

UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS
FACULTAD DE DERECHO
DOCTORADO EN DERECHO

**DESCOLONIZACIÓN JURÍDICA DE LA PROTECCIÓN DEL SABER
ANCESTRAL DE LAS COMUNIDADES INDÍGENAS DE LA
AMAZONÍA**

**Régimen de protección cultural al saber ancestral de las
comunidades indígenas de la Amazonía**

Doctorando

Luis Guillermo Rosso Bautista

Director de Tesis Doctoral

Manuel Fernando Moya Vargas, PhD

BOGOTÁ, 2018

Tabla de contenido

Introducción	3
Capítulo I. Amazonía y saberes otros.....	11
Mecanismos jurídicos de protección: derechos de propiedad intelectual	21
Discusiones en torno al multiculturalismo y neocolonialismo.....	34
Pluralismo jurídico e interculturalidad desde una perspectiva decolonial.....	41
Referencias.....	50
Capítulo II Ingas y Cofanes, médicos y curanderos.....	54
Amazonía: armonía del saber.	
Piedemonte andino-amazónico.....	58
Pueblo Cofán o Ai	60
Pueblo Inga.....	70
Estrategias de resistencia: Planes de salvaguarda y planes de vida.....	81
Yagé: Medicina tradicional y chamanismo.....	88
Referencias.....	95
Capítulo III-Putumayo y los caminos del yagé	99
Putumayo: cuna del yagé.....	105
Cultura(s) del yagé: Aprendizaje y particularidades interétnicas.....	111
La “medicina y el mundo de los “blancos”	119
Protección al conocimiento ancestral: retos y dificultades.....	125
Referencias.....	133
Capítulo IV – Saber de todos, conocimiento sin valor comercial.....	135
Otra protección del saber tradicional	
La naturaleza no tiene dueño y el saber ancestral no es un bien mercantil...144	
Co-labor y otredad en la interculturalidad.....	149
Conclusiones desde la Interculturalidad/decolonialidad.....	158
Referencias.....	167

Introducción

El saber ancestral de los pueblos indígenas de la Amazonía se materializa principalmente en la medicina tradicional que las comunidades denominan elementales, estos constituyen el centro del desarrollo espiritual, emocional y físico para los indígenas quienes habitualmente los usan o consumen como medio de sanación. Su trascendencia cultural implica que depende de ellos su identidad y con ello, su propia existencia como comunidad, de donde cabe preguntarse por la protección jurídica que les corresponde.

Es un saber propio de estas comunidades no solo en su manejo sino en su concepción y evolución, el cual consideran propio de su núcleo cultural, respecto de la cual practican un modelo de propiedad colectiva, –propiedad colectiva- que se transmite a futuras generaciones.

Los médicos yageceros o curanderos indígenas son en sí mismos autoridades determinantes de la existencia de las comunidades, puesto que son quienes se encargan de propagar el saber ancestral entre los demás miembros de la comunidad. Sin embargo, con el tiempo este se ha conocido por la cultura occidental generando no solo la curiosidad científica, desde la cual ha resultado el uso de tales elementales y sus principios activos por fuera de los parámetros culturales indígenas.

Yagé, ambil, osca o yopo hacen parte de los elementales que han surgido de este saber ancestral amazónico, en el caso colombiano específicamente en el alto Putumayo las comunidades Inga y Cofán como otros pueblos amazónicos históricamente las han concebido, explorado y desarrollado, son propios de su saber ancestral, pese a ello en reiteradas ocasiones y con intereses económicos se ha intentado patentar estas medicinas por personas o entidades que nada tienen que ver con ellas, y aunque no se han materializado dichos intentos de apropiación de

este saber si se ha utilizado, incluso indiscriminadamente en sus principios activos sin que exista reconocimiento y respeto frente a sus creadores.

Ese uso indiscriminado y no autorizado resulta materialmente facilitado por un régimen que es impuesto como modelo de protección pero que es totalmente ajeno a la realidad socio jurídica de los pueblos indígenas, quienes conciben su saber como comunitario-colectivo, por oposición al esquema de la propiedad intelectual.

Es decir, del saber ancestral-manifiesto en elementales como el Yagé, constituye el patrimonio cultural más importante de las comunidades indígenas-, y se caracteriza porque respecto de él ejercen un tipo de propiedad colectiva. Sin embargo, la ley vigente ofrece como protección una herramienta jurídica que surgió para favorecer la propiedad individual, lo cual conduce a situaciones que de hecho implican la desprotección del saber ancestral y, con ello, la vulnerabilidad de la esencia cultural de las comunidades referidas.

A partir del reconocimiento de esta situación se estructuró la propuesta de trabajo de investigación doctoral, sobre el estudio y deconstrucción del paradigma jurídico-político actual y, la propuesta de formular a partir del derecho vigente un esquema o modelo de condiciones metodológicas mínimas de protección al saber ancestral en perspectiva intercultural decolonial. Este esquema -como se explica más adelante-, es una construcción co-laborativa que materializa el reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas a disponer de sus saberes en su contexto, sin la intervención de formas ajenas a sus propias cosmovisiones y prácticas. Por ello fue necesario adentrarse en el modelo político jurídico neo colonialista, la propiedad intelectual, el multiculturalismo jurídico y develar sus alcances en materia de protección y garantía de saberes otros y conocimientos no científicos.

El derecho de propiedad intelectual no cobija el saber tradicional de los pueblos indígenas pues, se enmarca en un escenario de disputas no sólo jurídicas, sino también epistemológicas en las que chocan formas de conocimiento distintas, por un lado, el conocimiento positivo producido desde lógicas científicas y modernas, desde la cual se considera que el conocimiento es una producción individual. En contraste con el saber no-moderno, específicamente de pueblos indígenas, para

quienes el saber tradicional es una producción colectiva, acumulativa e intergeneracional fundamental para su supervivencia y reproducción social como culturas.

Este trabajo de investigación considera que el saber tradicional tiene una característica particular que jurídicamente lo diferencia, y es su carácter colectivo, contrario al conocimiento moderno que es producido y protegido individualmente. De acuerdo con los rasgos que distinguen al saber tradicional frente al conocimiento moderno, se estableció como pregunta problema *¿cuál sería el mecanismo jurídico idóneo para proteger el saber tradicional de cara a sus condiciones sociales y culturales de producción?*

Se seleccionaron como comunidades de estudio a los pueblos Inga y Cofán del Alto Putumayo por confluir en ellas el saber de los elementales, cosa que no es tan común en todas las comunidades, la mayoría ha concebido y desarrollado uno en particular, por oposición en los dos pueblos seleccionados confluyen. En el mismo sentido porque los Cofanes alcanzaron un momento crítico ad portas de la pérdida de su identidad cultural hace apenas unos años y con valientes esfuerzos han ido reconstruyendo su identidad. Los Ingas además de lo dicho enriquecen socio jurídicamente la investigación al ubicar parte de sus comunidades en zonas urbanas donde confluyen con las comunidades “blancas” y han mantenido con fortaleza su cultura y su saber ancestral.

En cuanto al objetivo general de la investigación, este se centró en formular una perspectiva decolonial del reconocimiento y respeto al saber ancestral, legítimo políticamente y eficaz jurídicamente, desde el pluralismo y la interculturalidad que supere el actual modelo jurídico económico de la propiedad intelectual. Aspecto que se logra concretizar en el capítulo cuatro con la propuesta de Autoprotección Jurídica Cultural (AJC), esquema de pertinencia cultural que desde la interculturalidad y la decolonialidad establece los elementos básicos de la forma de protección que los pueblos requieren para mantener su saber.

Metodológicamente el proceso investigativo es acentuadamente etnográfico. A tal efecto se realizaron repetidas incursiones en las comunidades, practicadas

mediante acompañamientos de importantes médicos yageceros, extensas conversaciones sostenidas con ellos en un esquema de aprendizaje discipular en reconocimiento de su condición de maestros. A ellos se suman repetidas visitas y estancias al interior de las comunidades e, intervención autorizada en rituales asociados a la ingesta de Yagé.

El abordaje metodológico de carácter interdisciplinario, conllevó al análisis del sistema de interrelaciones *sociedad-territorio-cultura-saber tradicional*, fundamentado en categorías conceptuales de la teoría social, en la intención de superar los dominios disciplinarios y las especialidades, y sin dejar de complejizar los procesos de comprensión de las territorialidades, de los saberes tradicionales en las que se ven involucrados los propios pueblos indígenas del país, y el impacto en ellas de la mercantilización de su saberes.

Significando así mismo un trasfondo epistemológico sostenido, como se ha venido exponiendo en el decolonialismo y la interculturalidad

A partir de esta perspectiva la investigación realizó varias fases. La primera de ellas correspondió a la identificación de los aspectos socioeconómicos, socioculturales y sociopolíticos de la región amazónica, que a su vez contempló la ejecución de dos etapas de trabajo: En la primera de ellas, se llevó a cabo el proceso de identificación y clasificación de las fuentes bibliográficas conducentes a la consolidación del estado del arte en el tema. Tal etapa, brindó herramientas de búsqueda y almacenamiento de información, dispuestas en bases científicas de datos y buscadores de texto, tanto como la visita a entidades, instituciones, universidades, institutos y ONG que posean archivos y/o centros de documentación relacionados. Las particularidades del conocimiento geográfico del territorio permitieron la contextualización de los saberes tradicionales, y de los propios pueblos indígenas que son parte esencial de este estudio.

La segunda etapa conllevó el análisis e interpretación de la información escrita y del contexto del saber tradicional, de tal trabajo resultó el primer y segundo capítulo de la tesis doctoral sobre el estado bibliográfico del tema, el contexto de la Amazonía y de los pueblos indígenas de la cultura del Yagé.

El otro momento de la investigación corresponde al socio-jurídico, enfocado el análisis en la particularidad de la implementación de los marcos normativos y su relación con los contextos. De igual modo, que la primera fase, para el desarrollo de este se plantearon dos etapas:

Se hizo levantamiento de información respecto de la situación, internacional, regional y local, de las formas jurídicas e intereses de la reglamentación jurídica de la propiedad intelectual en perspectiva económica. La identificación y sistematización de por lo menos dos estudios de caso, esto se complementó con la elaboración de guías etnológicas, explicativos de las particularidades de la situación y contexto en cada caso. Para concretar esta parte de la investigación, se llevó a cabo visitas a campo, entrevistas semiestructuradas y grupos focales con autoridades y actores sociales locales pertinentes.

Con todo lo anterior se realizó el análisis y sistematización del tercer y cuarto capítulo de la tesis doctoral. Una vez terminados se socializaron los resultados con algunas autoridades de la perspectiva decolonial del tema que fue validado por parte de las y los participantes y de invitados e invitadas con interés y experiencia en el tema en un grupo focal.

En cuanto a los contenidos de los respectivos capítulos, el primer capítulo establece como elementales los saberes y prácticas en torno a preparaciones basadas en plantas como el yagé, el yopo, el ambil, el mambe y el rapé y como cada pueblo indígena tiene diferentes usos en el contexto de la Región Amazónica. El saber de estos elementales se diferencia de otro tipo de saberes tradicionales, pues son conocimientos que a pesar de ser colectivos no los poseen de manera homogénea todas las personas pertenecientes a una comunidad y son considerados conocimientos sagrados e imprescindibles tanto en la identidad cultural como espiritual de las comunidades amazónicas.

Este capítulo también establece la relación entre interculturalidad y decolonialidad, y como ambas propuestas se interrelacionan profundamente y se complementan. Además, plantea que estas son propuestas en construcción que hasta ahora se están consolidando, pues van más allá del respeto, tolerancia y reconocimiento de

la diversidad: implican la construcción de un nuevo proyecto social y político que fundamente el surgimiento de nuevos tipos de sociedad y nuevas formas de vida.

El capítulo dos referencia cómo las ceremonias y rituales más comunes en la Amazonía son las asociadas al uso de Yagé, considerado como bejuco sagrado y pilar de la medicina tradicional amazónica. El conocimiento en torno al Yagé se originó en la región oriental de la Amazonía –específicamente en el Vaupés, pero hoy en día el uso del Yagé es común en la región occidental por parte de comunidades Inga, Cofán y Kamëntsa.

Se revisa en este capítulo el pueblo Cofán y su estrecha relación con el territorio, pues allí está la vida, la fuente del conocimiento y la sabiduría ancestral. El territorio es la base material y espiritual en la que se desarrollan las relaciones entre ser humano y naturaleza, lo que fundamenta uno de los aspectos que caracteriza a los Cofanes: su conocimiento y sabiduría ancestral sobre la naturaleza, específicamente el uso de plantas sagradas. El pueblo Inga por su parte ha sido clasificado dentro del complejo cultural Sibundoy junto con el pueblo Kamëntsa, con quienes son cercanos territorial y culturalmente, además de una cosmovisión centrada en la planta sagrada del Yagé.

Desde los primeros contactos con el mundo occidental, los derechos de los pueblos indígenas han sido vulnerados constantemente, condición que incluso condujo a la total desaparición de muchas culturas indígenas que ancestralmente poblaron estos territorios. Actualmente esta desfavorable situación ha sido profundizada como resultado del conflicto armado, pues estos pueblos han sido presa de múltiples violaciones a sus derechos y a su integridad como culturas étnicas y ancestrales. Complejidad de factores que se conjugan en el tema del conocimiento ancestral de las comunidades Ingas y Cofanes, que como ya se dijo, tiene como núcleo el cultivo y uso del Yagé. Este capítulo destaca los Planes de salvaguarda y planes de vida como estrategia para enfrentar las actuales condiciones de vulnerabilidad, suscitadas entre otras causas por el conflicto armado interno, la minería, la tala, entre otros factores.

El capítulo tres de la investigación ubica la zona de mayor actividad cultural y medicinal del yagé, sus aspectos socioeconómicos, así como el contexto actual de los pueblos indígenas desde la voz de los propios taitas y médicos Cofán, Ingas y Kamëntsa del Putumayo para establecer las condiciones en las cuales se construye el camino del yagé.

