

uno con no saber, sin tener estudio y sin entender; no sabíamos a quién preguntar. Luego, mi hija Carmen hizo la declaración en Pasto y también le tomaron muestra de sangre. Pero falta la muestra de mis hermanos, Ángel y Alberto, para poder buscarlo. Eso habían dicho (Mujer kamëntšá, San Francisco, Putumayo, 2020).

Como María Luisa, Pastora Juagibioy recuerda que en el tiempo en que denunció, el procedimiento por medio del cual atendieron su caso la llevó a experimentar un dolor mayor.

Lo que más duro me dio fue cuando me llevaron a ver un libro grande con retazos de ropa; me decían que allí yo debía reconocer si algo era de mi hermano. Imagínese cómo se siente uno con eso, por eso digo que en las instituciones deberían ser más humanos y por lo menos hablarle bonito a uno, si no, para qué tanto estudio, si no es para tratar bien a la gente y si uno es indígena es peor el rechazo... (Mujer kamëntšá, San Francisco, Putumayo, 2020).



De tal modo, las víctimas kamëntšá de desaparición han tenido que adelantar por sí mismas las labores de búsqueda de sus seres queridos. En ello han invertido sus propios recursos económicos y su tiempo, lo que les ocasiona nuevos daños y angustias. Una de las mujeres que busca a su hermano dice que ha investigado "hasta con espiritistas"; otra de ellas asegura que ha pensado pedir ayuda "a los taitas, a los médicos tradicionales. Dicen que ellos pueden, con el yagé, saber si una persona está viva o muerta" (Sandra Satiaca, mujer kamëntšá, San Francisco, Putumayo, 2020).

Como expresan los relatos que se presentan a continuación, las familias que han recibido una compensación económica se sienten culpables pues la asumen como un beneficio a costa de la desgracia de su ser querido. Adicionalmente, para algunos, el hecho de que ese dinero provenga de una instancia distinta al trabajo lo condena a la fugacidad ya mencionada; puede perderse en cualquier momento.

Tsejuabnayan ainá obaná bejtsemn, kabá mondobatman nderad nanjabatashjang

CONSTANTE ZOZOBRA, PERO AÚN GUARDAN LA ESPERANZA

| 63 |

Se me hacía que él ya iba a llegar. En una ocasión salí correteando a un joven, parecía mi hermano. Había sido el hijo de doña Elvia. Aún tengo la esperanza y creo que tengo el derecho a saber la verdad.

(Pastora Juagibioy, mujer kamëntšá, hermana de un desaparecido, San Francisco, Putumayo, 2020)

La incertidumbre sobre el paradero de los seres queridos lleva a un sufrimiento que solo la familia que padece esa situación puede comprender. Pastora Juagibioy dice acerca de su hermano desaparecido: "Quisiera que me entregaran los restos o que me digan que está vivo. Hay una gran intriga. Si lo pudiéramos ver descansaríamos tranquilos, porque tendríamos la certeza de cómo está. [A] Nosotros nos ha tocado llevar este dolor en silencio" (mujer kamëntšá, San Francisco, Putumayo, 2020).

A diferencia de otras familias, donde ya conocen que la persona ha muerto, para nosotros es difícil, porque no sabemos si está vivo; eso es



lo que más nos causa tristeza. Tenemos la esperanza de que regrese, eso quisiéramos. Y si está muerto, quisiéramos saber, porque así, por lo menos, podemos pagarle una misa. Así como se hace con los abuelos, sabemos que han muerto y con eso uno sabe dónde están. Pero con mi tío es distinto, nos da miedo de que esté sufriendo o, si se fue a la guerrilla, cómo lo tratarán allá, tal vez por eso no puede venir acá (Sandra Satiaca, mujer kamëntšá, San Francisco, Putumayo, 2020).

Tsenabojuabnayan tsakëng

RUPTURA DE LAZOS FAMILIARES Y COMUNITARIOS



Tuve desconfianza hasta de mi propia familia. Por esta situación mi prima llegó a la unidad mental (Pastora Juagibioy, mujer kamëntšá, San Francisco, Putumayo, 2020).

Las familias víctimas también relataron cómo llegaron a ser objeto de señalamientos de sus vecinos y conocidos bajo la premisa con la que se suele argumentar lo injustificable, de que a su miembro desaparecido "lo matarían por algo". Esto afectó el buen nombre, la honra y la dignidad de las víctimas y de sus familias, quienes terminan obligadas

a excusarse a sí mismas y a los desaparecidos: "él era buen muchacho, era trabajador, nunca fue ladrón...", nos dijeron en todos los casos. De este modo se trastornan profundamente los lazos sociales, nacen rencores y rencillas entre los vecinos de la misma vereda o entre la familia extensa.

Como ya se mencionó, son muchos los kamëntšá empleados en los cultivos de coca y siempre existe la sospecha de que alguno de ellos sepa algo acerca de lo ocurrido o conozca el paradero de los desaparecidos. No obstante, la política de silencio de la cual depende la vida de cada uno les impide dar noticias a los dolientes acerca del paradero o la suerte de las víctimas. De tal manera, las discordias y acusaciones también fracturan los lazos sociales de la comunidad.

Entre las consecuencias poco mencionadas que tienen para los kamëntšá la desaparición o asesinato de los hijos, hermanos y demás familiares, se encuentran el alcoholismo y otras

enfermedades originadas por la tristeza. Como cuenta María Luisa Satiaca: "A mi papá le afectó mucho no saber nada de mi hermano y empezó a tomar más alcohol, por la misma tristeza". A lo que agrega su hija, Carmen: "Después de esto, mi abuelo Andrés se enfermó" (mujeres kamëntšá, familiares de un desaparecido, San Francisco, Putumayo, 2020).

Ngmenan inye sökanëng jonyenan

CAUSATADOS Y OTRAS ENFERMEDADES DE PENA

El *causato*, se puede decir, es el mal por la ausencia. La gente se enferma de la tristeza y muchos no le ponen cuidado, pero eso puede acabar con la vida de una persona. En las comunidades indígenas hay formas de ayudar a sanar y por eso está la medicina tradicional, para eso están las plantas.

(Taita Gabriel Jamiy, mayor kamëntšá, San Francisco, Sibundoy, 2020)

Estar *causado* es padecer una enfermedad que hace que los niños pierdan el apetito, no coman, se pongan pálidos y muy tristes. Además, como explica la *batá* Esperanza Jacanamejoy, los niños *causados* se ven "bien opacos el semblante, la sonrisa se pierde".

Existen formas de prevenirlo: "Si se deja a un niño o niña, el papá o la mamá debe cortarse un poco de cabello y dejarlo debajo de la almohada para que el niño o niña no se extrañe y no se enferme" (Concepción Juagibioy, 2020). Si no se ha podido evitar, se acude a la medicina tradicional y a las planticas de los taitas, solo de esa forma es posible encontrar el alivio espiritual. El remedio consiste en llevar las fotos de la persona que se fue, tomar remedio con la intención de la sanación y hacer parte de una ceremonia de limpieza de la mente y del espíritu con la ortiga.

Lo más indicado cuando hay esa enfermedad del *causato* es la limpieza del cuerpo, eso es muy bueno. También se debe consumir el agua para los nervios, puede ser de ortiga o de toronjil; eso ayuda a las personas a que se recuperen y sientan alivio. Pero el *causato* viene por la tristeza y si la misma persona no pone de su parte, es difícil que se vaya sanando. Entonces, una es la limpieza y otra la voluntad que el mismo paciente tenga para ir saliendo de eso que siente y que le puede dar dolor de cabeza, dolor del pecho, vómito, fiebre y pierden el apetito; eso es lo que más se mira cuando les da *causato*. En los niños es más difícil de controlar cuando son pequeñitos, bebés, porque allí ellos no saben hablar y decir lo que están sintiendo. Cuando son más grandes ellos mismos dicen: "Bueno, estoy extrañando a mi papá o a mi mamá o algún tío". Entonces ahí se puede actuar con la medicina, así hay varios casos. Y si acuden al médico occidental, de pronto les mande a que tomen acetaminofén o tal vez no les haga caso,

porque ellos en esas enfermedades no creen y a veces hasta se burlan de que los indígenas tengamos esas "creencias" (Batá Esperanza Jacanamejoy, 2020).

En un ambiente de constantes migraciones y conflictividad como el que enfrentan los indígenas del Valle de Sibundoy en la actualidad, es alta la propensión a sufrir de males como el *causato*. Por su parte, los adultos también pueden padecerla o bien enfermarse de pena o de nervios, lo que puede devenir en otras afecciones como el alcoholismo. Los familiares de muertos y desaparecidos se encuentran particularmente expuestos, como explica la *batá* Esperanza: "Cuando alguien se va, existe siempre mucha esperanza de volver al encuentro, tener la esperanza viva también entristece. Cuando alguien muere, uno sabe que algo cierto ya pasó, pero en el caso de los desaparecidos, por ejemplo, es algo incierto".

María Luisa Satiaca, hermana de uno de los desaparecidos, relata de este modo la afectación de su padre: "Papá sufrió por la ausencia de mi hermano. Él no quería comer y lloraba mucho. Cuando ya iba a recibir noticias de mi hermano, mi papá murió, pero siempre lo esperó".



Monjabuainá tojetsoban y ndoñ tsonyénán

RELATOS DE MUERTE Y DESAPARICIÓN

“Shatjotsman sentsobuetš atšbe waquiñat” “EN EL BAJO PUTUMAYO PERDÍ A MIS DOS HIJOS”

En el bajo Putumayo yo perdí a dos de mis hijos. Uno sí lo pude traer, Jesús Francisco, y al otro no, porque ya me dieron la razón, veinte días después, de que lo habían matado en Piñuña Blanco. Él era Luis Hernando.

[67]

“Ve, te traje una mala razón”. Yo me asusté de una. “Ve, te mataron un hijo”. Yo quedé sin saber cómo y le dije: “¿Usted cómo sabe?”. Dijo: “Vino un muchacho de Mocoa. Eso fue en 1997. Me tocó, como quien dice, sacar una platica y viajar. Ya llegué a Mocoa”, allá donde la hija. Ya me dijo: “Pasó esto. Mataron a mi hermano”. Entonces dije: “Pues toca ir a traerlo”. Me lo traje y a las cuatro de la mañana llegamos aquí, pero así lo pudimos sepultar [a Jesús Francisco].

[Cuando murió Luis Hernando] entonces yo bajé y allá tenía una amiga, allí en Joncón... Yo llegué de sorpresa y la señora estaba allí y le digo: “Yo vengo a darme una vuelta por acá, a ver qué pasa”. Me regaló una gaseosa y así descansé un rato. Yo no tenía valor de nada; como la gente me decía que al muchacho lo habían matado, que estaba en la playa y que los galembos [chulos] se lo estaban comiendo. Pero yo estaba en duda de si era él.

Entonces yo le pregunté a la señora y le dije: “Señora, yo vengo del alto [Putumayo] y siempre vengo para acá. ¿En esta semana ha muerto algún muchacho?” Dijo: “En la otra semana fue. La otra semana mataron a un jovencito”. Le digo: “¿Pero usted lo conoció? Sí, dijo, hasta llegó aquí y como después lo sacaron para allá, lo desaparecieron”. Y me



dio los datos de cómo era él y todo. "Sabe qué —me dijo—, váyase a la Policía".

Preguntando llegué a la estación de Policía. Ya llegué allá y ya les dije: "¿Han hecho el levantamiento de algún muchacho?". "Sí", me dijeron. Aquí están las fotografías. Y así tenían una mesa grande y estaba llena de fotografías. Vea, dijo, aquí están las fotos que sacaron la semana pasada. Busque, me dijeron.

Saqué tres fotos y a la tercera foto lo hallé y dije: "Él es". Me dijeron: "Ya lo enterramos". Les dije: "¿Lo puedo sacar?". "No", me dijeron. "Ya son veinte días y ya no se puede, está deshecho totalmente. Qué pena, dijeron, vamos al cementerio a mostrarle". Ya me llevaron y vi donde lo habían sepultado y no me lo dejaron traer. Yo lo iba a traer, lo iba a sacar y no pude hacer nada.

A mí me ha dado duro, para qué. Y siento mucho todavía. Eran los únicos hijos que me estaban ayudando a trabajar, me enviaban plata de allá. Pero así es la vida... Nosotros denunciarnos y a los siete años de muertos mis hijos, nos reconocieron. Para qué voy a ir con mentiras. De recuerdo de eso tenía como unas diez vacas. En el 2000 se inundó toda la finca; vacas de dos millones y medio me tocó vender por setecientos y se perdió todo. Eso me pasó a mí (testimonio de José Pujimuy, indígena kamëntšá, vereda La Argentina, San Francisco).

Cha tonjá ainá y obaná tonjabatashjango

ÉL SE FUE DE NIÑO Y REGRESÓ JOVEN, PERO MUERTO

Esto ocurrió en Puerto Caicedo, él tenía 17 años. El único trabajo que él encontraba allá era de raspar coca, pues en ese tiempo solo era *raspachín*. Él trabajó por allá como seis años. Él se fue con otros amigos. Él se fue niño y regresó joven, pero muerto. Él, para mi mamá, era un buen hijo. Trabajaba por comida. Cuando yo me fui, él era niño, él se iba a trabajar y no tenía vergüenza de cargar machete, él cambiaba trabajo por comida...

Jairo Jacanamejoy, mi hermano, no estaba bien económicamente. Salió a buscar trabajo para el bajo Putumayo y varios años estuvo allá. Yo estaba en Bogotá, cuando un

diciembre 17 del año 2000 me llegó la información a la una de la mañana, que a mi hermano lo habían matado. En ese tiempo no había ni celulares, nada. Entonces tocaba por el teléfono fijo, que era acá el Telecom de Sibundoy. A esas horas fue esa noticia tan dura, que tocó que venirse y salir a traerlo.

Primero, pues, buscar la autorización y la ayuda al cabildo para irlo a traer, porque no había plata. Lo que cobraban para ir a traerlo era mucho y mis padres no estaban en capacidad. Entonces fue pasando el tiempo y cuando llegaron allá ya lo habían sepultado, como allá no se lo puede tener harto tiempo. Cuando llegaron allá pues tuvieron que irlo a sacar para poderlo traer. Allá lo habían sepultado y sobre el agua le habían echado piedras para que se hunda y así lo habían sacado. Cuando llegó acá estaba irreconocible, se había hinchado y estaba negro. Para reconocerlo por la ropa [era muy difícil]. Pero mi mamá, pues la mamá siempre sabe qué cicatrices y lunares tenía: cicatriz en la mano y un lunar grande en la nalga... El día que lo trajeron la comunidad acompañó. Pero después del velorio lo dejan solo a uno y toca coger valor y seguir...

Nos decían que era la guerrilla, por venganza... Pero los patrones lo trajeron y dijeron que era trabajador y respetuoso, que él tomaba, sí, pero no tenía problemas. Nunca se tuvo claridad por qué lo mataron. Él se había cambiado de patrones. Ellos decían que cuando se emborrachaba renegaba, pero no peleaba. Que tuvo una novia, pero más no se sabe.

Mi mamá sabía estar callada, se ponía a llorar y hasta ahora llora. Por eso tratamos de no mencionarle, para que no se ponga triste. Tenemos fotos cuando se le hizo el corte de cabello de la primera comunión y una foto cuando él se transportaba con el agua.

Decían que tocaba hacer la denuncia para los de víctimas [RUV], pero mi mamá dijo que no. Nosotros le decíamos pues para que el Gobierno le reconozca algo; entonces ella dijo que no, que con esa plata ella no iba a revivir a mi hermano. El caso quedó así... Ella dice que si hubiera recibido esa plata es como estármelo comiendo a él... En la

ofrenda mi mamá dice que él llega. Mi mamá le

prepara lo que a él le gustaba y él llega y respira profundo (testimonio anónimo, mujer indígena kamëntšá, vereda Las Cochas, Sibundoy).



Cha kacá vid totsobomñ matëntabatashjango

SI ÉL ESTUVIERA VIVO YA HUBIERA VENIDO

María Luisa: Yo bien no recuerdo, pero más o menos unos doce años hace que salió de la casa Antonio, mi hermano. Pero es como si fuera ayer. Él se fue a trabajar como *raspachín*, porque acá la situación es difícil. Entonces, para ganar un poquito más, se fue. Primero regresaba cada dos meses, cada tres meses. Regresaba y se volvía a ir. Por eso nosotros estábamos tranquilos. Él siempre venía y pasaba unos días acá y se iba. Al final se había quedado en Sidón [Cumbitara, Nariño]; él no quería irse, pero un amigo lo invitó y por eso se fue. Después ya no se volvió a saber de él. [A] lo último había dicho a mi hija Carmen que ya iba a venir y por eso estábamos contentos esperando para verlo, pero pasaron los días y no regresó.

Carmen: Me crecí con él [el tío], entonces teníamos confianza y recuerdo que él siempre me contaba de sus cosas. Yo recuerdo que eso fue el 10 de abril del 2008; él me llamó y dijo que ya iba a regresar. Lo esperamos y nada, hasta ahora no tenemos razón.

Yo he intentado preguntar, pero para ese tiempo no hay mucha información. Incluso me decían que para esas fechas no había registro de muertos, ese mes donde él desapareció. También nos decían que lo habían visto en una camioneta lujosa en San Miguel. Eso nos decían, pero quién sabe. Pienso que si estuviera vivo ya hubiera venido, porque él siempre estaba pendiente de nosotros (testimonio de María Luisa Satiaca y Carmen Satiaca, indígenas kamëntšá, vereda La Menta, San Francisco).



Chentšan atšbe mamá šoká entsemn ngmenanak

DESDE ALLÍ MI MAMÁ SE ENFERMÓ DE TRISTEZA



Él [su hermano, Carlos Juagibioy] dijo: "Yo pienso irme". Yo le dije: "Irás a la casa...". De recocha y en risas, comiendo el cuy, dijo: "Yo, mañana, a las cuatro de la mañana, me voy". Estábamos sentados en el fogón y me dijo: "Yo quiero ayudarte para que acomodes tu casa. Pero verás; si yo me demoro, cuidas a mi mamá".

Al otro día vine a ver a mi mami, ella ya estaba llorando. "Carlos se fue. Me pidió la bendición y se fue". Yo, consolándola... A los quince días llaman a decirme que vaya a con-

testar el teléfono, antes no había celulares... me dijeron que iba a llegar la ropa, que lo trataron de buscar y no lo encontraron. Él llegó allá, a Puerto Asís, y al otro día desapareció...

Para el año 2000, cuando salió mi hermano Carlos, muchos jóvenes de aquí de la vereda también se fueron, algunos regresaron y otros no volvieron. Él se fue de *raspachín*, a coger coca, a raspar, porque allá pagaban por arrobos y entre más arrobos pues más se ganaba. Como él era joven, le rendía a coger hoja, pero no regresó. Por allá era muy peligroso y por eso yo no quería que mi hermano se fuera.

Yo le decía: "Aquí de cualquier forma se consigue para la comida". Yo había escuchado de que, por allá, en el bajo Putumayo, mataban a la gente... Por una parte, también los jóvenes tenían o tienen la razón de irse, porque acá no pagan bien. Por ejemplo, si uno cría una gallina invierte más en maíz, y si quiere venderla, pues no pagan lo justo. Los productos de la chagra tampoco los valoran y eso que uno debe hacer bastante trabajo al sol y al agua. Creo que por eso los jóvenes mejor se van lejos, para Nariño, para Llorente, para Sidón, para El Plateado [Argelia, Cauca]; por allá se van. Y acá la familia sin saber cómo es que les toca vivir por allá tan lejos.

Recuerdo que él [Carlos] era el único que quería ayudarnos a mi mamá y a mí. Él nos compraba arroz y consentía a mis chiquillos, ellos lo quieren mucho. Él decía: "Tanto para hacer". Y por eso me duele en el alma... Después de dos años se le contó a mi

mamá y eso le dio muy duro. Pero ella siempre lo espera y llora. Yo voy a misa y yo le pido a Dios que si está vivo que él venga a ver a mi mamita....

Se hicieron unas investigaciones, hasta con espiritistas. Yo tuve que buscar psicólogo y se me hacía que él ya iba a llegar. En una ocasión salí correteando a un joven, parecía mi hermano, pero había sido hijo de doña Elvia.

Desde que desapareció Carlos hay un vacío en la familia, desde allí mi mamá se enfermó, enfermó de tristeza. Ahora Carlos estaría próximo a cumplir 40 años. Dicen: "Con dinero se repara la pérdida de un ser querido". Qué equivocado está el Gobierno, nadie entiende de verdad lo que uno siente, el dinero no reemplaza la ausencia de nadie (testimonio de Pastora Juagibioy y William Mavisoy, indígenas kamëntšá, vereda La Menta, San Francisco).

Chan tšabe bobonts tšabá mandbobná

ÉL ERA UN JOVEN MUY FORMAL

No me acuerdo cuántos años de lo que mataron a mi hijo. Él es el único hijo muerto, los demás viven. Segundo Ramón se fue al Placer [Valle del Guamuez, Putumayo], allá me lo mataron. No se supo en manos de quién, qué clase de gente será que me lo mataron. Él era jovencito, lo asesinaron, lo torturaron... él fue torturado, él fue torturado feo...

Recordar esa muerte es duro para mí. La gente nos estaba mirando mal, diciendo: "Tal vez por ladrones lo mataron". Y no es así. Él era un joven muy formal y él me cuidaba. Antes de irse me ayudó. Él como que presentía que lo iban a matar. Por eso, cuando se fue, era como si se estuviera despidiendo.

Algunos vecinos, para qué, fueron muy solidarios y nos ayudaron. Apenas lo trajeron estaban acá haciendo oración y, bueno, pues uno agradece. Luego fueron pasando los días y uno empieza a recordar y da mucha tristeza. Ya los demás hijos se han ido y a veces vienen a visitar y luego cogen y se van. A uno le toca acostumbrarse a vivir solo, porque si uno espera que lo acompañen, pues es más duro.



De ahí, con la muerte de él, ya me daba miedo que mis hijos se fueran de la casa. Yo les decía: "Mejor quédense acá no más y trabajemos". Pero usted sabe que cuando los hijos crecen, ellos van a buscar su vida. Por eso, después otros hijos también se fueron. De ahí también a mí que me gustaba tomar el guarapo. De ahí, pues, también seguía tomando. Vendí una tierra y, con eso, seguí tomando. Antes sí sabía cultivar y tenía mis cositas, pero ahora, mire usted. Vivo aquí, solo (testimonio de Martín Narváez, indígena kamëntšá, vereda San Javier, San Francisco).



PARTE

2

Tayenam kabëng wabainëng bëngbe uaman luariñ jisomñam

RECUPERAR EL SER KAMËNTŠÁ
PARA PERVIVIR EN EL SAGRADO
LUGAR DE ORIGEN

Conforme el grupo de trabajo kamëntšá recopiló los dolorosos relatos de las víctimas, los *raspachines* y sus familias, pudimos notar que ellos también daban cuenta de una forma indígena de vivir en comunidad y en el mundo, que se desintegra con el abandono del territorio ancestral. La vida indígena propia apareció, entonces, como una cuerda que los participantes de la iniciativa empezaron a jalar. Decidieron que una parte fundamental de la iniciativa consistiera en trabajar la tierra para lograr un contacto directo con el espacio de vida que sostiene el equilibrio de la comunidad. Así, llegaron a los consejos de salud y recetas de cocina, pues los kamëntšá consideran que existe una relación integrada entre la salud física, mental y espiritual con la alimentación propia. Los encuentros de trabajo se desarrollaron con niños y niñas, como un modo de recuperar su participación en estos espacios y de enmendar, en alguna medida, los maltrechos lazos de la tierra con sus hijos e hijas.

Esta segunda parte aborda algunos conocimientos y prácticas estrechamente ligados al trabajo de la tierra. Son maneras de hacer, ser y sentir, que se han visto afectadas tanto por la relación de dominación que actores de la sociedad nacional: misioneros, colonos, comerciantes y terratenientes sostienen con los indígenas, como por las dinámicas económicas y violentas que se encuentran los jóvenes *raspachines* en los cultivos de coca.

Los textos que se presentan a continuación son producto de un intercambio intergeneracional entre algunos mayores sabedores de la comunidad con niños y niñas que escucharon la palabra viva de los abuelos, les preguntaron y siguieron las instrucciones de sus mayores en el trabajo práctico en el fogón y la chagra. En la preparación de recetas propias, la observación de las plantas medicinales, así como la siembra del maíz, símbolo de la fuerza y la esperanza del pueblo Kamëntšá, los niños y niñas reflexionaron acerca del cuidado y el crecimiento de la vida junto con sus mayores. Estos aprendizajes hacen parte del libro pues reafirman dichos saberes y dan un giro al propósito de hacer memoria.

[75]

El uso de la lengua materna, el alimento tradicional, la relación con la tierra y el trabajo en comunidad son aspectos constitutivos de la vida indígena, desde cuyo legado se hace un llamado a los jóvenes para que recuperen sus raíces, restablezcan el vínculo con la tierra; vuelvan a compartir alrededor del *shinyak*, tulpa, y puedan escuchar la palabra sabia de los abuelos para continuar fortaleciendo la vida colectiva y la existencia en *bëngbe uaman luar Tabanok*, sagrado lugar de origen.

JUINÿNANAM BËNGBE LUARENTS™

Principios del pueblo Kamëntšá

Kem soy, vid tkuetsebomn
kmochanjubtsajaboton, as
kmochanjuibiashjach
jenobobyanam tsakëng inÿe
pamillang ntsam opresid
tmojtsebomnëká.