Los taitas Cofanes son reconocidos como los más sabios y expertos en el uso del Yagé, particularmente el taita Querubín Queta, quien es la máxima autoridad tradicional del pueblo Cofán. Se ausculta el proceso de formación y aprendizaje como *yagecero*. Grosso modo y a partir de las reflexiones del taita Inga Aureliano, es posible establecer que dentro de la lógica de la “cultura de yagé” se considera que *“los indios, contrario al caso de los blancos, hacen parte de la naturaleza”*, razón por la cual se reconoce un sistema de interrelaciones –bien puede decirse de reciprocidad— en el cual las energías de seres como plantas y animales entran dentro de un mismo campo inteligible para los indios, siendo este la ingesta y rituales en torno a plantas como el Yagé.

Se problematiza el tema de ser *yagecero* “indio” o “blanco”, pues si bien es claro que a partir de esta categoría se entienden concepciones, prácticas y actitudes comunes, hay ciertas diferencias. La mayoría de taitas con los que se tuvo la oportunidad de conversar mencionaron la importancia de trabajar con los “blancos”, ya que consideran que aprenden relativamente fácil –desde que tengan la plena disposición-.

Establece este capítulo tres cuando revisa los retos y dificultades de un mecanismo de protección del saber tradicional que, es pertinente desarrollar un trabajo *in situ* es decir, aterrizado en los resguardos de cada comunidad con el fin de conocer y comprender *el adentro de las comunidades*, indagando sobre el rol que tiene el Yagé como elemento de cohesión social y mecanismo de transmisión de los saberes ancestrales a las nuevas generaciones. Sin ello -como condición-, no se puede hablar de protección del saber tradicional.

El capítulo cuatro identifica otra protección del saber tradicional, en contraste con la perspectiva jurídica, se asume una línea crítica acerca del real alcance del derecho de propiedad intelectual como mecanismo de protección al saber ancestral y tradicional. Se propone una perspectiva en clave intercultural-decolonial que permite reconsiderar la validez y legitimidad de otros saberes, de acuerdo con las demandas y necesidades de los pueblos indígenas.

Si la invención e investigación del conocimiento científico está tan reglada y protegida es menester constituir desde el propio derecho de las comunidades tradicionales e indígenas un sistema de autoprotección jurídica cultural (AJC).

La naturaleza y los saberes ancestrales sobre ella son el núcleo del sistema de autoprotección jurídica cultural (AJC) pues la naturaleza en relación con los pueblos, sabedores, médicos tradicionales y yageceros tiene una relación intrínseca de subsistencia en lo espiritual, cultural y social. Los saberes tradicionales son constitutivos de la naturaleza- Pacha mama- y de la relación que ancestralmente se mantiene con ella. Las señales que emanan de la naturaleza y el saber medicinal de las plantas y su espiritualidad son algunos de esos elementos que requieren protegerse y sacarse de la esfera del mercado.

Cualquier “forma jurídica de protección del saber ancestral” solo es posible construirla contando plenamente con las comunidades y los propios sabedores, lo que se haga desde el mundo jurídico o teórico –exterior- o si se quiere occidental, será siempre una imposición. Esto es lo que Bourdieu llamó *violencia simbólica*, que no es otra cosa que la neutralización de la autonomía y, con ello el arrasamiento de las identidades. Por consiguiente, el verdadero problema de investigación consiste en el desafío de este diálogo de carácter intercultural y de forma decolonial, frente a lo cual la propuesta que constituye esta tesis es la *co-labor*.

Capítulo I. Amazonía y saberes otros

Conocimiento vernáculo - saber ancestral

La Amazonía es una de las regiones biogeográficas y culturales más extensas y complejas a nivel mundial, además es el complejo selvático tropical más grande del mundo. Comprende varios países de Suramérica como Brasil, Perú, Colombia, Bolivia y Ecuador; territorios que hacen parte de la cuenca del río Amazonas y se caracterizan por ecosistemas como la selva tropical húmeda, hogar de miles de especies de flora y fauna y de cientos de culturas ancestrales.

La Amazonía colombiana tiene una extensión de 483.164 km², equivalentes al 41% del territorio nacional, aunque es la región más despoblada del país ya que tan solo tiene 960.239 habitantes (2.3% del total nacional), de los cuales 86.417 (9%) corresponden a población indígena. En Colombia, la región amazónica comprende el total de departamentos como Amazonas, Caquetá, Guaviare, Guainía, Putumayo y Vaupés; y parcialmente a departamentos como Cauca, Meta, Nariño y Vichada¹.

En términos biogeográficos y culturales la Amazonía colombiana se divide en dos zonas: la región nor-occidental en departamentos como Meta, Guaviare, Caquetá, Putumayo y algunas partes de Nariño y Cauca; donde se reconoce mayoritariamente población colona y algunos grupos indígenas como Sikuani, Ingas, Cofanes, Siona, Kamëntsa y Nukak, entre otros. La región suroriental² comprende los departamentos de Amazonas, Vaupés, Guainía y algunas partes del Vichada, Caquetá y Guaviare; en su mayoría esta zona es poblada por

¹ Fuente: *Atlas departamental de la Amazonía colombiana*. Consultado en: <http://siatac.co/web/guest/productos/atlas>

² Fuente: *Sistema de Información Ambiental Territorial de la Amazonía Colombiana*. <http://siatac.co/web/guest/region/subregiones>

comunidades indígenas que han estado asentadas allí ancestralmente, como los grupos Tukano, Andoke, Kofan, Muinane, Kurripaco y Taiwano, entre otros.

Precisamente por su diversidad biológica y cultural, la Amazonía ha sido un área estratégica en la producción de conocimiento antropológico desde inicios del siglo XX, cuando se realizaron los primeros trabajos etnográficos con las poblaciones indígenas que allí se asentaban.

Margarita Chaves (2010) reconoce la trayectoria de los estudios antropológicos en la Amazonía en tres etapas, la primera parte desde los años cuarenta con estudios impulsados por intereses geopolíticos de Estados Unidos, que fueron fundamentales para la consolidación de la antropología cultural norteamericana. La segunda etapa se prologa hasta los años setenta y se caracteriza por un cuestionamiento a la historicidad de los modelos evolutivos propuestos desde la etapa anterior; en este punto los estudios amazónicos se concentraron en analizar el funcionamiento, la estructura y los comportamientos de las sociedades indígenas. La tercera y última etapa se enmarca en una reestructuración del orden global, donde los rasgos étnico-raciales toman un rol central en las discusiones, lo que condujo a que desde la antropología se trabajara una reconstrucción de las identidades amazónicas de cara a los procesos geopolíticos en los que se circunscribía la región (Chaves, 2010. Pp. 7).

A pesar de las múltiples manifestaciones culturales de las comunidades amazónicas, autores como Steward (1943) han hecho clasificaciones de las poblaciones indígenas suramericanas mediante el modelo de áreas culturales, reuniendo a las comunidades de la Amazonía como *comunidades de la selva tropical amazónica*, de acuerdo a un criterio ecológico³. Sin embargo, estas aproximaciones se hicieron desde una perspectiva evolucionista enmarcada en un determinismo ecológico, considerando que las poblaciones amazónicas alcanzaron un nivel de desarrollo inferior que el de las poblaciones andinas debido a las limitaciones de su medio natural. Sin lugar a dudas estas perspectivas y concepciones son reduccionistas y anacrónicas, pues condujeron a conclusiones

³ Ibíd.

enmarcadas en una interpretación evolucionista unilineal del cambio social y cultural.

Con el tiempo, estas aproximaciones fueron superadas en los análisis antropológicos, pues hacia los años sesenta y setenta predominaron estudios estructuralistas⁴ sobre el pensamiento indígena amazónico, específicamente sobre sus mitos y cosmovisiones. No obstante, a pesar de que estos estudios implicaron grandes avances para la antropología, eran ajenos al contexto sociopolítico en el que estaban circunscritos estos pueblos indígenas, considerando que allí se gestaron procesos de aculturación que estaban conduciendo a la extinción a las culturas amazónicas.

Desde una perspectiva mucho más política, autores como Bonilla (1968), Calle (1981), Pinzón (1979) y Jimeno (1979), abordaron temas como la dominación sobre las comunidades amazónicas y su inminente riesgo de desaparición debido a las asimétricas relaciones con el mundo capitalista (Chaves, 2010). En los desarrollos posteriores de los estudios amazónicos este fue un elemento fundamental, pues se pasó de analizar la estructura a comprender el proceso, fue una transición epistemológica en la que tuvieron gran importancia la revitalización de perspectivas histórico-culturales en relación con lo político. Como resultado de esta transición Jackson (2001) planteó que surgieron perspectivas de análisis posmodernas en las que se planteaba como eje fundamental de análisis la identidad a partir de la diferencia, la relación cultura-poder y la vinculación de las culturas amazónicas con el sistema-mundo (Chaves, 2010).

Esta breve contextualización de los estudios antropológicos sobre la Amazonía se hace con el fin de establecer el trasfondo cultural, social y político por el cual esta región se reconoce como un complejo cultural –que a pesar de sus variedades—

⁴ De los que se destacan los trabajos de Levi-Strauss (1968), Hugh-Jones (1979), Reichel Dolmatoff (1968) y von Hildebrand (1984).

tiene ciertos aspectos en común por los que puede considerarse culturalmente como una unidad conocida como *comunidades amazónicas*.

Como resultado de esta trayectoria de análisis y en relación con un contexto de auge de los discursos ambientalistas, Chaves (2010) reconoce que desde mediados de los años 90 inició una reconfiguración de las identidades indígenas (especialmente amazónicas) en el contexto mundial. Sus conocimientos, prácticas y relaciones con la naturaleza empezaron a ser fundamentales en la construcción de discursos sobre el manejo adecuado de la biodiversidad desde una perspectiva multiculturalista en la que se produjeron concepciones idealizadas de las relaciones entre las comunidades amazónicas y la naturaleza, lo que Ulloa (2004) denomina la idea del *nativo ecológico*.

Este nuevo régimen de representación de las comunidades amazónicas postuló que sus desarrollos y conocimientos eran fundamentales en un contexto de preocupación constante por el cambio climático y la diversidad biológica y cultural. En síntesis, debido a la especial relación humano-naturaleza⁵ (que se distancia bastante de la escisión moderna hombre/naturaleza y que ha sido una constante en los estudios antropológicos amazónicos desde inicios del siglo pasado) los conocimientos producidos por las comunidades amazónicas empezaron a ser estratégicos dentro de lo que autores como Cajigas (2007) llamó *ecocapitalismo*.

Si bien los conocimientos tradicionales de estas comunidades han tenido gran importancia dentro del discurso de la biodiversidad, no es sólo allí donde se ha reconocido su relevancia y la necesidad de su protección. Otro ámbito en el cual se considera necesario preservar los conocimientos tradicionales es en el campo de la medicina, pues se ha reconocido que particularmente en la cuenca amazónica se encuentra entre el 30 y el 50% de la diversidad sobre conocimientos de medicina tradicional, considerada fundamental para el desarrollo de la ciencia moderna (De la Cruz, 2010).

⁵ Para profundizar revisar: Descola, Philippe (1998). "*Las cosmologías de los indios de la Amazonía*". Revista Zainak. N° 17.

La mayoría de los autores que abordan el tema de la protección del conocimiento tradicional reconocen que el quid de la discusión se encuentra en torno a la biodiversidad, la biotecnología y la medicina tradicional, pues es en estos ámbitos que el conocimiento tradicional tiene un potencial de explotación económica y comercial (Flórez, 1998; De la Cruz, 2010).

El tema que nos concierne, es decir, el saber tradicional de elementales tiene implicaciones identitarias y espirituales mucho más allá de la biodiversidad, pues son conocimientos fundamentales que entretienen la vida y la cultura de las comunidades amazónicas. Este tipo de conocimientos son de un carácter muy particular, que tienden a relacionarse con la medicina tradicional, aunque esta categoría no resulta ser suficiente para cobijar todos los conocimientos denominados como elementales.

En general, se consideran como elementales los saberes y prácticas en torno a preparaciones basadas en plantas como el yagé⁶, el yopo, el ambil, el mambe y el rapé cada una con diferentes usos e implementada en un contexto particular en la región amazónica. El conocimiento de estos elementales se diferencia de otro tipo de conocimientos tradicionales, pues son conocimientos que a pesar de ser colectivos no los poseen de manera homogénea todas las personas pertenecientes a una comunidad y son considerados conocimientos sagrados e imprescindibles tanto en la identidad cultural como espiritual de las comunidades amazónicas.

En las etnografías clásicas de la Amazonía es común encontrar referencias a estos conocimientos en torno a ceremonias rituales de curación, particularmente el conocimiento y las prácticas asociadas al yagé son las más comunes en la región, pues tal como Arocha y Friedemann (1982) exponen en *“Herederos del jaguar y la anaconda”* los conocimientos en torno a esta planta se encuentran tanto en la región suroriental (Vaupés) como en la parte nor-occidental (Putumayo, Caquetá). Sin embargo, en la actualidad predominan las prácticas y conocimientos en esta última zona.

⁶ También conocido como ayahuasca, caapi, biaji.

Respecto al yagé (*Banisteriopsis caapi*), la Unidad de Médicos Indígenas Yageceros de la Amazonía Colombiana (UMIYAC) plantea en su código de ética o en “*el pensamiento de los mayores*” que:

“El yagé es nuestra planta sagrada. Es el rey de los vegetales y la madre de todas las plantas medicinales. El yagé es un regalo de Dios y con él aprendemos nuestra sabiduría, conocemos las plantas medicinales y los remedios de la naturaleza. Con el yagé hacemos el diagnóstico de varias enfermedades y con el yagé podemos curar o encontrar la cura de muchas de ellas” (UMIYAC, 2000. Pp. 13)

Los pueblos amazónicos nor-occidentales Cofán, Inga, Siona, Kamëntsé Biyá y Coreguaje son quienes ratifican en este documento que el yagé es una planta sagrada dentro de sus cosmovisiones y su espiritualidad. Esta planta y las ceremonias que se realizan en torno a ella son ejes fundamentales de la vida de estas comunidades, pues el yagé es la herramienta a través de la cual estos pueblos indígenas obtienen el conocimiento que les ofrece la naturaleza sobre la medicina y la sanación.

El yagé es preparado, manipulado y distribuido por médicos tradicionales yageceros, quienes tienen un don espiritual particular que les permite relacionarse de manera más directa el bejuco sagrado del yagé, así que ellos son considerados como los guardianes y responsables de transmitir este conocimiento a nuevas generaciones. En cuanto a la propiedad de este conocimiento, la UMIYAC reafirma que estos conocimientos de los médicos ancestrales son de carácter colectivo y frente a un escenario de tráfico y comercio ilegal del mismo consideran necesario establecer una legislación sobre comercio y tráfico de plantas y recursos en el piedemonte amazónico (UMIYAC, 2000).

Como tal se establece que debido a la sacralidad del conocimiento del yagé, está prohibida su venta y comercialización, pues además esta planta requiere un manejo y manipulación especial que sólo los taitas (curacas o sinchis) tienen la capacidad de hacer. Precisamente esta es una de las preocupaciones constantes a lo largo del documento, pues en los últimos años han proliferado personas que comercializan la planta y le dan mal uso desconociendo su carácter sagrado.

Las discusiones en torno a la propiedad intelectual del conocimiento tradicional se han concentrado en esta planta, pues en 1986 fue patentada por Loren Miller, a través de la Corporación Internacional de Medicina Vegetal de Estados Unidos, sin embargo, tras la oposición de varias organizaciones indígenas, especialmente la COICA, la patente fue revocada en 1999 por la Oficina de Patentes de este mismo país (Nemogá, 2001).

Incluso en el año 2001 el argentino Alberto José Varela estableció la denominada “primera multinacional dedicada a la Ayahuasca”, debido a que no está constituida como figura legal, Varela cedió los derechos de uso y explotación de “Ayahuasca Internacional”⁷ a la empresa Inner Mastery International S.L.U⁸. Este es un caso de biopiratería en el cual agentes externos a las comunidades se roban el conocimiento ancestral con fines de explotación comercial, sin considerar además los riesgos que esto implica, pues como se estableció en el código de ética de la UMIYAC son los mayores de las comunidades quienes pueden repartir esta medicina y autorizar a sus aprendices para realizar curaciones con esta planta (UMIYAC, 2000).

Las referencias bibliográficas en torno a otros elementales son mucho más reducida, respecto al *yopo*, Friedemann y Arocha (1982) mencionan brevemente el uso ritual que le daban grupos Sikuni⁹ de los Llanos Orientales, en la zona nor-occidental de la Amazonía.

Manuel Lucena (1970 – 1971) reconoce en su texto *“Notas sobre la magia de los Guahibo”* el uso ceremonial y “mágico” del *yopo* y el *caapi* por parte de estas comunidades. A pesar de su lectura etnocéntrica y clásica de las comunidades indígenas como alteridades exóticas sobre las cuales se construyen una serie de supuestos que irrespetuosamente los ratifican como “brujos” o “chamanes”, vale la pena reseñar las consideraciones del autor sobre el *yopo* y sus usos.

⁷ Para profundizar sobre el tema consultar: <http://ayahuascainternacional.es/>

⁸ Fuente: <http://ayahuascainternacional.es/nuestra-identidad/>

⁹ En el texto se refieren a grupos Guahibos, sin embargo, Sikuni es la autodenominación que se dan estos pueblos, pues el término “guahibo” es la denominación impuesta por “los blancos” y tiene una connotación despectiva.

El *yopo*¹⁰ es un polvo extraído de la *Anadenanthera peregrina* sobre el cual tienen dominio y conocimiento los mayores y sabedores (mal llamados *chamanes*) de comunidades como los Sikuni. Se dice que el *yopo* tiene propiedades mágicas y curativas, por lo que es empleado en ceremonias de curación en las cuales los sabedores soplan el polvo vía nasal a través de sopladores que se insertan en las fosas nasales. Este elemento es considerado como un mecanismo de transmisión del conocimiento ancestral que los mayores heredan a las nuevas generaciones, por lo que las descripciones al respecto se hacen enmarcadas en un proceso de aprendizaje que ratifica la responsabilidad de los mayores como guardianes del conocimiento tradicional mediante la transmisión intergeneracional.

Desde una perspectiva antropológica mucho más seria y crítica, Juan Álvaro Echeverri (2001) hace un exhaustivo análisis de las lógicas y concepciones de naturaleza a partir de las cuales es posible reconocer áreas o complejos culturales en la Amazonía, concentrándose en el complejo Caquetá-Putumayo, o lo que él denominó “*gente de ambil*”.

En este complejo reconoce a grupos indígenas como los Uitoto, Ocaina, Nonuya, Bora, Miraña, Muinane y Andoque, entre otros; considerando similitudes entre ellos como sus sistemas de organización social, sistemas ceremoniales y un sistema conceptual centrado en “La Palabra”. Todos estos elementos se conjugan y determinan su cosmovisión y su *praxis* en la cual entra a ser fundamental su relación con la naturaleza y lo ancestral mediante la preparación de plantas como el tabaco, del cual extraen el *ambil* y el *rapé*.

El *ambil* se prepara cociendo hojas de tabaco que luego se pasan por un tamiz para extraer el zumo del tabaco, luego este zumo se cocina nuevamente y se le agrega una mezcla vegetal para que quede espeso y al consumirlo se mezcla con *sal de monte*. De acuerdo con sus raíces etimológicas [*yera*], *ambil* significa “sustancia del comportamiento” (Candre y Echeverri, 2008 [1993]).

¹⁰ También conocido como cebil o vilca.

Echeverri reconoce que en la preparación del *ambil*, el *mambe*, y el *rapé* hay elementos comunes respecto a los procesos de quemado y filtrado, pues –a grandes rasgos— considera que reconfiguran y simbolizan procesos transformadores y purificadores del Creador, pues establece un paralelo entre estos procesos de preparación y consumo con historias míticas de la creación del mundo que suponen una relación especial con la naturaleza (Echeverri, 2001. Pp, 10).

Es evidente que para los grupos indígenas amazónicos los saberes tradicionales sobre los *elementales* son fundamentales dentro de la identidad cultural y la vida social. Estos saberes son resultado de epistemologías particulares en las cuales la relación hombre/naturaleza es esencial, pues en general las comunidades amazónicas se conciben a sí mismas como parte de la naturaleza, no como agentes externos a ella.

En consecuencia han forjado con ésta relaciones que trascienden una mera lógica de apropiación y explotación, por el contrario, la reciprocidad e interrelación con la naturaleza es la fuente primordial de conocimiento. En esta relación, el saber tradicional de elementales entra a ser fundamental como el medio *per se* a través del cual las comunidades amazónicas se relacionan con la naturaleza y con lo ‘sagrado’, por lo que además es la base espiritual, epistemológica y cultural de las comunidades indígenas amazónicas. Precisamente por su carácter identitario y articulador del tejido social es necesario establecer mecanismos jurídicos de protección de estos saberes.

Álvaro Zerda (2003) en su texto “*Propiedad intelectual sobre el conocimiento vernáculo*” acuña el término de *conocimiento vernáculo* para denominar el conocimiento producido por una comunidad indígena en el espacio geográfico que habita, pues considera que es un concepto mucho más preciso que *conocimiento tradicional* ya que desde éste se comprende el conocimiento de comunidades campesinas, afro descendientes y rom.

El autor hace un análisis del *conocimiento vernáculo* desde la estructura económica y cultural en que se produce este conocimiento reconociendo aspectos como la ausencia de instituciones de mercado y de nociones como la propiedad privada, además plantea que estas comunidades tienen una visión holística del mundo, por lo que no segmentan el conocimiento ni la propiedad. En su análisis afirma que la estructura económica de estas comunidades indígenas podría definirse como una *economía de la reciprocidad o economía del don*, en la cual se mantiene un flujo permanente de bienes por la obligación de dar y recibir¹¹.

Retomando a Johnson (1992) el autor expone varios aspectos del *conocimiento vernáculo* que lo diferencian de otro tipo de conocimientos, pues son transmitidos por tradición oral, se aprenden mediante la observación y experiencia, todas las partes del mundo natural están imbuidos en el espíritu, no ve la vida humana como superior a las demás, todas las formas de vida están emparentadas y son interdependientes, es holístico y de carácter intuitivo y además es producto de un contexto social basado en relaciones sociales y espirituales (Zerda, 2003).

De acuerdo a estos rasgos que caracterizan el *conocimiento vernáculo*, Zerda propone que algunos criterios para plantear mecanismos de protección de este conocimiento como considerar la importancia del territorio en el que se produce y la necesidad de conservar este contexto, el reconocimiento, garantía y respeto de los derechos de las comunidades indígenas, la existencia de una forma de compensación a las comunidades y su participación activa en los procesos de investigación sobre estos conocimientos.

¹¹ Para profundizar consultar Mauss, Marcel. (1954). *“El ensayo sobre el don”*.

Mecanismos jurídicos de protección: derechos de propiedad intelectual

Las discusiones en torno al tema se han abordado desde ciencias y disciplinas como el derecho, la ciencia política, la antropología, y la economía en las cuales se reconocen aspectos culturales y jurídicos que convergen como elementos clave en la discusión del tema. En general, desde estas perspectivas se plantea que la protección del conocimiento tradicional surge como una necesidad en respuesta a un contexto global de desarrollo de la biotecnología y el *ecocapitalismo* en torno a la mercantilización de la biodiversidad.

En la mayoría de los textos consultados se propone como primer eje de análisis el debate desde una perspectiva formal, considerando que la propiedad intelectual es un derecho constitucional planteado como herramienta de defensa y protección del conocimiento. Autoras como Vallejo (2007) presentan dos tipos de sistemas de producción de conocimiento: i) el conocimiento científico “cultural” enmarcado dentro de una lógica moderna y positiva, respaldado por una estructura jurídica e institucional como la propiedad intelectual y ii) el conocimiento tradicional, considerando el conocimiento biológico y cultural en torno a la biodiversidad de comunidades indígenas, afro descendientes, campesinas y en general, comunidades alternas a la lógica moderna.

De acuerdo con los rasgos que lo distinguen frente al conocimiento moderno, se plantea como pregunta problema ¿cuál sería el mecanismo jurídico idóneo para proteger el saber tradicional de cara a sus condiciones sociales y culturales de producción? En torno a esta cuestión varios autores abordan el tema comprendiéndolo desde una escala global-nacional-local.

La Convención de Río de 1992¹² se reconoce como punto de quiebre desde el cual la biodiversidad toma importancia en el discurso global, en un contexto en el cual las preocupaciones acerca del cambio climático y los límites materiales del desarrollo empezaron a ser constantes a nivel mundial (Flórez, 1998 y 2004; De la Cruz, 2010; Nemogá, 2001).

¹² Realizada en el marco de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo.

Otro mecanismo de gran importancia en este contexto fue el Convenio 169 de la OIT (1989) en el cual se ratificaron los derechos de las comunidades étnicas, especialmente indígenas; a nivel mundial fue reconocido por 20 Estados, incluyendo a Colombia que lo ratificó a través de la Ley 21 de 1991.

El marco jurídico internacional trazó un cambio en la manera en que las sociedades nacionales concebían a las poblaciones indígenas, pues empezaron a reconocerse como sujetos de derechos con culturas diferentes en las que había importantes desarrollos en torno al conocimiento y preservación de la biodiversidad. Específicamente las comunidades indígenas de la Amazonía jugaron un importante rol, pues empezaron a considerarse como *nativos ecológicos* con conocimientos y prácticas imprescindibles para la preservación de la biodiversidad (Ulloa, 2004).

En el artículo *“Regulaciones, espacios, actores y dilemas en el tratamiento de la diversidad biológica y cultural”*, Margarita Flórez hace un análisis desde una perspectiva formal considerando la importancia de los mecanismos legales de protección de la biodiversidad, reconociendo el conocimiento tradicional y ancestral como elemento clave en el equilibrio ambiental. Tal como se plantea en el discurso global, la autora se concentra en plantear la problemática específicamente en torno a los conocimientos sobre la preservación de la biodiversidad y los recursos genéticos.

Para contextualizar el análisis en el marco jurídico internacional en el que se circunscribe, Flórez (1998) plantea que el Convenio sobre Diversidad Biológica (CDB) propuesto en 1993 y ratificado por Colombia a través de la Ley 165 de 1994; es el mecanismo más importante a nivel mundial sobre la protección del conocimiento tradicional asociado con la biodiversidad. En el convenio se propone que deben hacerse adecuaciones al derecho de propiedad intelectual para reconocer los aportes del conocimiento tradicional al desarrollo de la biología, la agricultura y la medicina, entre otras áreas. La base jurídica de esta propuesta son los derechos de propiedad intelectual con los que se busca regular y garantizar una compensación económica a los países de origen por la extracción del material

genético, además se propone que es necesario adaptarlos de la mejor manera a los intereses de las comunidades indígenas. (Nemogá, 2001).

La autora identifica tres aspectos específicos sobre lo acordado en el CDB: i) el reconocimiento de los pueblos indígenas como sujetos colectivos de derecho al reconocerlos como pueblos, ii) su calidad como sujetos diferentes y diversos en cuanto a su contribución a la diversidad cultural, la armonía social y ecológica de la humanidad, y iii) los derechos específicos como pueblos indígenas (Flórez, 1998. Pp. 39).

El CDB no es el único mecanismo que interviene en la regulación y protección del conocimiento tradicional, de hecho, luego de la ratificación de este convenio surgieron instituciones como la OMC (Organización Mundial del Comercio) que – entre otras funciones— entraron a tener un rol fundamental como garantes de los derechos de propiedad intelectual. Además resalta la importancia del Acuerdo sobre Derechos de Propiedad Intelectual relacionados con el Comercio (ADPIC) desde los cuales se consideran que mecanismos de protección como las patentes y los derechos de propiedad intelectual (DPI) son adecuados para cobijar este tipo de conocimientos (Flórez, 1998).

Flórez hace una lectura un tanto limitada del tema pues a pesar de reconocer que no es suficiente adaptar tipos jurídicos diseñados para realidades distintas, se conforma con señalar que es necesario plantear una herramienta jurídica de protección de acuerdo con los propios órdenes jurídicos de las comunidades en relación con las normativas de carácter nacional e internacional. Sin embargo, no cuestiona la problemática clave de este asunto, que es por un lado indagar la naturaleza misma del conocimiento tradicional y por otro plantear lo inconsistente que es una propuesta protección a través de mecanismos como los DPI.