Aprender, escuchar, aplicar y compartir
desde la familia y la comunidad.



Tsakëkjnyan nday sanatem,
inÿeté jenuiyanam kantÿanyete
tsatinÿenan bëngbe jajañ y day
soy jobonÿniñam.

Saber guardar y no malgastar.
Cuidar del *jajañ* o chagra tradicional
y sembrar lo que más se pueda para
así solventar las necesidades.

Kachakanak otjenayá
tsemnan tsatatbowanÿam
bëngbe vid y luar.

El sueño previene para poder
decidir y resistir en la vida.



JUASHENTSAM

Sembrar en el pensamiento de los niños el conocimiento de los mayores para que se transmita de generación en generación. Sembrar con cariño y sin egoísmo, porque en ellos se deben dejar las semillas del conocimiento.

JENAJABUACHAM

Ayudarse mutuamente unos a otros, aprender a brindar ayuda, todos nos necesitamos de una y otra forma, los mayores siempre queremos que los hijos se ayuden mutuamente.

JASHAKAM

Si hemos sembrado con cariño se cosecha en abundancia, así como cuando se siembran tres granitos de maíz y se cosechan varios maíces.

JAGUASHENTSAM

Sembrar no solo se refiere a sembrar las plantas, los árboles, las flores, sino también a sembrar las buenas acciones dentro de uno mismo, la familia y la comunidad. Ir a sembrar es una tarea constante en el diario vivir.

JENOJUABOYAN

Pensar antes de hablar para no equivocarse. *Botaman jenujaboyan*, pensar bonito eso hay que aplicar para la vida.





JUAKJAYAN

Guardar para otro momento, guardar en el pensamiento, aprender a cultivar buenos pensamientos y tenerlos para compartir en el momento indicado y con las personas que necesitan escuchar.

JABENACHAN

Hacer caminos para que otras personas aprendan. Es una tarea hacer buenos caminos para que las generaciones que vienen puedan reconocer la sabiduría de los mayores y puedan replicarla con respeto y con cariño.

JENANTSAMIAN KUKUATS

Prestarnos la mano para desarrollar algún trabajo, sin egoísmo y siempre pensando en ayudar porque somos pasajeros. Darse la mano es un gesto de solidaridad que nos enseña a ser más humanos.

JUASTAJUAM

Colocar los alimentos para ofrecer, *juatsũmbonam*, todos nos necesitamos de una u otra forma. *Wakjnaité*, día de los difuntos.



Figura 2. Estos son los principios que rigen la vida del pueblo Kamëntšá.

Uaman Luar

TERRITORIO SAGRADO¹¹

El reto de proteger el espacio físico y espiritual inicia desde el primer momento en que el ser humano es concebido, desde el vientre de la madre tierra, creando un lazo fuerte de unidad que solo acaba cuando se olvida la memoria de los mayores.

El primer espacio de vida y el primer territorio es uno mismo. El yo colectivo, el *ser kamëntśá* que une idioma y pensamiento para mantenerse vivo en el tiempo y en el espacio.

El territorio es la vida, el ser humano hace parte de la naturaleza, cada elemento que lo constituye es el reflejo de la identidad cultural de los pueblos originarios y su esencia radica en la dimensión espiritual que permite respetar, conservar y proteger los sitios sagrados, las fuentes de agua, las plantas y los animales; incluso, los elementos que en apariencia no tienen vida, las piedras, el aire y el viento.

La relación que los pueblos originarios establecen con su territorio permite el fortalecimiento del tejido social, la armonía y el equilibrio desde la voz de la madre tierra, en la cual se posibilita cultivar alimento y pensamiento para que en las palabras y en las acciones sea visible el sentir de aquellos que caminan proclamando defender la vida.

La madre tierra nos habla día tras día, la naturaleza es tan perfecta que el sol alumbraba a todos, y el agua refresca a cada ser sin preferencia alguna, sencillamente brinda lo suficiente para vivir y garantizar la libertad de respirar.

Por otra parte, los procesos históricos nos recuerdan los mecanismos de usurpación del territorio ancestral a las comunidades; consecuencia de ello, debilitamiento de la autonomía territorial, vulneración a los derechos colectivos, desarraigo cultural y desplazamiento. Lo que hoy ocurre no es distinto, avanza de forma acelerada y con el peligro inminente de que las prácticas ancestrales desaparezcan. Por ello, un gran camino para recorrer espera a las generaciones venideras, y una gran responsabilidad para la generación presente en la toma de sabias decisiones que garanticen proteger la tierra, el territorio y la vida.

Lo esencial es reivindicar la existencia y el pensamiento en defensa de la madre tierra. Con fuerza espiritual, voluntad y pensamiento colectivo.

11 Taita Arturo Jacanamejoy Mavisoy, exgobernador cabildo Kamëntśá-Inga de San Francisco.



Mapa 3. Territorio ancestral kamëntšá.

Fuente: elaboración propia con georreferenciación de Julio Cortés para el CNMH, 2020.



Bëngbe tsbatsana mamá

NUESTRA MADRE TIERRA

Juashkon

TIERRA, SOL Y LUNA Y SOL

[82]

Fshants, shinÿ juashkon shinÿ
Fshants, shinÿ juashkon shinÿ
Shinÿ, juashkon, fshants shinÿ
Fshants tšabiñ javersian, javersian
Akbe tšabe soyëng inÿnaniñ
Fshants botamaniñ wamaniñ
Shnanatem aslëpay
Ambicitu luar kawsay
Fshants shinÿ juashkon shinÿ
Shinÿ, juashkon jashnam
Shinÿ, juashkon jashnam.

Tierra sol y luna y sol
Tierra sol y luna y sol
Sol y luna, tierra y sol
Tierra sol y luna y sol
Sol y luna, tierra y sol
Tierra fértil canta, canta
Tu armonía de color
Tierra bella tan sagrada
Yagecito, gracias doy
Ambicitu, gracias doy
Tierra sol y luna y sol
Sol y luna, sanación
Sol y luna, curación.

(Judy Jacanamejoy Chicunque, 2020)

Fshants

TIERRA

Bëngbe tsbatsana mamá, nuestra madre tierra nos sostiene y debemos cuidarla, porque sin ella no podríamos sembrar y, si no sembramos, no hay alimento.

(Olga Jamiyo, mujer kamëntšá, encuentro de mujeres "Mujer, tierra y medicina", San Francisco, Putumayo, 2020)

Doña Tránsito Buesaquillo explicó que la partida de los indígenas del Valle de Sibundoy no solo afecta a sus familias y a la comunidad en general, la tierra también sufre su pérdida. "La madre tierra siente la ausencia de sus hijos porque estamos en su vientre materno, de ella nos alimentamos" (encuentro de mujeres "Mujer, tierra y medicina", San Francisco, Putumayo, 2020). La tierra es madre debido a que provee lo necesario para la vida: comida y conocimiento.

Así como necesitamos a la tierra para comer, ella nos necesita para trabajarla, como Jacinta Jamiyo planteó: "Si nos alejamos, la tierra se entristece. La tierra respira y suspira por la ausencia de sus hijos, por eso es urgente volver a ella, volver a sembrar" (encuentro de mujeres "Mujer, tierra y medicina", San Francisco, Putumayo, 2020). Los kamëntšá saben que, como hijos, le pertenecen a la tierra.

[83]

Ella reclama su presencia y sus brazos para su cuidado, que es el mismo trabajo. Mamá Antonia Jacanamejoy asegura que los abuelos "sí protegían la tierra", porque ellos la abonaban y la trabajaban. Mamá Antonia sabe que irremediablemente "cada persona debe volver a la tierra". También por eso somos suyos.

Por eso se debe cuidar el lugar a donde nuestro cuerpo tiene que regresar... Debemos proteger el lugar donde habitaremos por todo el tiempo. Cuando alguien se iba de aquí, decían: Él va a regresar, porque el pensamiento es kamëntšá, de aquí mismo (encuentro de mujeres "Mujer, tierra y medicina", San Francisco, Putumayo, 2020).

Como las semillas, los humanos hacemos parte de un ciclo: "La tierra nos germina y ella misma nos recoge" (encuentro de mujeres "Mujer, tierra y medicina", San Francisco, Putumayo, 2020), reflexionó Carmenza Tez.

Así como compartimos la misma sangre con nuestra madre, con la tierra compartimos la misma sustancia. Mamá Antonia Jacanamejoy afirma: "Nuestro cuerpo en su mayor parte es de tierra. Los abuelos decían que de tierra somos y volveremos a la tierra..." La *batá* Esperanza coincide:

Cuando mi abuelita iba a morir yo le di a tomar una coladita. Entonces, con mi sobrina y mi cuñada intentamos cargarla y se volvió pesada, muy pesada. Entonces allí recuerdo que mi mamita decía que nosotros somos de tierra y que cuando llega el momento de volver a la tierra nuestro cuerpo empieza a pesar como la tierra, es porque ya nos volvemos a convertir en *fshants*, a ella regresamos y nuestro cuerpo siente (*Batá Esperanza Jacanamejoy*, 2020).



Shinyak

FOGÓN O TULPA

Como cuenta la *batá* María Esperanza Jacanamejoy, desde el nacimiento se crea un lazo entre los kamëntšá recién llegados al mundo con la tierra. Es un invisible cordón umbilical creado en el momento en que se hace la siembra del *bejatá*, placenta, en el *shinyak*, fogón:

Mi mamita atendió todos los partos de nosotras, las hijas, en la casa, y era sagrado para ella sembrar la placenta al lado de la tulpa. Eso era un ritual muy bonito y con mucho respeto se hacía, para que los hijos vuelvan siempre a la casa, a la familia, para que ellos también sientan por la tierra... Es importante para que los hijos valoren ser *cabëngas*, ser kamëntšá de esta tierra (Esperanza Jacanamejoy, 2020).

De tal modo, aunque los kamëntšá se alejen de su lugar de nacimiento, bajo el suelo del fogón queda enterrada una fuerza que los llama a regresar a su territorio y les brinda la certeza de que allí siempre encontrarán alimento y resguardo.

La conexión no es solo con la casa sino con la comunidad y con la madre tierra por la protección que a uno le dan, por el abrigo... también allí está la fuerza y, vaya donde vaya, va ir protegido con el calor (Claudia Chicunque, mujer kamëntšá, San Francisco, Putumayo, 2020).

[85]

La experiencia de esta conexión ocurre en doble vía, como explicó mamá Tránsito Buesaquillo: "Cuando alguien de la comunidad se va, la madre tierra también siente esa ausencia". Para las mujeres mayores, como Tránsito Buesaquillo y Carmen Chindoy, la partida de los indígenas kamëntšá del Valle de Sibundoy es masiva debido a que actualmente no se siembra la placenta. Por eso, "los muchachitos se van de aquí y no quieren volver" (Carmen Chindoy, mujer mayor kamëntšá, San Francisco, Putumayo, 2020).

El *shinyak* es la vida de la casa. Cuando la chimenea está humeando se sabe que la familia está en la vivienda y que siempre es bienvenido uno más. El *bacó*¹² Vicente Jamioy Narváz dice que *tsafjok*, la cocina, es uno de los lugares donde *bëtsëtsang*, nuestros mayores, se sentaban a dar el consejo. Una de las normas era: *Shinyak jot-beman*, en la tulpa sentarse bien bonito. Allí llegan los alimentos del *jajañ*, los alimentos de *fshants*, la tierra, y allí se cocinaba *enabsmakn*, la comida natural; *temp chka*, hace tiempo era así. *Mor inye juabn*, ahora es otro pensamiento.

12 Tío.

En el *shinyak* aún permanecen diversos conocimientos de los mayores. Así lo recuerda el taita Gabriel Jamioy:

Antes las familias eran grandes, de varios hijos, diez o doce hijos y hasta más, y así se salía adelante. Pero siempre escuchando el consejo de los mayores. Las casas tenían un orden adentro y cuando uno iba a visitar tenía que ser con respeto: saludar y esperar a que lo inviten a entrar. No como ahora, ir entrando no más. Antes era de respeto y en las casitas la mayoría tenían su tulpita y con las piedras *shachekbé* del río Chitjiani del Acangayaco. De allá iban a traer las piedras porque esas son más resistentes al calor y no se parten. Entonces todo era como ritual. Se miraba que, por ejemplo, la primera piedra iba en dirección de la puerta principal, por donde entran los rayos del sol y entra la fuerza también, y la otra piedra por donde el sol se oculta, y la otra piedra en dirección al lugar donde realizaban el *jenobotrokam*, trueque, con la gente del Tambillo. Porque dicen que de allá viene el maíz, que de por allá lo trajeron, y luego se empezó a cultivar acá en la comunidad (Gabriel Jamioy, mayor kamëntšá, San Francisco, Putumayo, 2020).