En este sentido, es necesario considerar que el conocimiento tradicional tiene una característica particular que jurídicamente lo diferencia de otro tipo de conocimientos y es su carácter colectivo, contrario al conocimiento moderno que es producido y protegido individualmente. La protección jurídica de la propiedad intelectual sobre diversidad se estipuló en el Convenio 169 de la OIT como “un

sistema de derechos económicos de explotación exclusiva que excluye en la mayoría de los casos las relaciones dadas en torno a los usos de la biodiversidad y conocimiento tradicional” (Vallejo: 2007. Pp. 151).

Resulta evidente que esta figura jurídica establece la protección intelectual del conocimiento de acuerdo a un carácter económico, es decir, para garantizar a los creadores e innovadores de conocimiento los derechos económicos que devengan de la comercialización o mercantilización del mismo.

Las comunidades indígenas no consideran que los DPI sean coherentes con su perspectiva y usos sobre el conocimiento tradicional, tal como lo afirmó José Soria Java (2007) indígena yagua de la Amazonía y ex-secretario general de la OPIAC:

“(…) la propiedad en términos generales, es comunitaria para nuestros pueblos, así que la propiedad intelectual tal como ha sido concebida por la cultura no-indígena o el derecho positivo es extraña, incomprensible, y se impone de manera agresiva en detrimento de los principios universales consagrados en el derecho internacional y en el derecho interno de los pueblos indígenas (Soria: 2007. Pp. 191).

La propuesta de propiedad intelectual para cobijar el saber tradicional de los pueblos indígenas se enmarca en un escenario de disputas no sólo jurídicas, sino también epistemológicas en las que chocan dos formas de conocimiento distintas, por un lado el conocimiento positivo, producido desde lógicas científicas y modernas, desde la cual se considera que el conocimiento es una producción individual. En contraste con el saber no-moderno, específicamente de pueblos indígenas, para quienes el saber tradicional es una producción colectiva, acumulativa e intergeneracional fundamental para su supervivencia y reproducción social como culturas ancestrales.

Debido a la incongruencia entre la naturaleza del conocimiento tradicional y la figura de protección que se plantea (DPI), hay un vacío jurídico ya que en la legislación vigente no hay mecanismos de protección del saber de carácter colectivo, a pesar de que en el artículo 7 de la Decisión 391/1996 se reconoce la facultad de las

comunidades de decidir sobre su conocimiento tradicional, lo que implica darles la posibilidad para autorizar o no el acceso o utilización de su conocimiento (Soria: 2007. Pp. 196).

Ahora habría que cuestionarse ¿qué tan efectivo ha sido este reconocimiento del poder de decisión y supuesta autodeterminación de los pueblos indígenas?

En el texto “*Conocimientos tradicionales, biodiversidad, derechos de propiedad intelectual – patentes*” Rodrigo de la Cruz (2010) presenta el tema enfocado en los mandatos de organismos internacionales como la Organización Mundial de la Propiedad Intelectual (OMPI) y el Comité Intergubernamental sobre Recursos Genéticos y Propiedad Intelectual y Conocimientos Tradicionales y Folclor (IGC) que a diferencia del mandato de la CGB plantean más abiertamente la construcción de un régimen de protección *sui generis*¹³.

Al respecto, la Comunidad Andina de Naciones¹⁴ (CAN) emitió la Decisión 391 en la que se establece que los países que se acojan a la octava Disposición Transitoria deben elaborar un régimen especial o forma de armonización orientada a fortalecer la protección de los conocimientos y prácticas tradicionales de las comunidades indígenas de acuerdo a lo establecido en el artículo 7 del Convenio 169 de la OIT.

Desde esta propuesta se reconoce el conocimiento tradicional como *Patrimonio Intelectual Colectivo e Integral de los Pueblos Indígenas* desde el cual se contempla que:

“(...) los conocimientos tradicionales se asocian con el mundo cosmogónico indígena y con todo un sistema de saberes que está en el Hawa Pacha (lo de arriba), el Kai Pacha (lo que está aquí – presente) y el Uku Pacha (lo que está adentro)” (De la Cruz, 2010. Pp. 5).

A pesar de hacer la misma contextualización global del tema que hicieron los autores anteriores, De la Cruz resalta una cuestión muy importante, pues trasciende

¹³ Quiere decir, de su propia naturaleza.

¹⁴ De la que hacen parte países como Bolivia, Colombia, Perú y Ecuador.

los debates institucionales y formales, para resaltar las concepciones de las comunidades indígenas sobre la protección de su conocimiento.

En un primer momento enfatiza que la necesidad de proteger el conocimiento indígena surge de cara a un potencial de explotación y comercialización del mismo, no porque se considere que sea valioso *per se*. Además resalta que no hay interés de proteger todo tipo de conocimiento tradicional, sólo aquel que puede ser mercantilizado y explotado por transnacionales farmacéuticas, empresas naturistas, bioindustria e industria extractiva, es decir, sólo aquel conocimiento que represente avances para la ciencia moderna (De la Cruz, 2010).

Para mencionar la postura de los pueblos indígenas sobre la protección del conocimiento tradicional, el autor plantea los puntos más importantes identificados por la Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA) en el Encuentro Regional Indígena sobre Pueblos Indígenas y Propiedad Intelectual auspiciado por el PNUD realizado en el 2009 en Bolivia, definiendo como política básica que:

- Para los pueblos indígenas, el conocimiento y la determinación de su uso es colectivo e intergeneracional. Por lo tanto nadie dentro de la comunidad, ni el gobierno puede vender o transferir derechos de propiedad de los recursos que son propiedad de la colectividad y que deben salvaguardarse para las próximas generaciones.
- Los componentes de la problemática de propiedad intelectual como la determinación del acceso a los recursos naturales, el control del conocimiento y la regulación de las condiciones de aprovechamiento son componentes de libre elección para las comunidades.
- Para los indígenas, el sistema de propiedad intelectual significa la legitimación de la malversación del conocimiento y de los recursos de los pueblos con fines comerciales, pues los sistemas de propiedad intelectual reflejan una concepción práctica de tipo:
 - Colonialista, pues los instrumentos planteados desde los países potencia son para apropiarse de los recursos de los pueblos indígenas

- Racista, ya que disminuye y minimiza el valor de los sistemas de conocimiento indígena
- Usurpadora, esencialmente se trata de una práctica de robo y plagio de conocimiento
- Para los pueblos indígenas, la biodiversidad y el conocimiento de un pueblo son conceptos inherentes a la noción de territorialidad, por lo que temas sobre el acceso al conocimiento deben verse desde esa perspectiva
- Las patentes y otros derechos de propiedad intelectual son formas de “protección” inaceptables para los pueblos indígenas
- Las innovaciones indígenas constituyen procesos acumulativos que incluyen todas las formas de creatividad indígena
- El fortalecimiento de la identidad cultural de los pueblos indígenas y sus formas de organización propias son elementos esenciales para la conservación de conocimientos tradicionales (De la Cruz, 2010).

Para sustentar las anteriores afirmaciones el autor explica brevemente los tipos de derechos de propiedad intelectual vigentes: i) propiedad industrial, ii) derechos de autor, iii) derechos de obtentores de nuevas variedades vegetales y iv) patentes. De las que reconoce varios aspectos en común como su carácter privado, tienen una finalidad comercial y otorgan derechos de explotación exclusiva, razones por las que ninguna de estas figuras de propiedad intelectual es compatible con la concepción de los pueblos indígenas sobre sus conocimientos tradicionales. De acuerdo a estos mecanismos de “protección” del conocimiento tradicional se establece lo que Alison Fontes (2013) reconoce como una usurpación y monopolio del conocimiento.

Además vale la pena mencionar que en muchos pueblos indígenas la propiedad privada no es aplicada ni conocida en las relaciones sociales ni económicas; de manera explícita De la Cruz lo plantea en estos términos: ¿cómo un sistema de derechos de propiedad intelectual (DPI), establecido para proteger invenciones de propiedad industrial, podría ser adecuado para proteger el patrimonio intelectual, colectivo e intergeneracional de los pueblos indígenas?

Al respecto De la Cruz (2010) plantea algunas propuestas desde la OMPI que resultan paradójicas, pues por un lado se han trabajado propuestas de protección de los conocimientos tradicionales desde el derecho consuetudinario de los pueblos indígenas, es decir, de acuerdo con sus sistemas propios de regulación y protección. Por otro se plantea que desde organismos del CDB como el Foro Indígena Internacional sobre Biodiversidad (FIIB) se acepta que los conocimientos tradicionales son propiedad intelectual colectiva de los pueblos indígenas, sin embargo, se afirma que la protección del conocimiento tradicional debe estar enmarcado en el DPI, lo que implica reconocer el problema negando simultáneamente una posible solución.

En cuanto a la primera propuesta, es decir, la protección de los conocimientos tradicionales desde las leyes consuetudinarias, el Grupo de Expertos Indígenas sobre Biodiversidad y Conocimiento Tradicional del CAN proponen que:

“(...) dadas las características de los conocimientos tradicionales, colectivos e integrales, para su protección se opte por los sistemas propios y ancestrales de los pueblos indígenas, permitiendo así que las comunidades tengan una mayor consolidación de sus estructuras tradicionales internas, dado que las instancias de representación de los pueblos indígenas gozan de personería jurídica y como tal cabe perfectamente que en su normativa interna se prevean una especie de protocolos internos en donde se contemplen atribuciones y competencias para la protección de conocimientos, innovaciones y prácticas tradicionales colectivas e integrales de los pueblos indígenas” (De la Cruz, 2010. Pp. 16).

Este sistema de protección planteado por el FIIB y apoyado por el autor es el régimen de protección *sui generis* que debe estar orientado a la protección del conocimiento mediante el derecho consuetudinario reconocido por la legislación positiva, en el que deben fomentarse las prácticas ancestrales de uso, manejo e intercambio de recursos genéticos y conocimientos tradicionales al interior de las comunidades. Además debe respetarse el principio de objeción cultural, pues hay conocimientos que son de carácter sagrado y no pueden someterse a sistemas de utilización comercial como los planteados por el CDB y la OMPI. Sin embargo, en torno a esta propuesta hay varios limitantes por los cuales las comunidades

indígenas consideran que al igual que los DPI, es un mecanismo incongruente e ineficaz para proteger el conocimiento tradicional.

En el documento “*Elementos para una protección sui generis de los conocimientos tradicionales colectivos e integrales desde la perspectiva indígena*” editado por Rodrigo de la Cruz, María Szauer, Roberto López y Luisa Guinand (2005) se plantean los principales rasgos del régimen de protección *sui generis*, reconociendo fundamentalmente que surgen como una alternativa de protección frente a los derechos monopólicos del conocimiento, por lo que incluye el reconocimiento del carácter colectivo de la propiedad, la relación con los territorios ancestrales, las formas y prácticas tradicionales.

Entre las principales razones por las que se esgrime esta propuesta se considera que el conocimiento ancestral está ante una inminente amenaza por el avance de la economía de mercado, por lo que se hace necesario reconocer el valor de los conocimientos indígenas como parte fundamental de sus cosmovisiones. En este escenario de expansión de la economía capitalista empiezan a ser comunes los usos no autorizados y la apropiación indebida del conocimiento tradicional colectivo e integral, mediante mecanismos como las patentes y los derechos de propiedad intelectual que legitiman un monopolio del conocimiento en el cual los conocimientos ancestrales está subordinados como aporte para la investigación científica y el desarrollo de industrias como la farmacéutica y biotecnológica.

Sin embargo, la perspectiva de los autores en torno al régimen *sui generis* es un tanto reducida, pues la idea general que se presenta es una propuesta de armonización o articulación del derecho consuetudinario de las comunidades indígenas con el derecho positivo, es decir, con los DPI. No socavan el principal problema en cuestión: la naturaleza misma del conocimiento y el verdadero interés tras la protección del conocimiento, pues sigue siendo una propuesta de cara a las necesidades del mercado en la que se busca que las comunidades obtengan retribuciones por la comercialización de sus conocimientos. Realmente no es una propuesta que plantee cambios estructurales en los escenarios físicos y culturales

en los que se produce el conocimiento tradicional, por lo tanto los pueblos indígenas no están de acuerdo con esta propuesta.

Lorenzo Muelas, líder indígena Misak considera que desde este régimen de protección se proponen escenarios y mesas de negociación en los que se busca “convencer” a las comunidades a que cedan sus conocimientos y recursos, además agrega:

“No hay ningún mecanismo de protección de los que nos están hablando que nos garantice la protección integral de nuestras sociedades y su integridad cultural, ya que todos, de una u otra manera, nos ponen en el camino de la integración, de la desestabilización de nuestros propios sistemas de pensamiento, de vida” (Muelas, 1998. Pp. 180).

En este sentido se considera que la protección del conocimiento tradicional es un asunto que sólo compete a los pueblos indígenas que lo poseen y generan, pues son ellos quienes deben tener la potestad de decidir los mecanismos internos para su protección, sin excluir del todo la participación del Estado (De la Cruz, 2010).

Por su parte, Gabriel Nemogá Soto, uno de los investigadores más prolíficos sobre el tema, postula en su texto *“Régimen de propiedad sobre recursos genéticos y conocimiento tradicional”* (2001) que como consecuencia del proceso de globalización y de inmersión de los conocimientos tradicionales (específicamente los recursos genéticos) en el mercado mundial surgió la necesidad de un régimen de protección que facilitara el acceso a estos recursos y que además legitimara su apropiación y monopolización.

El autor tiene una postura interesante al respecto, que a diferencia de otros autores, reconoce que la necesidad de mecanismos de protección como los DPI realmente responde a los intereses del mercado y contrario a lo que pretende mostrarse, no están enfocados en defender los derechos de los pueblos indígenas.

Además sitúa la discusión en un contexto colonial en el que fue fundamental la apropiación por la fuerza de los recursos sin reconocer los derechos de sus

poseedores originales y aunque pareciera que este paradigma se ha transformado a lo largo del tiempo, a través del discurso científicista y productivista se reconocieron estos recursos como patrimonio común de la humanidad y como conocimientos imprescindibles para el desarrollo de la ciencia biotecnológica y la medicina moderna, lo que a la larga implica tener la misma concepción colonialista en la que se desconocen los derechos de los pueblos indígenas que producen este conocimiento.

Nemogá (2001) critica además las aproximaciones que se han hecho sobre los regímenes de propiedad, pues de acuerdo a una lógica capitalista tiende a pensarse que sólo es posible la propiedad privada, tal como se plantea en la tesis de la *tragedia de los comunes* (*tragedy of the commons*) propuesta por Hardin (1968) en la que afirma que los bienes sobre los que no existen derechos de propiedad definidos y precisos están destinados irremediabilmente a la ruina. Según esta premisa los bienes de libre acceso se destruirían a menos que se establezcan derechos de propiedad intelectual o que el Estado intervenga coactivamente; de cierta manera Hardin plantea que el predominio del interés individual y los comportamientos de la sociedad capitalista son de carácter universal.

Consecuentemente esta tesis se cae al relacionarla con las culturas indígenas, pues allí surgen mecanismos de control social colectivo que previenen la ruina de los comunes, además tienen otro tipo de relaciones sobre los bienes y los conocimientos que no están basadas en la explotación y depredación (Nemogá, 2001. Pp. 5).

El artículo preliminar “*Conocimientos tradicionales: riesgos y retos de una protección efectiva*” producido por el grupo: Política y Legislación sobre la Biodiversidad y Conocimiento Tradicional (PLEBIO), perteneciente al Instituto Unidad de Investigaciones Jurídico-Sociales Gerardo Molina (UNIJUS) de la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas de la Universidad Nacional, sede Bogotá; muestra los antecedentes y resultados preliminares en la elaboración de una propuesta de instrumento jurídico que permita la efectiva protección del conocimiento ancestral.

Los autores parten de la premisa de que la situación de desprotección actual de los conocimientos tradicionales en consideración con su importancia cultural, social y económica para el país, favorece la expropiación y uso indebido de los conocimientos tradicionales, frente a lo cual consideran necesario adoptar un mecanismo de legislación positiva con el fin de preservar y conservar los conocimientos tradicionales:

“De no establecerse un régimen de protección de los derechos de las comunidades, éstas continuarán siendo avasalladas por los intereses comerciales y científicos de grandes corporaciones que asumen los conocimientos tradicionales como un bien de libre uso, excepcionalmente en las condiciones actuales, participando en acuerdos bajo condiciones asimétricas y sin protección del Estado” (PLEBIO, 2006. Pp. 10)

La necesidad de proteger el conocimiento tradicional se plantea ya no como una herramienta para validar el conocimiento tradicional, sino para hacer ilegal la expropiación de conocimiento, lo que Elizabeth Reichel denominó *cognopiratería*¹⁵. En este sentido, la obligación del Estado es proteger la integridad cultural y social de las comunidades indígenas en un contexto de rápido crecimiento de la industria biotecnológica que busca implementar comercialmente los conocimientos de estas comunidades.

Sobre este aspecto los autores reconocen algunos riesgos en la formulación de una legislación positiva de protección, de los que destacan que este tipo de normas jurídicas con enfoque económico implican desligar estos conocimientos de su matriz cultural. Además otro riesgo que reconocen es que la protección por medio de legislación positiva implicaría la burocratización del mismo, lo que seguramente haría más ineficaz esta herramienta de protección (PLEBIO, 2006).

Como respuesta frente a estos riesgos se considera que el mecanismo más eficaz y efectivo de protección debe ser fortalecer el conocimiento de las comunidades *in*

¹⁵ Para profundizar consultar: Reichel, Elizabeth. (1999). *“Cognopiratería y tráfico del conocimiento”* en: *“Ciencias Sociales en la Amazonía Colombiana. Guerra, etnicidad y conocimiento”*. Comisión Regional de Ciencia y Tecnología de la Amazonía.

situ a través del fortalecimiento de la transmisión generacional y consuetudinaria de estos conocimientos:

“De no formularse una norma que aborde de manera integral los conocimientos tradicionales, y que tengan en cuenta las prácticas, principios y reglas del derecho consuetudinario, podría incurrirse en la adopción de un texto inconsistente con las necesidades de protección de las comunidades” (PLEBIO, 2006. Pp. 16).

En el artículo “*¿Protección de conocimiento tradicional?*”, Margarita Flórez (2004) aborda el tema desde una perspectiva mucho más crítica, pues postula que en un contexto de globalización se pretende equiparar a las comunidades indígenas como sujetos de derecho occidentales, invisibilizando años de lucha por ser reconocidos como sujetos de derecho diferentes a la sociedad moderna mayoritaria.

Se reconoce que uno de los principales retos a la hora de plantear un mecanismo de protección de los conocimientos tradicionales es considerar la pertinencia o no de un régimen que separe el conocimiento de los demás componentes de las culturas tradicionales. En ese sentido, para Flórez (2004) la pregunta orientadora de la discusión fue ¿es posible aislar el conocimiento tradicional y construirlo como objeto de protección fuera de la cultura en la cual se produjo?

Luego de hacer una revisión de las propuestas planteadas por organizaciones indígenas como la OREWA (Asociación de Cabildos Indígenas Embera, Wounaan, Katío, Chamí y Tule del Chocó) y lo planteado por líderes como Lorenzo Muelas, llega a varias conclusiones:

En primer lugar considera que, ya que el saber se expresa en el territorio y éste es la expresión material de las relaciones sociales que construye este saber, los derechos intelectuales deben concebirse como una prolongación de los derechos territoriales (Nemogá, 2013). De allí que la protección del conocimiento tradicional no se pueda abordar como una cuestión aislada del resto de los ámbitos de la vida social y la cultura indígena, pues en veras de una protección efectiva deben abarcarse todas las circunstancias y formas de producción del conocimiento, priorizando aspectos culturales, sociales y espirituales. (Flórez, 2004, Pp. 392).

La protección del saber tradicional implica para las comunidades indígenas hacer esfuerzos y emplear mecanismos de protección más allá de sólo el saber, pues la producción y reproducción del mismo está circunscrito en un espacio físico y social particular (territorio), además está orientado por ciertas creencias (cosmovisiones) y a través de este se fomentan tradiciones (limitando procesos de aculturación)¹⁶.

En conjunto estos aspectos representan elementos fundamentales para mantener las bases materiales, epistemológicas, culturales y espirituales de producción del saber tradicional. Cualquier iniciativa o figura jurídica que desconozca este trasfondo del saber tradicional incurriría en una imposición jurídica ajena a la realidad social y a los sujetos que la producen.

Discusiones en torno al multiculturalismo y neocolonialismo

El Convenio 169 de la OIT implicó un cambio en las políticas de inclusión de los pueblos indígenas en países como Colombia, Ecuador y México, pues el reconocimiento de sus derechos condujo a la aplicación de una serie de mecanismos con los cuales se buscaba integrar a los pueblos indígenas a las sociedades nacionales reconociendo como válidas y legítimas estas otras “culturas” y formas de vida.

Estas nuevas políticas estaban enmarcadas en una perspectiva multiculturalista que puede ser abordada desde varias aristas, por un lado implicó el reconocimiento de los derechos de las comunidades étnicas (especialmente indígenas) y por otra parte fue la consecución de unas lógicas colonialistas mediante la integración subordinada de estas culturas respecto a una cultura hegemónica, considerando estas estrategias de integración como mecanismos para controlar y dominar a estas poblaciones (Martínez-Novo, 2011).

En Colombia, el reconocimiento de un Estado social de Derecho pluriétnico y multicultural fue el punto de partida desde el cual las políticas multiculturales

¹⁶ Ibíd.

empezaron a ser ejes fundamentales de la política nacional. Los pueblos indígenas obtuvieron el reconocimiento de sus derechos por parte del Estado, desde los cuales se establecieron supuestos mecanismos de autodeterminación y autonomía, que sin embargo, están circunscritos a los límites preestablecidos desde el derecho estatal.

Camilo Borrero (2009) desarrolla en su artículo “*¿Multiculturalismo e interculturalidad?*” la pugna entre estas dos perspectivas, por ahora será necesario hacer algunas aclaraciones sobre la primera. El discurso multicultural está enmarcado en una tradición democrática -liberal en la cual los derechos del individuo son centrales, siendo su correlato los derechos a la vida, la libertad y la igualdad, además de uno fundamental que se le escapa al autor, la propiedad privada.

A grandes rasgos desde este discurso se plantea la diversidad cultural de acuerdo a rasgos jerárquicos, es decir, desde el reconocimiento de los pueblos indígenas como minorías que deben integrarse a las regulaciones y control de una sociedad mayoritaria. Es así como se da la integración de los pueblos indígenas mediante el reconocimiento de sus derechos, considerando que es el Estado quien plantea los límites de éstos de acuerdo con las premisas esenciales del discurso liberal.

En este sentido, se asimila la otredad de acuerdo a valores como el respeto y la tolerancia, que invisibilizan el carácter histórico-político de la relación entre la sociedad occidental (particularmente desde el Estado) y las comunidades étnicas (especialmente indígenas). El multiculturalismo mantiene las estructuras que históricamente han sustentado esta relación, es decir, se fundamenta en una relación de poder que —ahora— en términos integracionistas y de supuesta igualdad busca perpetrar la dominación de esos “otros”.

En contraposición, la propuesta intercultural pugna por un cambio estructural en esta relación, dejando de lado la distinción de mayorías y minorías, abogando por una integración respetuosa de la diversidad sin jerarquías:

“La interculturalidad supondría un presupuesto de partida: el respeto a la autonomía de las formas de derecho propias de cada cultura. Autonomía que sólo podría tener como límites los provenientes de un eventual consenso de las culturas involucradas, nunca la imposición en torno a valores que no necesariamente son compartidos con la misma fuerza o voluntad” (Borrero, 2009. Pp. 7)

El autor considera que la contraposición de las perspectivas multiculturalista e intercultural representa la pugna entre los derechos fundamentales colectivos y los derechos fundamentales de carácter individual. De acuerdo con el multiculturalismo la solución sería plantear una armonización entre estos dos tipos de derechos, pues dar completa autonomía a los primeros sería atentar contra la base misma del proyecto liberal moderno. Sin embargo, esta armonización resulta inaceptable para la interculturalidad, pues es la ponderación de tradiciones divergentes que unívocamente llevaría a darle prelación a los derechos individuales, lo que implicaría una vulneración de la autonomía cultural étnica. (Borrero, 2009. Pp. 11).

En relación con el caso que nos compete, vale la pena señalar que el debate sobre los derechos de propiedad intelectual y los regímenes *sui generis* de protección al conocimiento tradicional hacen parte de esta tradición multiculturalista a través de la cual se pretende integrar los conocimientos tradicionales al sistema –mundo y al *ecocapitalismo*. Además presupone una universalidad de los derechos, ignorando las particularidades sociales y culturales de las realidades para las cuales se establecen estos mecanismos jurídicos de protección.

En *“Los límites del multiculturalismo. Más allá del culturalismo liberal”* David Blanco (2012) propone un debate en torno al corto alcance de transformación y eficacia de los esquemas liberales y multiculturales para asumir y asimilar la diversidad cultural. Para tal fin analiza casuísticamente la *diversidad cultural profunda*, es decir, casos difíciles de choque cultural desde tres tradiciones liberales: i) el liberalismo procedimentalista, ii) el liberalismo sustantivo y el nacionalismo liberal y, iii) nociones liberales de los multiculturalismos.

Desde la primera se considera que el individuo es la unidad básica de la sociedad que actúa y se realiza socialmente como sujeto de acuerdo a una noción de *lo*

bueno, a partir de la cual se construye o alcanza el bien común. En este sentido, la construcción de la sociedad está basada en nociones como *lo justo* y *lo valioso*, que está determinado por las libertades básicas del individuo.

En consecuencia, este sistema jurídico-político no tiene ningún carácter étnico desde el cual pueda promoverse un plan de vida o meta colectiva, ya que se limita a garantizar los derechos fundamentales bajo premisas de igualdad y tolerancia de los individuos:

“La comunidad liberal se erigirá sobre valores como la tolerancia ante “prácticas culturales discretas”, siempre que se realicen en el ámbito de lo privado, y mantendrá la neutralidad del Estado, o la abstinencia epistémica frente a la diversidad de culturas siempre y cuando se conserve el principio de la autonomía del individuo y no se interfiera con su desarrollo en la esfera pública, conforme a los procedimientos políticos determinados consensualmente” (Blanco, 2012. Pp. 9).

Desde esta perspectiva se plantea un aspecto esencial del liberalismo, y es su “respeto” por las diferencias y la diversidad desde que se mantengan en el ámbito de lo privado, pues lo público es considerado como un escenario fundamental en la garantía y ratificación de los derechos de los individuos. Para el autor resulta claro que lo que promueve el liberalismo procedimentalista es una política que procura universalizar los derechos sin consideración alguna de las diferencias y particularidades socioculturales de los individuos, pues lo que se busca es establecer una “gran comunidad liberal”¹⁷.

Por otra parte, el liberalismo sustantivo y nacionalismo liberal propugna el establecimiento de un proyecto de Estado que se fundamente en el reconocimiento de la diversidad cultural, partiendo del “respeto” por el otro como premisa fundamental. Abiertamente se reconoce un límite a esta diversidad establecido por los derechos, es decir, el límite de las diferencias y la diversidad cultural lo establecen la garantía de derechos fundamentales, como el derecho a la vida, proceso justo, libertad de expresión entre otros, de manera que todo lo que

¹⁷ *Ibíd.*

sobrepase estos límites no será considerado como una diferencia válida o legítima e irá en contravía del proyecto estatal.

Desde las nociones liberales del multiculturalismo Blanco (2012) reconoce dos vertientes, la política del reconocimiento y la ciudadanía multicultural. La primera se comprende como la construcción de identidad en relación con los otros, de acuerdo a una lógica binaria de reconocimiento de la igualdad de todos en tanto son seres libres y la diferencia debido a que cada quien reconoce en sí una identidad que lo diferencia de los demás. Luego de contrastar las respuestas que estas vertientes del multiculturalismo y el liberalismo pueden arrojar frente a los casos de *diversidad cultural profunda* el autor concluye:

“Así las cosas, entre las cuestiones de defensa limítrofes se cuentan: la democracia liberal, la economía de mercado capitalista y los derechos humanos y fundamentales. En virtud de estos límites, el liberalismo tan sólo puede acomodar la diferencia cultural que es previamente liberal y frente a la diversidad cultural profunda, la única respuesta es la ‘colonización’” (Blanco, 2012. Pp. 17).