E.I bacó Vicente Jamioy Narváez explica los conceptos: *Unga shachekbé*, el *shinyak* está compuesto por tres piedras, cada una representa al papá, a la mamá y a los hijos. Al mismo tiempo, son el sol, la luna y las estrellas. Además de la familia, en el fogón se encuentran los espíritus de los ancestros, pues ellos permanecen en los lugares en los que vivieron y cuidaron. La forma como nos dirigimos a los integrantes de nuestra familia determina el respeto y la unidad dentro de la comunidad.



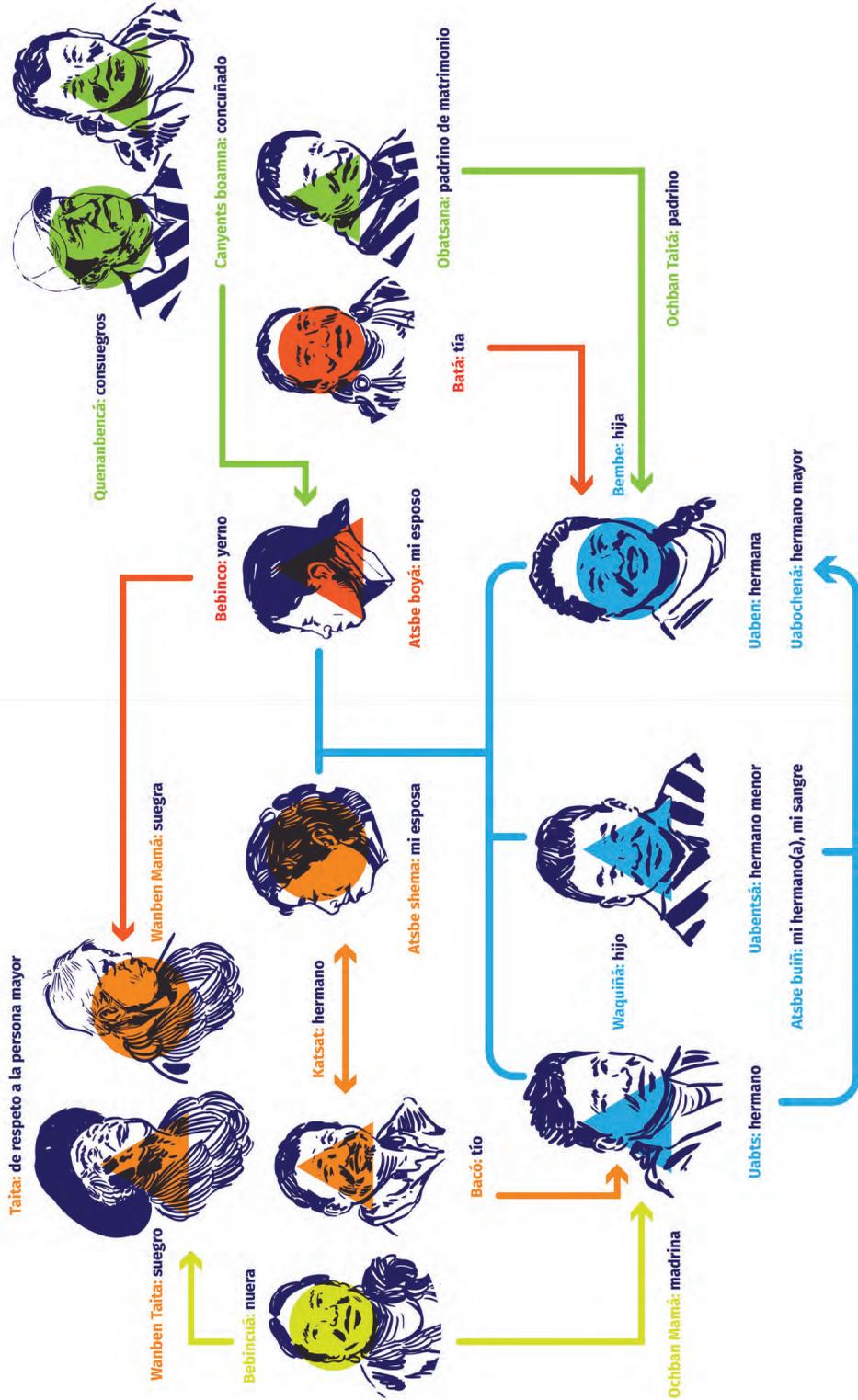


Figura 3. Familia kamëntšá. Términos de parentesco en lengua materna.

Enabuatambayëng

LA CUADRILLA

El taita Gabriel Jamiyoy explica que las formas de trabajo propias de los kamëntšá son la minga, la chicha minga y la mano prestada. En todas se trabaja en grupos bajo el principio de *jenaja-buachan*, ayuda mutua. La mamá Tránsito Buesaquillo cuenta que en la época de sus padres se trabajaba en *enabuatambayëng* o cuadrillas, grupos de entre quince y sesenta personas, casi todos familiares. Por eso, el nombre de la cuadrilla podía ser el mismo apellido predominante. La mamá Tránsito continúa, "se prestaban la mano o el brazo entre familias", es decir, los jornales no eran pagados con dinero o comida, sino con la estricta reciprocidad de la mano de obra. Todos los miembros de una cuadrilla se organizaban para trabajar en las parcelas de cada uno, de manera que todos devolvían la ayuda que los otros les habían prestado.

El caporal era la persona que dirigía la cuadrilla. Como recuerda la *batá* Carmen Agreda: "él les decía: 'Este día vamos donde tal y tal persona'". El taita Rogelio Chindoy, por ejemplo, "manejaba entre



veinticinco y treinta personas que se daban la mano en trabajos grandes. Él invitaba para ir a la montaña y así les rendía el trabajo y además conocían de remedios del páramo". La *batá* Carmen asegura que gracias al trabajo colectivo era posible desarrollar labores que excedían las capacidades de una sola persona o familia, como recorrer otros ambientes y adaptar sus especies al Valle. El trabajo en cuadrilla no se trataba solo de una organización social característica, sino de una particular posibilidad de relación con el entorno para el pueblo Kamëntšá. La *batá* no alcanzó a trabajar en cuadrilla durante su vida adulta. Sin embargo, lo guarda como un recuerdo de su infancia y de lo que su madre vivió y le contó acerca de la vida y el trabajo propios.

Siempre había escuchado de mi mamita que en la comunidad el trabajo unidos era mejor. Así recuerdo que ella decía del *enabuatambayëng*. En ese tiempo era de veinte a treinta personas, se reunían y se ayudaban. También le escuchaba decir de la *devoción*, se le iba a prestar ayuda en trabajo a uno de los que hacían parte de la cuadrilla. Era bonito. Yo era niña, pero tengo bien grabados esos momentos, porque son cosas que a uno lo marcan para la vida (Carmen Agreda, mayor conocedora kamëntšá, San Francisco, Putumayo, 2020).

Enabuatambayëng Shinye

[89]

LA CUADRILLA SOL

Cuatro niñas y dos niños kamëntšá de la vereda San Javier conformaron una cuadrilla de trabajo a la que los mismos niños y niñas denominaron *Shinye*, sol, como astro que brinda la fuerza y la protección para la vida en la tierra. Agrupados en la cuadrilla *Shinye* participaron de las mingas propuestas en el marco de la iniciativa de memoria.

El grupo de adultos que acompañó el proceso dio las orientaciones del trabajo en la cuadrilla y el Taita Gabriel Jamioy fue nombrado caporal, encargado de repartir las tareas a los niños. Partiendo de la reflexión acerca de la importancia de cuidar y proteger la madre tierra, el taita indicó a cada niño cuál sería su trabajo de deshierbe en el lugar que el *bacó* Jaime Mutumbajoy prestó para el desarrollo de las mingas. A cada niña y niño le correspondió un *guacho*, que fue preparado y abonado. Las jornadas de trabajo transcurrieron en medio de risas e historias, aprendizajes y valores como el respeto y la amistad.

El taita Gabriel Jamioy les asignó a cada niño y niña conseguir una planta medicinal o alimenticia del *jajañ*, o chagra tradicional, para que en el siguiente encuentro se pudiera sembrar y compartir las propiedades curativas y nutritivas de dichas plantas.



Otra de las tareas asignadas a los niños y niñas fue que en medio de la semana debían regresar al *jajañ* con el fin de abonar la tierra y sus plantas. Los niños y niñas cumplieron su compromiso, dejaron un espacio en sus quehaceres y visitaron el *jajañ* para observar el crecimiento de las plantas que ellos mismos sembraron.

Plantas de ruda, cebollín y maíz fueron las variedades que los niños trajeron desde sus casas para ser sembradas en el terreno; hicieron el ejercicio de averiguar para qué sirve cada planta y compartieron sus aprendizajes:

- La ruda es para las limpiezas del cuerpo cuando algún niño o niña esté asustado(a).
- El cebollín sirve para la preparación de comidas y es también medicinal, lo utilizan en sopas o caldos, también sirve para desparasitar.
- El maíz se usa en la preparación de la chicha, el mote, las coladas y las arepas. Hay varias forma de preparación del maíz.



Mengay

MINGA

Hace tiempo, cuando los mayores eran jóvenes, las mingas eran convocadas para hacer trabajos de beneficio común, como arreglar los caminos o cambiar un puente en mal estado. En otros casos, la minga era invitada por una familia para hacer algún trabajo grande: techar la casa, tumbar palos o traer leña del monte. En las labores agrícolas se invitaba a limpiar, rastrojear o desyerbar algún cultivo. A cambio de hacer esos trabajos, les contó el taita Gabriel Jamioy a los niños de la cuadrilla *Shinye*, la familia que invitaba a la minga les daba la comida, que debía tener carne y chicha por regla general. "Buscaban siempre lo mejor para brindar como agradecimiento por la ayuda. Mientras no se terminaba el trabajo, el casero no brindaba la comida, solo se servía la chicha y esperar hasta terminar bien la tarea". Había mingas grandes para trabajos y terrenos grandes, explicó el taita, llamadas *bëts mengay* y mingas pequeñas, como para desyerbar el maíz, "así como lo que estamos haciendo ahora", concluyó la explicación a los niños y niñas.

El taita Gabriel Jamioy también recuerda que las mingas convocaban a todos los miembros de la comunidad; incluso los más pequeños trabajaban o acompañaban las labores en la tierra, de esa manera las aprendían. Recuerda que desde que era "tierno", de ocho años, su madre lo llevaba a trabajar en *chicha minga*.

Allí tocaba aprender. Mirando lo que hacían los mayores uno también hacía lo que ellos trabajaban. Otros niños [a los más pequeños] las mamitas se los cargaban a la espalda y ellas [andaban] con el *chaquín* sembrando el maíz. Antes tocaba aprender de todo y las mujeres guapas, porque dígase ir sembrando y cargar al niño en la espalda (Gabriel Jamioy, mayor kamëntšá, San Francisco, Putumayo, 2020).

Para las maestras y maestros de la cuadrilla, doña Carmen Agreda, doña Tránsito Buesaquillo o el taita Gabriel Jamioy, el trabajo comunitario en cuadrillas o en minga se trata sólo de un recuerdo. La *batá* Carmen dice que cada vez son menos los indígenas kamëntšá que practican el trabajo en *enabuatambayëng*. De hecho, asegura que muchos jóvenes ya no saben ni siquiera trabajar la tierra. Explica que la comunidad de antes "era más organizada que ahora y estaba unida, porque podían encontrarse en las familias. Brindar ayuda, prestarse la mano y todos estaban contentos y agradecidos".

Como explica el taita Gabriel Jamioy, ahora solo se trabaja "al jornal", es decir, por medio de una vinculación individual retribuida con dinero. "Así es más duro el trabajo. Hemos olvidado prestarnos la mano, si todavía se trabajara así fuera mejor. Antes la gente vivía más tranquila, sin pensar solo en la plata". Una reflexión surgida en una de las mingas de la cuadrilla *Shinye* es que

la pérdida del trabajo comunitario se debe a “los monocultivos, que nos han hecho perder este valor tan sagrado como pueblo. Antes, para limpiar el maíz se encontraban entre varias familias y no había interés sino voluntad de prestarse la mano y aprender”.

Jajañ

CHAGRA

En el *jajañ* o chagra se cultivan especies vegetales y se crían pequeños animales para el autoabastecimiento de las familias y para intercambiar con otras personas. El *jajañ* permite a los kamëntšá el encuentro con el legado de los mayores, como asegura la *batá* Carmen Agreda; su mamita le enseñó que sembrar en él “era encontrarse con sus abuelitos”. Las plantas que se encuentran en la chagra son una herencia del trabajo de quienes nos antecedieron. Así les enseñó el taita Gabriel Jamioy a los niños y niñas de la cuadrilla *Shinye*: “Las plantas las han dejado sembrando nuestros abuelitos, ellos han pensado en el alimento de nosotros”. Además, aseguró:

La comidita sana se encuentra es en el *jajañ*, que es la chagra tradicional propia de la comunidad. Los que la conservan pueden encontrar allí variedad de frutos, plantas medicinales y animales domésticos. La chagra no solo es de plantas; también están los animalitos, las gallinas, los cuyes, los patos, eso también es de la chagra y es, más que todo, para la alimentación de la familia. También se encuentran plantas como manzanilla, menta, yerbabuena, orégano, malva olorosa y llantén, que uno las utiliza para cuando se presenta algún dolor de estómago o de cabeza o para sacar los parásitos o el dolor de muela (Gabriel Jamioy, mayor kamëntšá, San Francisco, Putumayo, 2020).