Al igual que Camilo Borrero, Blanco comparte la idea de la interculturalidad como propuesta crítica y decolonial frente a las políticas promulgadas desde la multiculturalidad. Particularmente aborda la interculturalidad desde la propuesta de Catherine Walsh, pues es quien mejor explora la capacidad decolonial de esta propuesta. Antes de tratar el tema de la interculturalidad es necesario plantear algunas reflexiones que se han hecho en torno al *neocolonialismo*, pues es otro de los ejes de análisis propuestos.

El autor que más ha desarrollado este concepto es el africano Kwame Nkrumah (1966) en su texto *“Neocolonialismo. Última etapa del imperialismo”*, en el cual plantea este concepto como herramienta para comprender el periodo posterior a la caída de los regímenes coloniales en África. Dado que el colonialismo suponía el dominio territorial, político, militar, económico y cultural de colonias por parte de un imperio o país potencia; la independencia y liberación de estas colonias implicó la imposición de un nuevo orden social y geopolítico dentro del cual países del sur global empezaron a jugar un rol esencial.

Sí bien la independencia de las colonias implicó avances emancipatorios, también implicó la transformación del sistema-mundo y de los mecanismos de dominación a nivel global, pues cada vez se hizo menos necesaria la coacción física (específicamente militar) de los otros y empezaron a tomar importancia mecanismos de dominación como el control económico y cultural. Precisamente en estos dos últimos aspectos radica la importancia del *neocolonialismo* como una forma emergente de dominación social.

Luego del derrocamiento de los regímenes coloniales en África y en un contexto de posguerra, a mediados del siglo XX se estableció un orden geopolítico que – guardando las proporciones— ratificó en otros términos la división geopolítica colonial. Por un lado los países del norte global fueron reunidos en la categoría de “primer mundo o *desarrollados*”, y por otra parte, países del hemisferio sur, específicamente africanos y latinoamericanos se consideraron del “tercer mundo o *subdesarrollados*”; un rasgo común que compartían estos últimos –entre otras cosas—es precisamente su historia colonial.

Sin embargo, el trasfondo y la estructura económica y social colonial se mantienen en esta división geopolítica, pues los países del *tercer mundo* siguen siendo dominados por los países potencia y una de las principales razones es que en los primeros se encuentran las materias primas necesarias para costear el desarrollo y la industrialización de los países *desarrollados*. Al igual que en la época colonial (cuando fue fundamental la extracción y saqueo de oro, piedras preciosas, caucho, quina, plata y otros metales); en el siglo XX y XXI se ha prolongado esta tradición de explotación, hoy en día las materias que más se extraen son el petróleo, carbón, oro, metales y minerales entre otros (Escobar, 2010; Gudynas, 2011).

Entendiendo este contexto es mucho más claro el escenario geopolítico que Nkrumah (1966) comprende bajo la categoría de *neocolonialismo*, en el que considera varios aspectos de los cuales destaca como esencial el hecho de que el Estado está circunscrito en el sistema económico internacional, razón por la cual su política es impuesta y dirigida desde fuera, poniendo en entre dicho su soberanía. Además señala que en el *neocolonialismo* el capital extranjero y el mercado

internacional tienen un rol fundamental como herramientas de explotación y dominación de naciones *empobrecidas* como consecuencia de este proceso histórico de consolidación del poder económico y político a nivel mundial.

Evidentemente los esfuerzos por incluir los conocimientos tradicionales de las comunidades indígenas dentro de las dinámicas del mercado internacional pueden comprenderse desde el *neocolonialismo*, pues a través de políticas económicas, políticas y jurídicas se busca mantener una dominación de sesgo colonial sobre estas poblaciones. Por un lado se siguen considerando estos territorios como fuente de las materias primas necesarias para los desarrollos modernos e industriales del *primer mundo* y en este caso lo que se pretende saquear son los conocimientos ancestrales. Vale la pena recordar que el fin último de los mecanismos jurídicos de protección del conocimiento tradicional vigentes es facilitar y legalizar la inmersión de los mismos en el mercado de la biotecnología y la medicina “naturista”.

En este sentido es necesario considerar que cualquier propuesta respetuosa y acorde con el contexto social, cultural y jurídico de las comunidades indígenas en torno a la protección de su conocimiento debe postular una ruptura epistemológica con este paradigma colonial y multicultural sobre la asimilación de la diversidad cultural.

Pluralismo jurídico e interculturalidad desde una perspectiva decolonial

Catherine Walsh es la académica que más ha desarrollado la propuesta de la interculturalidad desde una perspectiva decolonial, en el artículo *“Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político—epistémicas de refundar el Estado”* (2008) hace un análisis del giro decolonial —tanto como propuesta analítica como eje de lucha— de nuevas propuestas de construcción de Estado y sociedad, como en el caso de Bolivia y Ecuador, donde los movimientos indígenas y ancestrales han tenido un rol fundamental.

Para comprender la *matriz decolonial* la autora desarrolla los ejes de análisis propuestos para el caso por Aníbal Quijano (2006) que son: colonialidad del saber, del ser, del poder y la menos explorada, colonialidad de la Madre Naturaleza.

La colonialidad del poder hace referencia a la construcción de identidades sociales de carácter racial y de orden jerárquico como: negro, indio, blanco, mestizo. Esta construcción en torno a la diversidad cultural mantiene relaciones de poder que legitiman la dominación de quienes son considerados superiores en la escala social (como lo blanco y masculino) sobre la otredad considerada como inferior social, cultural y epistemológicamente (indígenas, negros, campesinos). Es precisamente esta matriz colonial la que se busca perpetuar desde las perspectivas multiculturales bajo pretensiones de supuesta igualdad social.

La colonialidad del saber implica una perspectiva eurocéntrica de posicionamiento de la ciencia occidental y científica como única forma de conocimiento, deslegitimando otro tipo de conocimientos y saberes, como los tradicionales y ancestrales. En consecuencia el conocimiento científico y eurocéntrico se establece como un dispositivo de dominación que subordina otros marcos epistemológicos y formas de relacionarse con el mundo.

La colonialidad del ser es aquella ejercida a través del desconocimiento, inferiorización, subalternización y deshumanización de la otredad; desde esta perspectiva se establece una relación directa entre racionalidad-humanidad, por lo

que todo aquello que se escape de la esfera de lo racional, igualmente es considerado como externo a la esfera de lo humano.

Por último, la colonialidad de la Madre Naturaleza¹⁸ se basa en la escisión moderna hombre/naturaleza, ignorando otro tipo de relaciones con ésta última de carácter mágico, espiritual y ancestral que son el sustento epistemológico de buena parte de las comunidades indígenas andinas y amazónicas. Siendo su relación con éstas de carácter etnoturístico y exotizante:

“Al negar esta relación milenaria, espiritual e integral, explotar y controlar la naturaleza y resaltar el poder del individuo civilizado (que aún se piensa con relación al blanco, europeo norteamericano) sobre el resto, como también los modelos de sociedad moderna y racional con sus raíces europeo-americanas y cristianas. Este eje de la colonialidad ha pretendido acabar con toda la base de vida de los pueblos ancestrales, tanto indígenas como afrodescendientes” (Walsh, 2009. Pp. 9).

Teniendo claridad de esta matriz, Walsh considera que la relación entre interculturalidad y decolonialidad debe ser inseparable, pues ambas propuestas se interrelacionan profundamente y se complementan. Además plantea que estas propuestas en construcción hasta ahora se están consolidando, pues van más allá del respeto, tolerancia y reconocimiento de la diversidad: implican la construcción de un nuevo proyecto social y político que fundamente el surgimiento de nuevos tipos de sociedad y nuevas formas de vida:

“(…) es trazar y asumir iniciativas que pasan de la resistencia a la insurgencia, es decir, de la posición defensiva a procesos de carácter ofensivo que pretenden insurgir y re-construir” (Walsh, 2008. Pp. 20)

Juan Camilo Cajigas (2007) desarrolla en su artículo *“La biocolonialidad del poder. Amazonía, biodiversidad y ecocapitalismo”* la aplicación de los conceptos de *colonialidad del saber* y *biocolonialidad del poder* para comprender las nuevas estrategias que ha implementado el *ecocapitalismo* para articular a otras formas de

¹⁸ A diferencia de las anteriores, no es una categoría propuesta por Aníbal Quijano, pues ha sido desarrollada por autores como Arturo Escobar, Edgardo Lander y Fernando Coronil.

conocimiento de la naturaleza a los mercados biotecnológicos y a las llamadas “industrias de vida”.

Retomando las reflexiones de Quijano sobre el proyecto modernidad/colonialidad, Cajigas resalta el hecho de que la modernidad está determinada por una serie de patrones coloniales de producción de subjetividad que han posibilitado la subordinación étnica y epistémica de poblaciones dominadas, como los pueblos indígenas, en relación con el sistema-mundo que se ha enfocado en la construcción de proyectos globales de conservación de la biodiversidad y del conocimiento tradicional (de acuerdo a una lógica de escasez – abundancia). En este sentido, la *biocolonialidad del poder* resulta ser una herramienta de análisis pertinente para indagar el modo en que estas políticas de “protección” de la biodiversidad y sus conocimientos asociados (específicamente tradicionales) resultan ser nuevas formas de colonialismo (Cajigas, 2007).

Dentro de este ejercicio analítico el autor reconoce una *biodiversidad hegemónica* construida por actores transnacionales que detentan el poder económico en áreas como la biotecnología y la farmacéutica; y una *biodiversidad contra-hegemónica* construida por las comunidades y organizaciones indígenas amazónicas. Dentro de la primera comprende acuerdos como el Convenio de Diversidad Biológica (CDB) y los Derechos de Propiedad Intelectual Relacionados con el Comercio, entre otros, sobre los cuales Cajigas (2007) afirma:

“hacen énfasis en la noción de ‘escasez’ y de ‘pérdida’ de los recursos naturales, o ‘disminución’ de la biodiversidad y proponen soluciones de tipo tecnocientífico, potenciadas por el auge de las ciencias de la vida. A partir de este discurso, las poblaciones y ecosistemas propios de los ‘países en desarrollo’ de sur comienzan a cobrar un nuevo significado. De ser vistos como ‘obstáculos para el desarrollo’, dadas sus particularidades biológicas y culturales, ahora pasan a ser vistos como guardianes de la biodiversidad, debido al potencial de sus conocimientos ancestrales” (Castro-Gómez, 2005; Ulloa, 2004).

Otro aspecto importante que desarrolla el autor es el hecho de que la inclusión de los conocimientos tradicionales al mercado global ha generado la construcción de

nuevos imaginarios sobre las culturas amazónicas. Propone que desde inicios del siglo XXI, la biodiversidad cultural y epistemológica de la Amazonía ha emergido como un “*nuevo Dorado*” o “paraíso ecológico” dentro de las lógicas de la expansión de los mercados ecológicos.

En el *último Dorado* se reconocen los conocimientos ancestrales de las culturas indígenas amazónicas sobre el manejo de la biodiversidad y su interrelación con la naturaleza. Verbigracia presenta el caso del yagé, que ha sido una de las fuentes de conocimiento más polémicas ya que desde hace varios años ha atraído la atención de movimientos “new age” que encuentran en este un atractivo para tener experiencias psicodélicas y para prácticas de medicina alternativa. A grandes rasgos, esta “globalización” del yagé ha dado paso a la consolidación de un “mercado espiritual”¹⁹ que cada vez desliga más a este conocimiento ancestral de su matriz social y cultural.

Por otra parte, es necesario plantear la discusión del *neocolonialismo* y la interculturalidad (desde la crítica a la matriz colonial que propone) en términos jurídicos, la línea analítica que mejor reúne estas cuestiones es el *pluralismo jurídico intercultural decolonizante* desarrollada por Ariza (2015) en el artículo: “*El pluralismo jurídico en América Latina y la nueva fase del colonialismo jurídico en los estados constitucionales*”.

En este artículo el autor hace una genealogía del pluralismo jurídico en América Latina con el fin de señalar las particularidades del mismo, pues en países como Colombia y Chile se reconoce un pluralismo jurídico legal de carácter multicultural y conservador respectivamente, en los cuales se reconoce que la herencia colonial (considerando todo lo que esto implica) es uno de los principales problemas de estos sistemas jurídicos. Mientras en países como Ecuador y Bolivia, especialmente este último, se está construyendo un tipo de pluralismo de carácter intercultural y

¹⁹ Como se mencionó al inicio de este documento con el caso de la multinacional de yagé “Ayahuasca Internacional”.

decolonial, rompiendo los paradigmas que rigen otros sistemas jurídicos en América Latina.

A pesar de que desde el pluralismo se reconoce tanto la coexistencia de varios sistemas jurídicos en un mismo territorio como el hecho de que el Estado no es la única fuente de derecho, no todo sistema jurídico pluralista implica una puesta por la transformación social. Ariza (2015) concentra su análisis en tres expresiones del pluralismo legal: el pluralismo desconstitucionalizador, el pluralismo flexible y el pluralismo descolonizante.

Desde el primero se valida la hegemonía del pensamiento colonial como mecanismo eficaz para resolver los problemas de las sociedades latinoamericanas, por su sesgo epistemológico desde esta perspectiva se niega la existencia de otras culturas y formas de vida válidas dentro del Estado, considerando que todas las transformaciones sociales en el continente han sido logro del sistema hegemónico liberal dominante. La pugna va dirigida a mantener una lógica monista y un “orden jurídico” a través del dominio de la tradición liberal que defiende una universalidad de los derechos, la seguridad jurídica y la “necesaria” subordinación de los “otros”.

El pluralismo flexible o pluriprivacidad se caracteriza por depender de las necesidades del mercado en escenarios neoliberales, donde el rol de regulador y de garante de derechos que debe cumplir el Estado pasa a ser suplido por particulares.

La expresión más interesante del pluralismo legal es el pluralismo intercultural descolonizante, pues se basa en la ruptura de los paradigmas coloniales que constantemente son el trasfondo de las propuestas pluralistas, lo que el autor ha llamado, el colonialismo jurídico. Se considera necesario para su consolidación un Bloque Intercultural Jurídico (BIJ) desde el cual se haga un ejercicio de deconstrucción de los tratados internacionales, de la constitución vigente y la legislación nacional para dar paso al auto-reconocimiento y verdadera autonomía de los pueblos mediante el reconocimiento del derecho propio. En otras palabras, implica un ejercicio de interpretación intercultural-decolonial de los derechos fundamentales.

En la actualidad la realización de este proyecto intercultural se encuentra en la Unidad de Descolonización del Tribunal Constitucional Plurinacional de Bolivia, razón por la cual la experiencia más interesante de materialización de esta propuesta intercultural y decolonial se encuentra en el caso boliviano y en menor medida en Ecuador.

Al respecto Luis Macas plantea en su artículo *“La necesidad política de una reconstrucción epistémica de los saberes ancestrales”* la posición que han tomado los movimientos indígenas en la deconstrucción del modelo hegemónico de democracia neoliberal para dar paso a la insurgencia y construcción de nuevas formas de vida a partir de la construcción de una sociedad intercultural. En la misma perspectiva de Walsh postula como premisas fundamentales el reconocimiento de la diversidad y del “otro”, el respeto por las culturas y la identidad de los pueblos.

El autor reconoce varios desafíos para la consolidación de este proyecto intercultural, el primero es la globalización, particularmente la inmersión de las comunidades indígenas en el sistema-mundo neoliberal como agentes dentro de la explotación económica. El segundo reto es la disputa que existe en el campo del conocimiento, la reivindicación de la construcción de conocimientos alternos al hegemónico occidental. Desde estos dos ejes Macas reconoce que la centralidad de la propuesta intercultural-decolonial debe centrarse en una lucha tanto política como epistemológica, como base para la construcción de un nuevo modelo de sociedad.

De vuelta al tema del pluralismo, otro autor que trabaja el tema del pluralismo jurídico desde las categorías de multiculturalismo e interculturalidad es Edwin Cruz (2013) en su artículo: *“Pluralismo jurídico, multiculturalismo e interculturalidad”*. En términos generales el autor plantea que desde la primera perspectiva se reconoce un pluralismo jurídico desigual, ya que esboza limitaciones territoriales, materiales y jurídicas para los grupos culturales no liberales, como por ejemplo, los pueblos

indígenas. En contraparte desde el segundo se reconoce un pluralismo jurídico igualitario en el que se construyen mecanismos institucionales para la cooperación entre sistemas jurídicos, además hay una apuesta clara por el respeto, la convivencia, el diálogo horizontal y el aprendizaje mutuo entre culturas.

Cruz enmarca el surgimiento del multiculturalismo a finales del siglo XX como resultado de políticas de reconocimiento de la diferencia en Estados Unidos y Canadá, con un claro enfoque de gestión de la diversidad cultural. Desde lo planteado por Kymlicka el pluralismo que se da desde el multiculturalismo acepta la diversidad cultural siempre y cuando los sistemas jurídicos no liberales adopten los principios liberales, considerados como universales y moralmente superiores sin cuestionar la lógica desde la que se postulan como tal (Cruz, 2013. Pp. 5).

Entre las limitaciones que implica el pluralismo jurídico desigual multiculturalista se reconoce que la validez y vigencia de otros sistemas jurídicos alternativos está delimitado por fronteras territoriales, pues fuera de ellos priman los principios jurídicos de la cultura liberal mayoritaria. De manera que hay una relación desigual entre estos dos sistemas jurídicos, pues la población mayoritaria sólo está circunscrita al derecho hegemónico, mientras las poblaciones no liberales, como los pueblos indígenas, están circunscritos tanto por el derecho propio como por el derecho hegemónico, dándole prelación a éste último. Cruz (2013) considera que si bien es necesario que los sistemas jurídicos estén condicionados por el territorio, debe evitarse que esta condición implique la imposición del sistema jurídico de la cultura mayoritaria.

El autor resalta un punto interesante, y es que la propuesta multiculturalista de Kymlicka es paradójica, pues como consecuencia de la prevalencia de la universalidad de los derechos humanos y el individualismo, tratar de salvaguardarlos, lo que conlleva a contrariar con el objetivo de igualdad entre grupos culturales, generando una relación desigual (Cruz, 2013. Pp. 10). Desde este pluralismo jurídico desigual los sistemas jurídicos permanecen aislados, pues coexisten más no conviven, el uno se impone sobre el otro más nunca entran en un

diálogo horizontal, por lo que sus relaciones son desiguales, incluso según el autor, podría decirse que se mantiene un monismo jurídico:

“(...) ello se traduce en una férrea delimitación material de las competencias del sistema jurídico de la cultura minoritaria o subordinada, de sus procedimientos y sanciones, todos los cuales están limitados por la concepción liberal de los derechos humanos” (Cruz, 2013. Pp. 15).

Respecto a la propuesta intercultural, el autor plantea la discusión en torno a la concepción de interculturalidad-decolonialidad propuesta por Walsh y ya desarrollada en este documento. Sin embargo, hay algunos aspectos que vale la pena resaltar.

La puesta por el respeto de la diversidad en la interculturalidad es distinta al de la tolerancia en la multiculturalidad, pues el respeto es una actitud que surge como resultado de una relación previa de conocer al otro, no previamente, tal como se postula en el multiculturalismo con la tolerancia (que se trata más de soportar) con base en el desconocimiento del otro. De manera que el primero se reconoce como el resultado luego de una relación y conocimiento del otro, mientras el segundo es un punto de partida que pone una barrera en la relación con el otro.

No obstante, Cruz (2013) considera que la interculturalidad tiene algunos problemas, principalmente no da respuesta frente a la protección de los derechos humanos individuales y los límites de la tolerancia. Este hecho implica admitir la legitimidad de prácticas y concepciones de culturas contrarias a los ideales de respeto, convivencia, igualdad y justicia entre culturas. Frente a lo cual posteriormente afirma que:

“Los criterios que se establezcan para proteger los derechos individuales o para que los grupos culturales mantengan su especificidad deben ser acordados entre culturas, no definidos a priori de forma normativa por una de ellas. Deben ser el resultado de un diálogo intercultural y no una condición de partida del mismo, como lo propone el multiculturalismo” (Cruz, 2013. Pp. 21).

En otros términos, la interculturalidad no se orienta únicamente para conseguir un consenso o resultado último que garantice la coexistencia de la diversidad, la idea

fundamentalmente es forjar un proceso de convivencia y diálogo mutuo. El autor plantea como ejemplo que los derechos humanos no tendrían que ser universales como condición *a priori*, sino universalizables como resultado de una relación de conocimiento del otro.

Por último, vale la pena mencionar el artículo de María del Pilar Valencia (1998): *“Pluralismo jurídico: una premisa para los derechos intelectuales colectivos”*, pues es de las pocas autoras que ubica la discusión de los derechos de propiedad intelectual en un escenario de pluralismo jurídico.

La autora considera que la imposición de los derechos de propiedad intelectual para la protección del conocimiento tradicional corresponde a una universalización de este derecho liberal en un contexto sociocultural ajeno al que se gestó. Desde la perspectiva planteada por de Sousa Santos, critica el monopolio estatal del derecho en las sociedades capitalistas en escenarios de pluralismo jurídico. En consideración con esta desigualdad y subordinación de unos sistemas jurídicos sobre otros, la autora considera que la unidad del Estado-Nación es obsoleta y plantea en su lugar reconocer el surgimiento de nuevas identidades locales que bien pueden o no coincidir con el proyecto de Estado-Nación, pues desde este planteamiento lo que se busca es negar la prerrogativa del Estado como representación de una unidad nacional consolidada.

En este escenario considera necesario reposicionar el derecho consuetudinario de las comunidades indígenas, pues éste representa un verdadero sistema jurídico con categorías propias y con una caracterización aterrizada en una matriz sociocultural y epistemológica producida por y para los pueblos indígenas.

Bibliografía:

- Arocha, Jaime; Friedemann, Nina. (1985). *“Herederos del jaguar y la anaconda”*. Carlos Valencia Editores. Bogotá, Colombia.
- Ariza, Rosembert. (2015). *“El pluralismo jurídico en América Latina y la nueva fase de colonialismo jurídico en los estados constitucionales”*. Revista InSURgencia. N°1. v.1. Brasilia, Brasil.
- Blanco, David. (2012). *“Los límites del multiculturalismo. Más allá del culturalismo liberal”*. Revista Electrónica Facultad de Derecho y Ciencias Políticas N° 10, año 4. Mayo – Agosto 2012. Universidad de Antioquia.
- Borrero, Camilo. (2009). *“¿Multiculturalismo o interculturalidad?”* en: *“Derecho, interculturalidad y resistencia étnica”*. Editores: Diana Carrillo, Nelson Patarroyo. Colectivo de Estudios Poscoloniales/Decoloniales en América Latina (COPAL). Instituto Unidad de Investigaciones Jurídico-Sociales Gerardo Molina (UNIJUS). Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.
- Candre, Hipólito; Echeverri, Juan Álvaro. (2008) [1993]. *“Tabaco frío, coca dulce”*. Segunda Edición Revisada.
- Castro-Gómez, Santiago. (2007). *“El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistemológica más allá del capitalismo global”*. Siglo del Hombre Editores. Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá, Colombia.
- Carrillo, Diana; Patarroyo, Nelson. (2009). *“Derecho, interculturalidad y resistencia étnica”*. Instituto Unidad de Investigaciones Jurídico-Sociales Gerardo Molina (UNIJUS). Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales.
- Chaves, Margarita; del Cairo, Carlos. (2010). *Introducción*. en: *“Perspectivas Antropológicas sobre la Amazonía Contemporánea”*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH). Bogotá, Colombia.
- Cruz, Edwin. (2013). *“Pluralismo jurídico, multiculturalismo e interculturalidad”*. Revista Criterio Jurídico. V.13. N° 2. Cali, Colombia.

- De la Cruz, Rodrigo; Szauer, María Teresa; López, Roberto; Guinand, Luisa Elena. (2005). *“Elementos para la protección sui generis de los conocimientos tradicionales colectivos e integrales desde la perspectiva indígena”*. Corporación Andina de Fomento. Caracas, Venezuela.
- De la Cruz. (2010). *“Conocimientos tradicionales, biodiversidad y derechos de propiedad intelectual – patentes”*. Revista AFESE N° 54. Quito, Ecuador.
- Descola, Philippe. (1998). *“Cosmologías de los indios de la Amazonía”*. En: Revista Zainak N° 17, pp. 219-227.
- Echeverri, Juan Álvaro. (2001). *“La naturaleza es bagazo y la humanidad almidón: visión del medio natural desde los grupos que consumen ambil de tabaco”*. Boletín de Antropología. Volumen 15, N° 32. Pp. 13-30.
- Escobar, Arturo. (2010). *“Introducción; el desarrollo y la antropología de la modernidad”* en: *“Una minga para el postdesarrollo: lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales”*. Programa Democracia y Transformación Global. Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, Perú.
- Flórez, Margarita. (2004) *¿Protección del conocimiento tradicional?* En: *“Emancipación social y violencia en Colombia”*. Editores: García Villegas, Mauricio; de Sousa Santos, Boaventura. Editorial Normal. Bogotá, Colombia.
- Flórez, Margarita. (1998). *“Regulaciones, espacios, actores y dilemas en el tratamiento de la diversidad biológica y cultural”* en: *“Diversidad biológica y cultural. Retos y propuestas desde América Latina”*. Grupo Ad Hoc sobre la Diversidad Biológica. Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos (ILSA)-Grupo Semillas-Instituto de Gestión Ambiental (IGEA)-Proyecto Implementación Convenio sobre Diversidad Biológica-WWF.
- Gudynas, Eduardo. (2011). *“Debates sobre el desarrollo y sus alternativas en América Latina: una breve guía heterodoxa”* en: *“Más Allá del Desarrollo”*. Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo. Fundación Rosa Luxemburgo. Ediciones Abya Yala. Quito, Ecuador.
- Instituto Unidad de Investigaciones Jurídico-Sociales Gerardo Molina, UNIJUS. (2006). *“Conocimientos tradicionales: riesgos y retos de una*

- protección efectiva*". Investigaciones en Construcción. Grupo: Política y legislación sobre diversidad y conocimiento tradicional (PLEBIO). N° 14. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.
- Macas, Luis. *"La necesidad política de una reconstrucción epistémica de los saberes ancestrales"*.
 - Fontes, Alison. (2013). *"Sistema de patentes –el nuevo colonialismo: usurpación y monopolio del conocimiento de las poblaciones tradicionales"*. En: Marés de Souza Filho, Carlos; Lima da Silva, Liana; Bueno, Clarissa. *"Biodiversidad, espacios protegidos y poblaciones tradicionales"*. Letra da Lei. Curitiba, Brasil.
 - Martínez-Novio, Carmen. (2011). *"Multiculturalismo oficial en América Latina: ¿democratización o consolidación de la desigualdad?"* En: *"La multiculturalidad estatalizada y configuraciones del estado"*. Compiladora: Margarita Chaves. Colección Antropología en la Modernidad. Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH).
 - Muelas, Lorenzo. (1998). *"Acceso a los recursos de la biodiversidad y los pueblos indígenas"*. en: *"Diversidad biológica y cultural. Retos y propuestas desde América Latina"*. Grupo Ad Hoc sobre la Diversidad Biológica. Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos (ILSA)-Grupo Semillas-Instituto de Gestión Ambiental (IGEIA)- Proyecto Implementación Convenio sobre Diversidad Biológica-WWF.
 - Lucena, Manuel. (1970-1971). *"Notas sobre la magia de los Guahibo"*. Revista Colombiana de Antropología N° 15 (1970-1971).
 - Nemogá, Gabriel. (2001). *Régimen de propiedad sobre recursos genéticos y conocimiento tradicional"*. Revista Colombiana de Biotecnología. Volumen 3, N° 1. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.
 - Nkrumah, Kwame. (1966). *"Neocolonialismo: la última etapa del imperialismo"*. Siglo XXI Editores.
 - Reichel, Elizabeth. (1999). *"Cognopiratería y tráfico del conocimiento"* en: *"Ciencias Sociales en la Amazonía Colombiana. Guerra, etnicidad y conocimiento"*. Comisión Regional de Ciencia y Tecnología de la Amazonía.