Todo cambió en el *škenëngbe temp*. Con la llegada de los blancos o el *Škena*, la forma de cultivar fue cambiando. Cuando las familias se alimentaban con lo que producía el *jajañ* no se preocupaban por el dinero, como explica la mamá Tránsito Buesaquillo:

Solo pensaban en estar bien y tranquilos, desde que hubiera para comer era suficiente. Pero las ideas del blanco siempre han sido otras: tener más y más, acumular riqueza material y eso fueron enseñando a nuestros mayores. Además, los desplazaron. Yo me acuerdo que antes las familias tenían sus tierras era en el pueblo y ahora dese cuenta: los que tienen allá son muy poquitos, los demás, todos los mandaron a las veredas y en las zonas donde hay más lagunas (Tránsito Buesaquillo, mayor concedora de la chagra, San Francisco, Putumayo, 2020).

La falta de tierra y el abandono de las cuadrillas por parte de los trabajadores para vincularse al jornal de manera individual en monocultivos condujeron a la disminución del tamaño de las huertas, la variedad de especies y la posibilidad de abastecimiento alimentario autónomo. La mamá Tránsito enseñó a la cuadrilla *Shinye* que

cuando había tierra y las cuadrillas eran grandes, asimismo el trabajo rendía y las chagras tenían mayor variedad de semillas, árboles y frutales; la tierra era más productiva que hoy en día. Esto se debía a la práctica del *jenobotrokam*, trueque, y favorecía su continuidad, debido a que dentro de las redes sociales establecidas en las cuadrillas se intercambiaban semillas traídas de otros ambientes y pisos térmicos que posteriormente se adaptaban y cultivaban en las chagras familiares.



Había de todo. Lo que se sembraba se cosechaba. Entonces me acuerdo, mi mamá se iba y acompañaba en las cuadrillas y se ganaba así la comidita y también sabía traer semillas que le regalaban y llegaba a la casa y se iba a la chagra y las sembraba. Decía: Estas cuando crezcan se les va a compartir. Algunas personas se iban a las montañas a traer planticas. Se iban para el páramo y traían guayabilla, que es una planta medicinal (Tránsito Buesaquillo, mayor conocedora de la chagra, San Francisco, Putumayo, 2020).

Son pocas las familias kamëntšá que conservan sus chagras en la actualidad y es aún menor la participación de los niños, niñas y jóvenes en ellas. Otro de los factores que han conducido a su pérdida es el privilegio de los monocultivos sobre la pequeña agricultura de subsistencia, como explicó la joven kamëntšá Eliana Muchachasoy en una de las mingas con la cuadrilla *Shinye*:

Se podría decir que donde hay abuelos se mantiene. Pero, que en este momento un niño crezca y acompañe a sus padres o abuelos al *jajañ* se ha convertido en un sueño. Creo que la generación de nosotros no ha hecho bien la tarea de transmitir la importancia de que el niño o niña recorra el *jajañ* y aprenda desde ese espacio. El monocultivo vino a reemplazar esa parte del *jajañ*, ahora sembrar el maíz no es precisamente pensado en lo que se va a consumir para el bocoy, la sopa, las coladas, sino el maíz para después sembrar el frijol. Entonces, muchas de las familias han ido perdiendo esa conexión, muchos factores han hecho que ese conocimiento no se vaya transmitiendo a los niños. Algunos niños tienen ese acercamiento en los hogares comunitarios, pero más como una demostración y decir: "Miren, esto es la calabaza o el maíz, pero eso ya no hace parte de su plan de vida kamëntšá". Los mayores no se preocupaban por ir a sembrar, sino que eso ya hacía parte de ellos, sembrar les nacía, había más conexión (Eliana Muchachasoy, mujer joven kamëntšá, 2020).



Jajasanëng

ALIMENTO

La alimentación propia kamëntšá es aquella que la familia cultiva en su *jajañ*. Se compone de especies animales y vegetales nativas del Valle de Sibundoy o traídas de otros lugares, pero adaptadas a la región durante generaciones. Por eso, también les llaman alimentos ancestrales, porque son un legado de los antepasados. Los mayores se remiten al tiempo de su infancia o a las memorias de sus padres y madres para dar cuenta de la comida propia del pueblo Kamëntšá, que no era comprada sino cultivada por la familia o intercambiada, como afirma mamá Tránsito Buesaquillo: "Antes solo se compraba la sal y el café y, a veces, manteca de res. Lo demás todo era natural, lo que la chagra daba. Y como en esa época las familias sembraban más, entonces se intercambiaba".

La comida propia es la que nació de la tierra del pueblo Kamëntšá y que ha sido objeto del mismo cuidado y atención que los padres y abuelos brindan a los pequeños. Son los alimentos que se han visto crecer y se han cuidado, a diferencia de los que son comprados en el mercado y de los cuales se desconoce su procedencia y el proceso que los trajo a la vida. Por eso, a la mamá Tránsito le produce desconfianza la comida que viene de otros lados y que consumen las nuevas generaciones:

Ahora todo está cambiado. Ahora solo a los niños les gusta comer arroz, todo frito, o todo con mucha azúcar, prefieren el mecato... antes todo era más sano y por eso no había tantas enfermedades como ahora se escucha. Ahora las parejas jóvenes comen todo: harinas, arroz, fideos, pan, eso comen. Y toman gaseosas, jugos, todo eso hace daño y así consumen. Comen frutas que traen de otras partes y que no se sabe cómo las producen. Porque mire que a veces traen esas naranjas o manzanas grandes y uno no sabe si es que son así naturales o les colocan algo para que crezcan. También ahora consumen esos pollos amarillitos y grandes, yo he escuchado que les inyectan un líquido y eso come la gente. Antes se comía era gallina de campo y esas gallinas se las criaba era con maicito, eso sí tenía sabor y era natural (Tránsito Buesaquillo, 2020).

[95]

Los mayores kamëntšá explican la transformación en su alimentación por la asimilación de productos que ellos no producían y que se introdujeron en la dieta por medio del contacto con otras poblaciones, favorecido por los curas capuchinos. El taita Gabriel Jamiy cuenta que fue cuando llegaron los colonos que él aprendió "a tomar café, a comer arroz, pero solo si era una comida especial". Con él coincide la *batá* Esperanza:

Mi papá le enseñó a mi mamá a comer arroz, a ella le gustaba era el choclo asado y la chicha para el desayuno. Él creció en otro ambiente y trajo el café y la panela. Ellos

aprendieron a cocinar otras recetas, porque la mamá Dolores, la que cuidó a mi papá, vivía con un inga que se llamaba Francisco, ellos le enseñaron a cocinar arroz. Antes sí se comía alimentos ancestrales, calabaza con frijol tranca, envueltos de choclo con frijol tranca y ají por dentro (Esperanza Jacanamejoy, 2020).

La comida también cambió cuando se reemplazó el trabajo comunitario por el jornal. Como ya vimos, las chagras disminuyeron en tamaño y variedad, lo que dificulta el autoabastecimiento y empuja a las familias a comprar la mayor parte de sus alimentos. Cuando el trabajo se hacía en común, la comida alcanzaba para todos, como cuenta el taita Gabriel: "Me acuerdo que uno iba a las mingas y allá le daban a uno su buena sopa y buena chicha y uno podía guardar la *wanglia*, alcanzaba un poquito para llevar a que prueben en la casa". Ahora, por el contrario, el acceso a la comida depende de la posesión de dinero y, por lo tanto, es excluyente.

Para los mayores, los efectos de la nueva alimentación deterioran la salud de la gente:

Yo crecí comiendo *tsëmbe*, frijol, calabaza, choclo, eso sí es alimento libre de químico. Por eso es que nosotros tenemos larga vida. Ahora no, ahora nacen ya enfermos los niños, ya se enferman desde la barriga de las mamás porque no se alimentan bien, si comieran así, lo que da la chagra, vivieran sanos y contentos (Tránsito Buesaquillo, 2020).

[96]

También se relaciona con la pérdida de otros aspectos que componen la vida kamëntšá, como la lengua. "Un alimento del *jajañ* que dejemos de consumir es una palabra que olvidamos pronunciar en kamëntšá". En palabras de doña Tránsito: Todos los aspectos del ser kamëntšá están relacionados y pasan por el alimento.

Si no hay tierra no hay *jajañ*, y si no hay *jajañ* no hay buen alimento sano, y si no hay alimento sano no hay vida sana para la comunidad, y si no se habla en la chagra, pues nuestros niños ya no aprenden el kamëntšá (Tránsito Buesaquillo, 2020).





Kem soyëng tsajabotam

RECETARIO

Tšabá onán

SENTIRSE BIEN

A la mujer kamëntšá, dadora de vida,

aquella que teje pensamiento, palabra y sentimiento.

Aquella que siembra, cuida y cosecha,

aquella que educa, escucha y guía con paciencia.

Aquella que brinda amor porque su propio ser es amor,

aquella que camina y deja huella,

aquella que canta, baila, escribe y sonrío,

aquella que es fuerza, ternura y esencia.

Desde el corazón, con el corazón, para el corazón.

(Judy Jacanamejoy, 2020)

Shembasá Kamëntšá

Shembasá tsinyenan bəng cabəng uabainəng chamisomñan.

Cuidar a la mujer para que perdure la población indígena.

Cabəng Shembasá juabnaya nyetska intšang tšaba chamisomñan.

La mujer indígena piensa en el bienestar de todos.

Shembaseng juabnayəng tsinyenan bəngbe tsabatsana mamá.

La mujer indígena cuida nuestra madre tierra.

Shembaseng jenəng: Sanang, shnanəng, ibioná tsomñam.

La mujer siembra plantas alimenticias y medicinales para sentirse bien.

Shembaseng vida atšatnayəng chametsenobotem inye pamillang.

Mujer indígena generadora de vida.

Shembaseng atatsanənga pamillang joyaunayam nday soy opresidam.

Mujer líder que escucha a los demás.

Shembaseng biayəng juabeman uabiamnayəng bəngbe juabn.

Mujeres artesanas que escriben el pensamiento indígena.

Shembaseng osertanəng tšam joashkon biobuertanan tsatatbobuanyam.

Mujer conocedora de las fases lunares para su protección.

Shembaseng oyejuayá bojabuachá pamillang, bəngbe luar tēbəauyanam.

Mujer alegre con fuerza espiritual para defender al pueblo y su territorio.

(Judy Jacanamejoy, 2020)

Kanta Sbuachán

*Ya entsatëshinyan, taita shinje bënokan šontsechuaná
Cada cachës bëngbe tsbatsana mamá enyantsatobatman
Jteninyenam basëngaftak.
Atšbe oyejuayán endëmëna jinyam
Chë gubshn botaman lemp entsobochá cabëngbe sanang,
Buyeshetem cadaté šondetjëmbanna tjocan endabaiversiay
Chë binjïe tojatantiá atšbe juentsešok bobonshan endatatshinye
Tsbatsana mamá binjïe, buyesh, niñetem añem šmatatšetá botaman benach jisinjnanam.*

[100]

*Ya está amaneciendo, el padre Sol
me saluda desde lejos.
Cada mañana la madre tierra espera a sus hijos para el encuentro.
Mi felicidad es mirar al verde que crece como nuestro alimento.
El agua nos acompaña todos los días
del monte viene cantando.
El viento frío del páramo toca mi frente, su amor va demostrando.
Espíritus, tierra, aire, agua, fuego
lléname de vida para continuar mi viaje por el universo.
(Angela Mavisoy, poeta kamëntšá)*

Juashkon

LA LUNA

Para el pueblo Kamëntśá el tiempo es circular, no lineal. La historia nos recuerda cómo a nuestros mayores se les negó y prohibió la lectura de la luna y del sol, sus verdaderos dioses, con los que aprendieron a comunicarse sintiendo la magia de la naturaleza y sus elementos, de los cuales recibían orientación para las épocas de siembra y cosecha.

Como les dijo Santiago, un aprendiz de chamán kamëntśá, a Pinzón y Garay (1998): "La tierra y la luna son hermanas gemelas, por eso se ayudan en las cosechas". Los kamëntśá enseñan a sembrar, a cortar las plantas, a hacerse amigos de ellas, a saber cuándo es conveniente sembrarlas, cortarlas, limpiarlas y todo lo que hay que hacer con arreglo a lo que dicta la luna. Cuando los abuelos caminan el *jajañ*, la chagra, observan el cielo iluminado por *juashkon*, la luna; su movimiento de ir y volver se refiere al renacer del espíritu, la palabra y las buenas acciones. Es un renacer constante que alimenta y transforma el ser kamëntśá.

La mamá Tránsito Buesaquillo nos contó que a lo largo de toda su vida cuidando la chagra ha podido darse cuenta de que todo lo que sus padres, mayores kamëntśá, le enseñaron era cierto.



Mis padres eran muy cuidadosos para sembrar el maíz y las demás plantas en la chagra, primero el respeto a *bëngbe tsbatsana mamá*, nuestra madre tierra, miraban el cielo para ver si la luna ha cambiado y ver si era creciente, si era merma, si era luna llena, ellos aplicaban lo que mis abuelos les enseñaron, eso era parte de la vida de ellos. Mamá Eufrosia sembraba variedad de plantas en la chagra, ella me llevaba y me hablaba en kamëntšá, allí aprendí desde niña, ahora me hace mucha falta, cuando los mayores se van, ya la vida no es igual (Tránsito Buesaquillo, 2020).

Atender a la luna, o *juashkon*, es fundamental para que crezca el alimento y este lo es para que siga creciendo la vida. Con ella coinciden los mayores Carmen Agreda y Gabriel Jamioy, a quienes también les fue inculcado el respeto por las fases lunares. Cada una está relacionada con la vivencia propia del pueblo, con la memoria de los ancestros. Así, al hablar de la tierra es necesario referirse a la luna, pues la semilla que se siembra en la primera debe estar iluminada por la luz de su hermana.

Juashkonëbuertanam

FASES LUNARES

[102]

Cada una de las fases lunares es de gran valor y direcciona la vida en la tierra. Los abuelos, expertos conocedores, han compartido dichos saberes para que las generaciones presentes y venideras retornen a las prácticas propias.

Katšbet

LUNA LLENA

Los mayores respetaban mucho ese día. La luna llena aconseja sembrar árboles maderables, frutales y plantas medicinales. Es apropiada para bañarse en horas de la madrugada y después caminar para adquirir fuerza o recargar energía en el cuerpo. Antes, en la luna llena, a los niños se los levantaba, se los llevaba al río a bañarse y después a que caminaran, con el fin de que se volvieran rápidos y tuvieran fuerza en los pies; de ese modo serían buenos caminantes. En este día se puede trabajar en el *jajañ*: podar, sembrar o quitar malezas. Si se sacuden las matas, producirán más alimento.

Shbojuet

CUCO MENGUANTE

También llamado *bayënjbeté*, día malo. Es el día posterior al de luna llena, día de prohibiciones y males. No es recomendable tocar las plantas, porque se pueden marchitar; tampoco es recomendable bañarse, porque produce rasquiña en el cuerpo. No se puede lavar ropa, se daña; no se puede sembrar, se echa a perder la cosecha; tampoco se toma remedio, dicen que ese día solo toman los que han aprendido para hacer maldad.

Obësanjuashkon

MERMA

Se siembran matas bajas. En cuanto al maíz y al frijol, también se siembran en merma para que produzcan, porque si se siembran en creciente se vuelven una mata grande y no cargan. Si se siembra en el quinto de luna la planta se agorjoja y se quema hasta el tallo. Se puede podar el seis y el siete de luna para que las hojas crezcan pequeñas.

[103]

Enañte

IDA DE LUNA

Es el día en el que la luna desaparece, no se mira nada en el cielo, es el día de oscuridad. No se pueden sembrar plantas porque se dañan.

Bojatsën

DÍA ANTES DE LA LUNA LLENA

Es indicado para sembrar matas medicinales, alimenticias y frutales. También se siembran las coles, la arracacha se puede sembrar faltando tres días para luna llena, para que las hojas salgan robustas.

Obochay juashkon

Después del primero de luna va creciendo hasta la luna llena. Después del quinto de luna se siembran toda clase de matas, maderables, frutales y plantas medicinales.

1 **Bojatsenté:** inicio de la luna llena

5 **Shach juashkonté:** quinto de luna

7 **Tsěntsá obochayá:** siete de luna, media creciente

11, 12 , 13 **Nděsperēs:** vísperas de la luna llena

14 **Katsbet:** luna llena

15, 16, 17 **Šbojuet o bayěngbeté:** día de males o día de baño de los animales

21 **Tsěntsa oběsaná:** cuarto menguante

28 **Enañté:** día oscuro donde no aparece la luna

Para el pueblo Kaměntšá el tiempo lunar se conecta con los cuatro tiempos de vida propia, tiempos en los que la familia y la comunidad orientan sus acciones para la siembra, cosecha, ofrenda y celebración.

Jaguashentsam: tiempo de siembra

Jashakam: tiempo de cosecha

Jashtajuayam: tiempo de ofrenda

Jaklestrinyam: tiempo de celebración

Juanshkon - luna

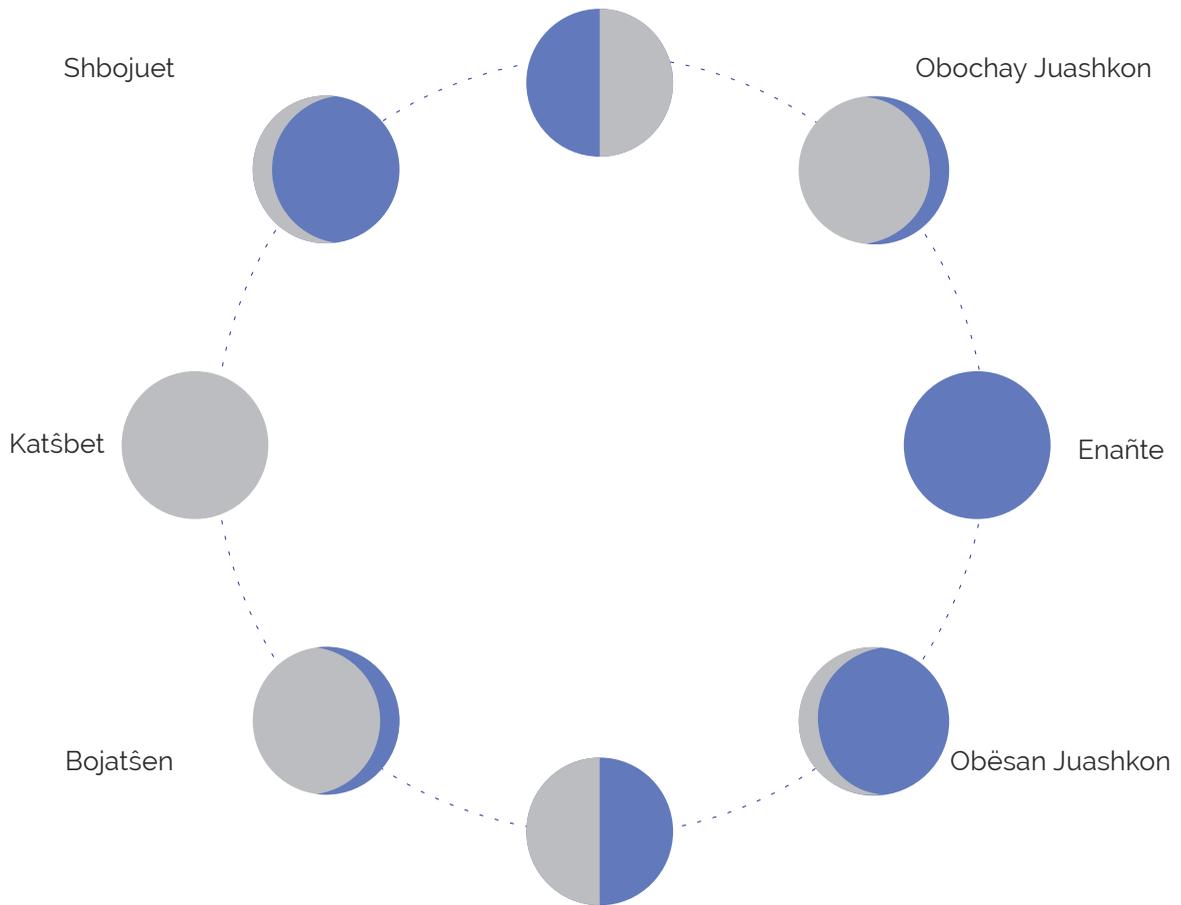


Figura 4. Fases lunares en la vida del jajañ kamëntšá.

Jabuainam jajañ tsinyena

CONSEJOS PARA CUIDAR EL JAJAÑ

Es importante sentir el *jajañ* o chagra como la forma tradicional de cultivar la tierra. Además, es el espacio donde se hace práctico el aprendizaje de las costumbres propias y los valores culturales como el idioma, hilo conductor del pensamiento indígena. La chagra es un espacio de interrelación entre lo espiritual, lo cultural y lo cosmogónico; allí está el conocimiento ancestral, las semillas, el origen y la vida kamëntšá.

El *jajañ* o chagra también es el espacio que permite la sanación del espíritu, pues el contacto con *fshants*, la tierra, es terapia natural para la mente, el cuerpo y el ser interior.

Cuando yo me sentía triste, lo que hacía era irme a la chagra y allá lloraba solita mientras sembraba y le decía a la tierrita que me ayude a sanar esa tristeza y luego recordaba las palabras de mi mamá, que decía: Usted nació para ser siempre alegre, y con eso se me pasaba la tristeza. Siempre quería que mis hijos me vieran feliz (Mamá Antonia Jacanamejoy, 2020).

El *jajañ*, chagra tradicional, sigue el ciclo natural de la luna. Los mayores que aún mantienen sus chagras tradicionales dan especial cuidado a la siembra de cada planta que llega a la tierra, por eso



mencionan con toda seguridad: "Se debe sembrar en buena luna para poder cosechar buen alimento". Su orden es natural.

También resguarda a los espíritus de la naturaleza y la memoria de los ancestros. En el *jajañ* está sembrada la palabra sagrada; está sembrado el conocimiento, no solo las plantas; está sembrado el alimento espiritual, no solo el material; está sembrado el cuidado de la salud y el pensamiento. Entonces cuando los abuelos están en el *jajañ*, están recordando, viviendo, respirando y sintiendo su propio ser kamëntšá.

"Recuerdo las enseñanzas de mi mamita, ella cuidaba del *jajañ* y lo hacía con mucho respeto. Desde niña pude ver cómo ella madrugaba y se iba a la chagra y tenía variedad en su casita", enseña la *batá* Carmen Agreda. Para ella y para el taita Gabriel, las especies alimenticias que no deberían faltar en el *jajañ* son el durazno, las reinas, el ají, la caña, el tumaqueño, el moquillo, las cunas, el chilacuán, el frijol tranca, la calabaza, la sandona, la breva, el maíz de varias clases, las coles, la cebolla, el barbacuano y la cidra. Dentro de las especies que se están perdiendo se encuentran: el palmito, el frijol torta, el ñame, la batata, el jomeš, la naranjilla común, la achira, la arracacha y las variedades de maíz amarillo, negro, entreverado y miso.

Shembasá, fshants, shnán

[107]

MUJER, TIERRA Y MEDICINA

Así como *juashkon*, la luna, orienta los tiempos de vida de la comunidad, también orienta los de la mujer kamëntšá. En su sentir y pensar, cada fase lunar es un estado de vida: nacer, germinar, despertar y renacer. Las abuelas y mamitas siempre han recomendado abrigar el vientre materno y dejaron el tejido del *tšombiache* para proteger a sus hijos. "El *tšombiache*, faja tradicional, no es un adorno, utilizo el *tšombiach* para abrigar mi vientre, para sentir fuerza y para protegerme" (*batá* Jesusa Jacanamejoy, 2020).

El *tsombiache*, o faja tradicional, es la escritura propia de la comunidad kamëntšá. Cada uno de sus diseños se conoce como labores; con ellos se expresa la relación con la naturaleza, el sol, las montañas, los ríos, el vientre y los caminos. Como dijo Sirley Jacanamejoy Muchavisoy, "en el *tšombiache* se entreteje el sentir y pensar de un legado milenario kamëntšá e inga, que se resiste a desaparecer" (encuentro de mujeres "Mujer, tierra y medicina", San Francisco, Putumayo, 2020).

Dicen las abuelitas que cada una de las labores que se representan en el *tšombiach* nos están hablando del ser kamëntšá, porque cada labor tiene su propia historia. Entonces, cuando envuelve a los bebés con él se les está sembrando esa historia en el cuerpo y en el pensamiento, se está protegiendo la vida del niño o niña, además de brindarle la fuerza espiritual y el abrigo.

Aunque a los médicos occidentales no les gusta que a los niños se les envuelva con la faja, las mujeres kamëntšá sabemos que gracias a ellas nuestros niños van a crecer bien, como los arbolitos, van a crecer con buenos valores, van a seguir un camino correcto y, al igual que los árboles que se siembran en tierra fértil, darán buenos frutos.

Yo veo a mi abuelita que cuando va a tejer ella se concentra mucho y le pone interés y dice que si uno inicia una faja debe terminarla hasta el final. La faja tradicional permite la protección del vientre y la fecundidad. Dicen las abuelitas que cuando se utiliza bien, al fajarse hay más fuerza y seguridad en el cuerpo. El *tšombiach* ayuda al abrigo del vientre materno, por eso nuestras abuelitas siempre permanecían fajadas y nos han recomendado que también utilicemos para prevenir muchas enfermedades (Ana Guerrero Chindoy, 2020).

Varias abuelitas recomiendan que las mujeres deben cuidarse más, en especial durante su ciclo menstrual, también llamado *días de luna*. En esos días, por ejemplo, deben abrigarse, fajarse y tomar aromáticas para tener más fuerza en el cuerpo y en el vientre. De ese modo, también se preparan para cuando la naturaleza les diga que deben ser mamás, porque es allí donde la vida se va tejiendo. En esos días las mujeres tampoco deben coger las plantas, estas se pueden marchitar. Tampoco se recomienda participar de una ceremonia de yagé, porque la energía de la mujer es tan fuerte que está vibrando en otra frecuencia.

[108]

No solo el *tšombiach* permite el cuidado y protección de la mujer, también está el *betiá*. Lo usan las mujeres kamëntšá para cubrir su cuerpo, pero la palabra significa también árbol de vida, que da sombra y cubre cuando hay mucho sol o lluvia. Entonces el *betiá* cumple esa función en la mujer: brindarle sombra y abrigo a la vez; las hojas y las ramas de los árboles cubren a las personas y también el *betiá* cubre a la mujer, que lo luce en su traje tradicional. Se puede decir que todo está relacionado con la naturaleza: cada planta, cada animalito, cada ser vivo. Por eso hay varios colores de *betiá*: el verde, por ejemplo, representa la naturaleza y su sabiduría; el rojo, el calor y la fuerza; el azul, el agua como elemento vital para la vida.

Cuentan las abuelitas que antes se usaba el *wabatětjonějua*, tupullu o blusa, que era una prenda tejida en lana de oveja, sin mangas o algún tipo de costura. Brindaba abrigo porque se cubría desde el cuello hasta cerca de la rodilla. El tupullu o blusa se luce hoy como una prenda muy valiosa en el vestido de la mujer kamëntšá; el color rojo como la fuerza y la vida.

Wasnaněya, falda, es una prenda de color negro con dos pliegues delanteros que es sujeta con el *tšombiach*, faja tradicional. Según las mamitas de la comunidad, el color negro representa *běngbe tsbatsana*, nuestra madre tierra, dadora de vida, fuerza y alimento.





Tšabá Onán

Shnán

REMEDIOS CASEROS CON PLANTAS MEDICINALES

Tšabe shakuan

PLANTA DE HIERBABUENA

Tiene un olor agradable, es apropiada como antioxidante y también se utiliza para el dolor de estómago o para mejorar el aliento. Se puede utilizar para los resfriados y limpiar los pulmones a través de vaporizaciones, permite la salida de flemas y la fiebre. Como baño medicinal, estimula el sistema nervioso y ayuda a que los músculos se relajen. También se puede utilizar para combatir el acné en exceso, pues su poder curativo llega a los poros de la piel permitiendo que se purifiquen los tejidos.

[111]

La hierbabuena se puede usar de las siguientes formas:

- Se puede consumir la hoja limpia directamente.
- Preparar infusiones con agua y hojas de hierbabuena.
- Preparados de cremas para la piel y combatir el acné.

Tšabe shakuan

MENTA

Es una planta de poder curativo que se utiliza para mejorar el sistema digestivo, así como para el sistema respiratorio. Los abuelos dicen que también sirve para el corazón, y cuando los niños tienen cólicos, se la utiliza en infusión, se consume y ayuda a aliviar el dolor estomacal. También ayuda a regular el vómito ocasionado en los primeros meses de gestación, cuando las mujeres

tienen muchas nauseas. Cuando hay dolores musculares se pueden machacar las hojas de menta y aplicarse directamente en los músculos para calmar el dolor.

Las plantas medicinales deben sembrarse en buena luna para que su poder curativo sea mayor. Hay varias plantas medicinales, algunas para dolor de cabeza y de estómago; otras para la tos, como el saúco, o para las lombrices está el paico. Para lo cólicos está la manzanilla; también para la fiebre se puede utilizar la menta, para los golpes está la árnica, también está el chondur para la sangre, la manzana silvestre, que es medicinal, la ortiga para curar a los niños cuando están muy bravitos; se les aplica y eso los calma de una vez, pero debe ser en luna llena, así es más efectivo el remedio. También está el arrayán cuando hay mucha diarrea.

- La hierbabuena y la menta sirven para el dolor de estómago.

- El orégano, si se combina con paico y con poleo, sirve para eliminar los parásitos de los intestinos.

- Se debe arrancar desde la mitad de la planta para no lastimar la raíz y debe hacerlo una sola persona.

- Se deben arrancar solo seis hojas para hacer la aromática en infusión para el dolor de cabeza.

[112]

Plantas medicinales de antes funcionaban: guayabilla de páramo, pajacam, reguladora, flor de palo de cruz. Antes eran vientres sanos, no había métodos anticonceptivos ni envenenamiento al motor de las mujeres. Pajacam florece rosado y lila para las hemorragias en las mujeres (*Batá Esperanza Jacanamejoy*, 2020).

Juashbojuam

ORTIGA

Es una planta medicinal que nuestros abuelitos y nuestros padres nos enseñaron a respetar. Cuando uno cometía una falta ellos iban a traer ortiga y nos la untaban por el cuerpo y, como eso era en buena luna, uno no sentía dolor o ronchas, sino que uno con eso tomaba más conciencia de que no se deben cometer faltas. La ortiga es muy buena también para los niños que sufren de nervios; se les debe hacer agüita de ortiga y con eso *enduran* su corazón. También si son muy caprichosos, la ortiga les ayuda a corregirse, por eso la ortiga la utilizan en curaciones y la gente la busca para ayudar a sanar.

Nuestros abuelos se conectaron desde su instinto maternal como el de nuestra madre tierra hacia nosotros. Como dicen muchos de nuestros taitas, el mismo yagecito les muestra las plantas curativas, así descubrieron la ortiga, planta que crece con el sol, se alimenta de la tierra y se oxigena con el agua, planta mística que se nutre del amor de *bëngbe tsbatsana mamá*, nuestra madre tierra. (María Mercedes Agreda Chicunque, 2020)

Uabsbiá

MANZANILLA

Para el dolor de estómago se debe preparar en aromática. En infusión, también para los cólicos.

Jacochtotonam

TORONJIL

Para los niños que se asustan y tienen nervios: malva toronjil y toronjil grande. También se puede tomar en aromática.

[113]

Lombrecëngam

PAICO

Para las lombrices, cuando los ojos de los niños están muy amarillos o duermen y abren los ojos, es porque tienen lombrices. Se recomienda el paico machacado y el zumo se les da para que boten las lombrices.

Josnayam

EUCALIPTO

Para la gripe, pero es un remedio caliente, entonces se consumen pocas hojas.

Jetsbosesenam

SAÚCO

Para la fiebre alta, agua de sauco; de las hojas se puede dar en poca cantidad. Alivia el dolor del cuerpo.

Tšaba chaotsonguetšem

LIMONCILLO

Es una planta de poder curativo, aromatizante, que ayuda a nivelar energías en el cuerpo. Se debe aplicar en los pies, porque allí reposa toda la carga energética del cuerpo.



Juabuan kem shacuan uabainan limoncillo, chentsán batsá bonyayñ shëcuatš jashbuajuan

PREPARACIÓN DE BAÑO MEDICINAL

INGREDIENTES

3 manojos de limoncillo

3 litros de agua

PREPARACIÓN

• Hervir la planta por 10 minutos y luego dejar en reposo para enseguida colocar los pies sobre el agua.



Jantšëtjian, chentsánjabuatëban, chorjenajuaban aceite mineral

PREPARACIÓN DE ESENCIA MEDICINAL

Esta preparación es de la mamita Clementina Chicunque.



INGREDIENTES

3 manojos de limoncillo

100 ml de aceite mineral

PREPARACIÓN

- Machacar el limoncillo, exprimir y revolver en aceite mineral.
- La esencia de limoncillo se aplica para desvanecer tendones acumulados en el cuerpo y que producen dolencias en las personas; puede ser en las manos, los pies o la espalda.
- Se debe aplicar como masaje corporal.
- Después de aplicar esta esencia en el cuerpo de las personas, quien aplica debe lavarse las manos con agua tibia, ya que es una planta caliente.
- Se utiliza en vaporizaciones, en personas que sufren de reumatismo.

[116]



Šboachán

MAÍZ, EL FRUTO DE LA VIDA Y ESPERANZA

Šboachán: significa la ayuda mutua, porque nuestros antepasados realizaban trueques con este alimento, cambiando animales caseros por maíz o artesanías como el *sbaruk*, canasto.

El maíz, dicen que lo trajeron del Tambillo, porque antes acá no existía, y con el trueque dice que llegó acá y la tierra lo recibió bien. Después se hizo variedad y ahora no puede faltar en la alimentación, para preparar la sopita y la chicha (Gabriel Jamioy, 2020).

Jenantšamian: se hacían préstamos por canastos para devolver cuando la otra persona tenía cosecha. Se contaban por pares: diez pares, veinte pares; esto garantizaba la soberanía alimentaria de la comunidad.

Běngbe taita be bominye: el maíz es considerado la vista (ojos) de Dios. Por eso, no se debe dejar ni un grano de maíz en la tusa; tampoco se debe quemar en el fuego porque traería escasez del alimento.

Jaskėnayan: para conservar el maíz en gran cantidad se organizaba en pequeños grupos, amarrando con la misma hoja de maíz entre tres y cuatro maíces; este maíz se utilizaba para semilla.

[117]

Jajem Šbuachán: Víctor Andrés Chasoy explicó a la cuadrilla que, para sembrar el maíz, si el terreno es rastrojo, primero se debe limpiar y hacer surcos. Si ya están los surcos, se deben limpiar y allí se puede sembrar. Los granitos de maíz se multiplican en la tierra; basta con dejar caer tres o cuatro, dependiendo de la semilla: maíz morado, maíz amarillo, maíz blanco o maíz rojo.

Los mayores utilizan el *chaquín* para abrir pequeños orificios en la tierra y dejar caer los granitos, van caminando y en seguida abren otro orificio y dejan caer otros granitos. Cuando van sembrando también van pensando en que la tierra les va a brindar buena cosecha. La siembra de maíz es la siembra de la esperanza y de la vida misma. La siembra del maíz garantiza el alimento para la familia y la comunidad.



Arepuelas de choclo



INGREDIENTES

10 choclos

12 huevos comunes

1/2 cucharada de sal

3 cucharadas de azúcar

Aceite para freír

PREPARACIÓN

•*Jakñëfjam*

Se descapullan los choclos

•*Jasmakam*

Se desgrana el choclo sin hacer caer ni un grano al suelo

•*Janantsan*

Se muele el choclo

•*Jenajuabam*

La masa se revuelve con huevos comunes, sal y azúcar

•Se revuelve hasta que esté listo para freír

•*Juabshaguayan*

Freír las arepuelas en aceite

•*Jasan*

Comer

•*Jasmakam*

Se desgrana el choclo sin hacer caer ni un grano al suelo

[118]



Wabsmakn tšematš-tšëmbek

SOPA DE CHOCLO CON FRÍJOL

INGREDIENTES

- 10 choclos desgranados
- 1/2 libra de frijol tranca
- 1 gallina de campo
- 1 cebolla
- 1/2 cucharilla de sal

PREPARACIÓN

•*Jakněfjam*

Se descapullan los choclos

•*Jasmakam*

Se desgrana el choclo sin hacer caer ni un grano al suelo

•*Jashenëkan tsëmbe*

Se desgrana el frijol

•*Bejay jabwawanas*

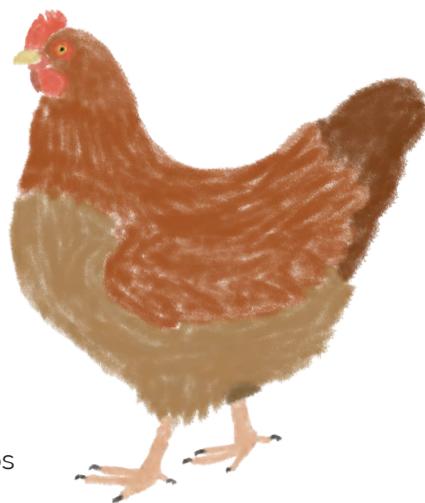
Colocar la olla y verter en agua hirviendo el choclo y el frijol

•*Jenosan tuamba, tamó y cebollëS*

Integrar gallina de campo y sus ingredientes, sal y cebolla

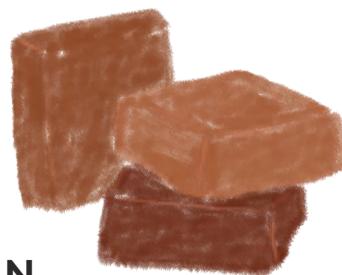
•*Jasan*

Comer



Meškenan chëmbalbek

COLADA DE TOMATE DE ÁRBOL



INGREDIENTES

6 tomates de árbol

1/2 panela

1/2 libra de maíz

PREPARACIÓN

•Después de cosechar el *chëmbalbé* o tomate de árbol en la chagra tradicional se deben escoger los mejores tomates, los más maduros para la preparación de la colada. Se utiliza también el maíz previamente molido y la panela. El primer paso es lavar el tomate, colocar una olla con suficiente agua o de acuerdo con la cantidad de colada que se quiera preparar; enseguida, cuando ya esté el agua caliente, se agrega el tomate, luego el maíz y, por último, se agrega la panela. Se deja hervir hasta que el maíz se cocine bien, se revuelve y se deja hervir de nuevo. Finalmente, se deja enfriar unos minutos y se sirve para compartir.

[120]



Meškenan mashakbek

COLADA DE LULO

INGREDIENTES

6 lulos

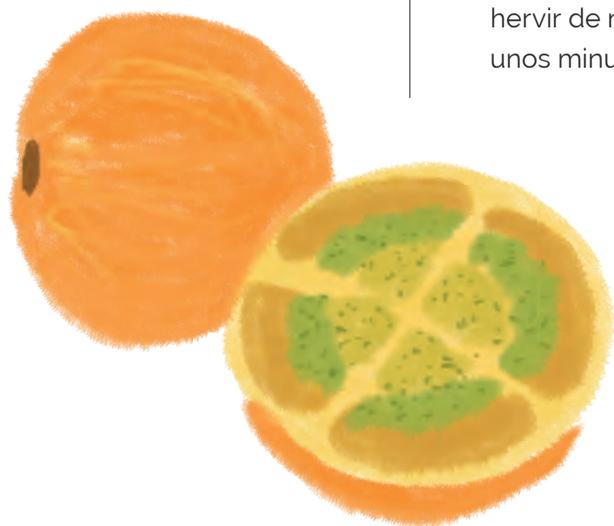
1/2 panela

1/2 libra de maíz

PREPARACIÓN

•Después de cosechar el *mashakbé* o lulo de la chagra tradicional, se deben escoger los mejores lulos, los más maduros para la preparación de la colada. Se utiliza también el maíz previamente molido y la panela. El primer paso es lavar el lulo, colocar una olla con suficiente agua o de acuerdo con la cantidad de colada que se quiera preparar; enseguida, cuando ya esté el agua caliente se agrega el lulo, luego el maíz y, por último, se agrega la panela. Se deja hervir hasta que el maíz se cocine bien, se revuelve y se deja hervir de nuevo. Finalmente, se deja enfriar unos minutos y se sirve para compartir.

[121]







Referencias

INFORMES Y DOCUMENTOS DEL CENTRO NACIONAL DE MEMORIA HISTÓRICA

- Centro Nacional de Memoria Histórica. (2015). *Petróleo, coca, despojo territorial y organización social en Putumayo*. CNMH.
- Centro Nacional de Memoria Histórica. (2016). *Desaparición forzada. Balance de la contribución del CNMH al esclarecimiento histórico*. CNMH.
- Centro Nacional de Memoria Histórica. (2017). *Memorias étnicas. Procesos y experiencias en memoria histórica con comunidades étnicas*. CNMH.
- Centro Nacional de Memoria Histórica. (2017a). *La guerra escondida. Minas Antipersonal y remanentes explosivos en Colombia*. CNMH.
- Centro Nacional de Memoria Histórica-Organización Nacional Indígena de Colombia. (2019). *Tiempos de vida y muerte. Memorias y luchas de los pueblos indígenas*. CNMH-ONIC.

[124]

DOCUMENTOS, INFORMES, LIBROS Y REVISTAS

- Asociación Campesina del Catatumbo. (2015). Constituyente Regional del Catatumbo: "Construimos mandatos para la paz y el territorio". *Revista Relámpago*, 1. Ascamcat.
- Bonilla, N., Gutiérrez, M., Jiménez, M., Ortega, L. y Uribe, L. (2019). Rupturas y continuidades del movimiento cocalero: acciones, repertorios y organizaciones. *Análisis Político*, 32(97), 3-23. <https://doi.org/10.15446/anpol.v32n97.87188>
- Bonilla, V. (2019). *Siervos de Dios y amos de indios. El Estado y la misión capuchina en el Putumayo*. Universidad del Cauca (obra original publicada en 1968).
- Cancimance, A. (2017). *Echar raíces en medio del conflicto armado: resistencias cotidianas de colonos en Putumayo*. Universidad Nacional de Colombia.
- Cepeda, J., Jiménez, N., Corredor, C., Gallego, J., Vanegas, D., Angarita, A., Arias, M., Cortés, L., Silva, M., Sáenz, S., Gaitán, N., Peña, J. y López, J. (2020). *Formas dignas de co-existencia. Experiencias agroecológicas para la transformación social en Colombia*. Editorial Universidad del Rosario.

- Criollo, G. y Perugache, J. (2017). *Vida campesina en la panamazonía. Sentidos de la vida campesina en Colón, Valle de Sibundoy* [manuscrito presentado para publicación]. Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Chaparro, A. (2015). *Visión de futuro indígena y su incidencia en el desarrollo en Colombia. El caso de las comunidades inga y kamëntza (Putumayo) ante la Iniciativa para la Integración de la Infraestructura Regional Suramericana (IIRSA)*. Universidad de los Andes, Centro Interdisciplinario de Estudios sobre Desarrollo (Cider), Ediciones Uniandes.
- Chaustre, L. (2019). *Vida or Jobojuama. Ahora que hay vida bailemos y cantemos por nuestra existencia: la risa entre los kamëntšá*. [Tesis de maestría, Flacso].
- Departamento Administrativo Nacional de Estadística. (2018). *Censo Nacional de Población y Vivienda (CNPV)*. <https://bit.ly/3tyFgod>
- Dávalos, E. y Dávalos, L. (2019). Social Investment and Smallholder Coca Cultivation in Colombia. *The Journal of Development Studies*, 56(6), 1-23. <https://doi.org/10.1080/00220388.2019.1650167>
- Davis, W. (2004). *El río. Exploraciones y descubrimientos en la selva amazónica*. Fondo de Cultura Económica.
- Duarte, C., Salcedo, L., Guerrero, A., Jaramillo, M., La Rota, S., Londoño, M. y Rodríguez, T. (2016). *Desencuentros territoriales: Caracterización de los conflictos en las regiones de la Altillanura, Putumayo y Montes de María*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Ferro, J., Uribe, G., Osorio, F. y Castillo, O. (1999). *Jóvenes, coca y amapola. Un estudio sobre las transformaciones socioculturales en zonas de cultivos ilícitos*. Pontificia Universidad Javeriana.
- Gómez, A. (2005). El Valle de Sibundoy: el despojo de una heredad. Los dispositivos ideológicos, disciplinarios y morales de dominación. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 32, 51-73.
- Gómez, D., Dávila, A. y Escobedo, D. (2017). Informe de la región suroccidental. En A. Dávila, G. Salazar y A. González (Eds.). *El conflicto en contexto: un análisis de las regiones suroriental y suroccidental colombianas, 1998-2016*. Pontificia Universidad Javeriana.
- Lyons, K. (2021). Mejorar los conflictos: derechos de la Amazonía en mundos cosmopolíticos. *Revista de Antropología y Sociología Virajes*, 23(2), 105-139.
- Movimiento Regional por la Tierra (s. f.) *La cuestión territorial en el pueblo kamëntšá*. <https://porlatierra.org/casos/68/naturaleza>
- Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito. (2015). *Colombia. Monitoreo de Cultivos de Coca 2014*. Unodc.

- Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito. (2020). *Monitoreo de territorios afectados por cultivos ilícitos 2019*. Unodc-Simci.
- Páramo, C. (2002). *Civilización y barbarie en el proyecto paramilitar. Una mirada desde el sentido común*. [Tesis de grado, Universidad Nacional de Colombia]. <https://co.antropo-tesis.alterum.info/?p=1399>
- Pinzón, C. y Garay, G. (1998). Inga y Kamsá. En F. Correa (ed.), *Geografía humana de Colombia. Región Andina Central, Tomo IV, vol III* (pp. 77-236). Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
- Pinzón, C., Suárez, R. y Garay, R. (2004). *Mundos en red. La cultura popular frente a los retos del siglo XXI*. Universidad Nacional de Colombia.
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. (2016). *Putumayo: análisis de las conflictividades y construcción de paz*. PNUD.
- Ramírez, M. (1996). *Frontera fluida entre Andes, piedemonte y selva: el caso del Valle de Sibundoy, siglos XVI – XVIII*. Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
- Ramírez, M. (2001). *Entre el Estado y la guerrilla: identidad y ciudadanía en el movimiento de los campesinos cocales del Putumayo*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Ramírez, M. (2017) Las conversaciones de paz en Colombia y el reconocimiento de los cultivadores de coca como víctimas y sujetos de derechos diferenciados. *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies*, 42(3), 350-374. DOI: 10.1080/08263663.2017.1379135.
- Ramírez, M. y Iglesias, J. (2010). Paradojas del desarrollo alternativo en la Amazonia occidental colombiana. En M. Chaves y C. del Cairo (Comps.) *Perspectivas antropológicas sobre la Amazonia contemporánea* (pp. 537-562). Instituto Colombiano de Antropología e Historia y Pontificia Universidad Javeriana.
- Schindler, H. y Faust, F. (2000). Relaciones interétnicas de los curanderos en el suroccidente colombiano. *Anthropologica*, 18(18), 281-294. <https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/anthropologica/article/view/1311>
- Taussig, M. (2002). *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje: un estudio sobre el terror y la curación*. Editorial Norma (obra original publicada en 1987).
- Torres, M. (2011). *Estado y coca en la frontera colombiana. El caso de Putumayo*. Odecofi-Cinep.

CONFIRMACIÓN COMUNITARIA DEL TEXTO

Durante los días 1 y 2 de noviembre de 2020 se llevó a cabo un encuentro para la confirmación y aprobación comunitaria de la publicación *Hacer memoria para recuperar el ser kamëntšá. Raspachines víctimas y lecciones de la madre tierra para pervivir*, en el marco de la celebración del *wakjnaité*. Las reuniones en las que se socializó y aprobó el presente contenido se alternaron con actividades propias del día de la ofrenda, como la elaboración de coronas para conmemorar la vida y la existencia de los seres queridos. Se compartió también el *wastajón*, ofrenda de alimentos para los difuntos y la visita al cementerio de *Tabanok*.

[127]

El compartir con la comunidad concluyó el 2 de noviembre en la tarde con la proyección de un video hecho en el marco de la iniciativa por los realizadores locales Gerardo Chasoy y Ximena Jojoa. Posteriormente, se realizó un conversatorio que contó con la participación de las autoridades de la comunidad y de la población que acompañó la iniciativa, donde ellos y ellas dieron su aval para la publicación.



En el Valle de Sibundoy, territorio de los pueblos indígenas Inga y Kamëntšá, no se cultiva la coca. Sin embargo, su ubicación geográfica permite a la población fácil acceso a las zonas de cultivo. Las colonizaciones y extractivismos en el alto Putumayo han despojado de la tierra a los indígenas durante siglos; así se ven sujetos a formas de trabajo pauperizadas y convertidos en consumidores de bienes y servicios, que les exigen cada vez mayores ganancias para sobrevivir. En ese contexto, los jóvenes se marchan hacia los enclaves cocaleros tras la promesa de un trabajo bien remunerado, pero involucrarse con una economía ilícita los pone en inminente riesgo de ser objeto de violencia física y moral. En 2019 el grupo de memoria histórica kamëntšá le propuso al Enfoque Étnico del CNMH adelantar una acción de memoria sobre la forma de victimización más recurrente y menos visibilizada de su pueblo: las lesiones, muerte o desaparición de los raspachines indígenas. En el presente libro se reconocen las experiencias de estos jóvenes y sus familias. En la primera parte se presentan las causas y consecuencias de la vinculación con la economía cocalera. La segunda parte del libro aborda otra faceta de la memoria, que el grupo impulsor de la iniciativa denomina: "ser kamëntšá". Se trata de aspectos de la vida indígena como la medicina, la alimentación, la lengua, la organización social y los modos de relacionarse con el mundo propios de los kamëntšá. Estos también fueron traídos al presente con la esperanza de que ayuden a sanar el dolor y restablecer los lazos de la tierra y sus hijos.



Una iniciativa de
memoria histórica del
Grupo de Memoria Kamëntšá

Con el apoyo de:



La equidad
es de todos

Prosperidad
Social



**Centro Nacional
de Memoria Histórica**