- Soria, José. (2007). *“El conocimiento indígena asociado a los recursos de biodiversidad y su implicación en el sistema de derechos de propiedad intelectual. Una mirada desde la perspectiva indígena”*. Revista Pensamiento Jurídico N° 18. Universidad Nacional de Colombia.
- UMIYAC (Unión de Médicos Indígenas Yageceros de la Amazonía Colombiana). *“El pensamiento de los mayores. Código de ética de la medicina indígena del piedemonte amazónico colombiano”*.
- Ulloa, Astrid. (2004). *“La construcción del nativo ecológico”*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH) – Colciencias. Bogotá, Colombia.
- Valencia, María del Pilar. (1998): *“Pluralismo jurídico: una premisa para los derechos intelectuales colectivos”* en: *“Diversidad biológica y cultural. Retos y propuestas desde América Latina*. Grupo Ad Hoc sobre la Diversidad Biológica. Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos (ILSA)- Grupo Semillas-Instituto de Gestión Ambiental (IGEA)- Proyecto Implementación Convenio sobre Diversidad Biológica-WWF.
- Vallejo, Florelia. (2007). *“La protección del conocimiento tradicional en Colombia”*. Series PLEBIO documentos de investigación. Recursos genéticos, conocimientos y derechos. N° 6. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.
- Walsh, Catherine. (2008). *“Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad”*. Revista Tabula Rasa. N°9. Julio-Diciembre 2008. Bogotá, Colombia. Pp. 131-152.
- Zerda, Álvaro. (2003). *“Propiedad intelectual sobre el conocimiento vernáculo”*. Facultad de Ciencias Económicas. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.

Capítulo II Ingas y Cofanes, médicos y curanderos

Amazonía: armonía del saber

Colombia es uno de los países más diversos culturalmente, pues en la actualidad existen 102 pueblos indígenas (de los cuales 82 son reconocidos por el Estado) y aproximadamente 50 de estos se encuentran en la región amazónica, considerada como una zona interétnica en la que conviven pueblos indígenas con diversas manifestaciones culturales, conocimientos y formas de relacionarse con la naturaleza que —a pesar de las diferencias— convergen en ciertos aspectos.

La Amazonía es una de las áreas estratégicas más importantes del país por varias razones entre las que se destaca su biodiversidad, riqueza en recursos naturales y materias primas, diversidad cultural y por ser una zona fronteriza con Brasil, Perú, Venezuela y Ecuador. En este vasto territorio han confluído los intereses de diversos actores que mediante su intervención en la región condujeron a procesos de cambio cultural, social, económico y ecológico en detrimento de las poblaciones que ancestralmente han habitado estos selváticos parajes.

De acuerdo con las condiciones socioculturales y económicas de la Amazonía, allí existen tres figuras jurídicas de protección: los Parques Nacionales Naturales, los resguardos indígenas y las zonas de reserva forestal. Sin embargo, estas formas jurídicas de protección son bastante controvertibles y ponen sobre la mesa el debate sobre la escisión moderna naturaleza/cultura, en la que el ser humano se considera únicamente como un agente externo y depredador de la naturaleza (Bonilla, Meisel y Sánchez, 2013).

Si bien la Amazonía alberga la mayor diversidad de pueblos indígenas en el país (60%), la densidad poblacional es bastante baja, pues como consecuencia de los procesos de colonización y exterminio desde finales del siglo XVIII tan sólo el 10% de la población amazónica es indígena mientras el 90% corresponde a población colona (Correa, 2011).

En la región amazónica se reconocen dos complejos culturales, las *culturas amazónicas*, el de la selva húmeda tropical y los pueblos del piedemonte amazónico. Las primeras corresponden a los pueblos indígenas ubicados en los departamentos del Amazonas, Vaupés, Guainía, algunas partes del Caquetá, Vichada y Guaviare. La altura en esta zona no supera los 500 msnm, por lo que predominan condiciones climáticas cálidas y bastante húmedas con altos niveles de pluviosidad que oscilan entre los 2000 y 3000 mm.

Entre estos pueblos indígenas destacan grupos como los Tukano, Tikuna, Andoques, Curripacos y Muinanes entre otros. La base de estas sociedades es la familia nuclear –generalmente— patrilocal y patrilineal, en la que se imponen ciertas reglas de filiación (como la exogamia) de acuerdo a la organización social en clanes, linajes y fratrias que se congregan bajo un ancestro común. En este sentido, el parentesco y sus prescripciones se consideran como reglas y principios básicos que rigen a las comunidades amazónicas con el fin de garantizar la reproducción social (Chaves y Vieco, 1985).

En la literatura antropológica se han difundido varias generalizaciones sobre los pueblos indígenas amazónicos, de las cuales es pertinente señalar dos: la relación armónica y recíproca con la naturaleza, y la supuesta igualdad en la organización política y social.

En el texto *“Arqueología: 30 años de historia marginal”* Augusto Oyuela (1999) se encarga de plantear una postura crítica frente a estas ideas homogenizantes y románticas de la Amazonía colombiana. En primer lugar, llama la atención sobre el hecho de que la generalización de los indígenas amazónicos es un claro legado de la antropología relativista y del ecologismo cultural de Steward (1946 y 1950) y Meggers (1954,1971), perspectivas desde las cuales se comprende que el nivel de organización sociopolítico y las manifestaciones culturales están unívocamente ligadas a las condiciones del medio natural.

Si bien es claro que estas comunidades indígenas tienen una especial manera de relacionarse con la naturaleza, ya que tienen un vasto conocimiento sobre la misma

y su epistemología opera bajo lógicas divergentes a las de occidente, esta no es la única manera de conocer y relacionarse con el medio de la selva húmeda tropical.

Uno de los autores que plantea este debate es Arhem (2001) quien cita los *modelos anímicos* propuestos por Descola (1992) en la Amazonía: el modelo Tukano basado en la reciprocidad y el modelo jíbaro basado en la predación en el que no se restablece un equilibrio energético entre cazador y presa. En términos generales, lo que vale la pena resaltar de este debate es que si bien en la Amazonía operan otro tipo de lógicas en la manera de concebir la relación naturaleza/cultura, sería sesgado concebir esta relación como armónica y recíproca, considerando que existen otras relaciones que rompen con este paradigma²⁰.

En términos de organización y estructura social Oyuela (1999) afirma que los pueblos indígenas amazónicos han sido reconocidos como *tribus*, lo que indicaría la inexistencia de una jerarquía política en la estructura interna de estas comunidades indígenas. Esta tesis presupone una igualdad social y política, que ya ha sido cuestionada por teóricos como Elizabeth Reichel (1976) y Viveiros de Castro (1996). Otra cosa sería decir que no se reconocen diferencias significativas en la estructura social y política interna de estos grupos, pues autores como Hugh-Jones (1995) y Chernela (1993) coinciden en afirmar que existen jerarquías entre linajes y casas de acuerdo a la ubicación geográfica relacionada con el control de áreas estratégicas.

En cuanto a la producción y las formas de adaptarse y relacionarse con la selva húmeda tropical Oyuela (1999), considera que existe una generalización sobre la cual se han concentrado las reflexiones antropológicas: suponer que la agricultura itinerante u horticultura es la forma de adaptación *per se* de las comunidades indígenas amazónicas con su medio.

Esta práctica es considerada como una actividad productiva de autosubsistencia²¹ propia de la selva húmeda tropical ya que permite la rotación de cultivos, la

²⁰ Para profundizar consultar: Arhem (2001); Echeverri (2001); Descola (1992).

²¹ Lo que quiere decir que en las actividades productivas y de recolección no se generaban excedentes, tan sólo se tomaba del medio natural lo necesario.

regeneración de los nutrientes de la tierra y no sobreexplota el suelo hasta degradar su capa biológica. En la agricultura itinerante el espacio fundamental de producción es la *chagra* o huerta tradicional que opera bajo una lógica de policultivo que asimila la diversidad agronómica de la selva. En la *chagra* predominan cultivos como la yuca brava, el ñame, el plátano, la batata, el ají, la coca y el tabaco entre otros (Van der Hammen, 1992).

Los procesos de preparación del cultivo, tumba y quema, siembra y cosecha están establecidos de acuerdo a una división sexual del trabajo en el que las mujeres son las encargadas de sembrar productos asociados a lo femenino como la yuca, mientras los hombres se encargan de sembrar cultivos rituales como la coca y el tabaco, además de algunos comestibles como la piña y el chontaduro²².

Sin embargo, esta no es la única adaptación antrópica a la selva húmeda tropical, específicamente en áreas como Araracuara y La Pedrera existe registro de *terras pretas* o *antrosoles*, que indican la adaptación de tierras fértiles ricas en nutrientes y la eventual intensificación de la agricultura como resultado de la actividad antrópica. La importancia de las *terras pretas* radica en que rompe con el paradigma del ecologismo cultural en el que la limitación de suelos fértiles y recursos impedían o determinaban los desarrollos culturales, sociales y políticos. Oyuela (1999) hace una interesante reflexión al respecto, pues considera que son muestra de una racionalidad y conocimiento “científico” del medio ambiente por parte de sus pobladores.

De vuelta al tema de la *chagra* es necesario reiterar que es un espacio de producción no sólo de comestibles y pancoger, también es el principal espacio en el que se cultivan plantas sagradas de uso ritual. El uso de plantas rituales como la coca, el tabaco y el yagé es un elemento fundamental dentro de las culturas amazónicas, pues se considera que tienen efectos mágicos, de sanación, de purificación del pensamiento y de la palabra, además de ser elementos esenciales

²² Para profundizar consultar: Van der Hammen, Clara. (1992). “La relación con las plantas cultivadas” en: “El manejo del mundo. Naturaleza y sociedad entre los Yukuna de la Amazonía”. Fundación Tropenbos.

en la transmisión del conocimiento, relación con la naturaleza y los seres míticos creadores.

Al respecto Arocha y Friedemann (1982) afirman que las ceremonias y rituales más comunes en la Amazonía son las asociadas al uso de yagé, considerado como bejuco sagrado y pilar de la medicina tradicional amazónica. El conocimiento en torno al yagé se originó en la región oriental de la Amazonía —específicamente en el Vaupés— sin embargo, con el pasar del tiempo es cada vez más inusual su uso en esta parte de la región, pues hoy en día el uso del yagé es común en la región occidental por parte de comunidades Inga, Cofán y Kamëntsa.

Piedemonte andino-amazónico

En la literatura antropológica colombiana se destacan dos ambiciosos trabajos en los que se hizo un esfuerzo por hacer una caracterización antropológica de los pueblos indígenas a lo largo del territorio nacional: *“Introducción a la Colombia Amerindia”* producido por el Instituto Colombiano de Antropología en 1987 y *“Geografía Humana de Colombia”* un compilado de diez tomos producido por el Instituto Colombiano de Cultura Hispánica en 1990.

En el primero se dedican dos acápitos a la región del piedemonte andino-amazónico, en el capítulo *“Indígenas del Alto Putumayo-Caquetá”* escrito por Margarita Chaves y Juan José Vieco se hace una caracterización geográfica y poblacional de la zona que corresponde a los departamentos del Putumayo, suroeste del Caquetá, al suroccidente de Nariño y una pequeña porción del sur del Cauca. El piedemonte se encuentra a una altura entre los 400 y 1000 msnm, se caracteriza por ser una zona escarpada, de clima ecuatorial, con humedad alta relativa y con niveles de pluviosidad anual constantes (3000 mm). Por estas dos últimas razones el piedemonte es considerado como una de las zonas más húmedas de toda la Amazonía.

Los afluentes más importantes del piedemonte son el río San Miguel, el río Guamuez y el río Orteguzza entre otros. Los picos más altos de la cordillera de Los

Andes en esta región son estrellas fluviales donde nacen afluentes de las cuencas hidrográficas del Caquetá y Putumayo, siendo ambos importantes tributarios de la cuenca del río Amazonas. Además, debido a la cercanía con la cordillera, estos suelos son los más fértiles de la Amazonía colombiana, por lo que son óptimos para el desarrollo de la agricultura y la colonización.

En la región occidental de la Amazonía se encuentran asentados pueblos indígenas Inga, Kamëntsa, Siona, Cofán, Coreguaje, Yanaconas y Secoya, entre otros. Son comunidades bastante dispersas, pues se encuentran asentadas tanto en zonas montañosas como en piedemonte, tal es el caso de los Ingas, quienes principalmente están asentados en el Valle de Sibundoy (2.200 msnm) aunque también tienen asentamientos en el bajo Putumayo (400 msnm) lo que implica adaptaciones a entornos totalmente diferentes dentro de un mismo sistema cultural.

Precisamente este es uno de los aspectos que caracteriza a los pueblos indígenas del occidente y el piedemonte andino-amazónico, pues son comunidades con alta movilidad social, que tradicionalmente han sido reconocidos como comerciantes y agricultores, pero sobretudo como médicos y curanderos expertos en el conocimiento de plantas sagradas y medicinales (Chaves y Vieco, 1987).

Los pueblos Inga y Cofán son especialmente destacados y reconocidos a nivel nacional como médicos y curanderos que han reivindicado el uso de la medicina tradicional como patrimonio cultural y material de los pueblos indígenas amazónicos. Esto se debe en parte a que tienen vínculos con la sociedad nacional por diferentes razones como el desplazamiento forzado, el conflicto armado y la búsqueda de mejores oportunidades, además de la importancia que tiene la medicina tradicional dentro de sus sistemas culturales. Por antonomasia se considera que los Ingas y Cofanes son expertos en el uso del bejuco sagrado del yagé y además han sido las comunidades más abiertas a compartir el conocimiento y brindar curación a través de rituales y ceremonias centradas en esta planta.

El Putumayo es uno de los departamentos más estratégicos del país, pues es la puerta andina de la Amazonía, es un corredor fundamental entre esta región y el interior del país. Por esta razón ha sido lugar de varias olas de colonización como

la española hacia el siglo XVI, las misiones católicas y capuchinas hacia mediados del siglo XVII y la colonización agrícola y ganadera de familias campesinas provenientes del interior del país desde mediados del siglo XX²³.

Pueblo Cofán o A'i

Los Cofanes han poblado ancestralmente los territorios comprendidos entre los ríos Orito, Guamuéz, San Miguel y Aguarico, lo que incluye los municipios de Puerto Asís, Orito, Valle del Guamuéz y San Miguel en el Putumayo, además de una porción ecuatoriana cerca al río Aguarico. En total la extensión del territorio Cofán se estimó para el año 2009 en seis millones de hectáreas aproximadamente (Plan de Salvaguarda, 2009).

En el Plan de Salvaguarda (2009) la Nacionalidad Cofán se presenta como un pueblo de sabedores que ofrecen al mundo la capacidad de sanar enfermedades corporales y espirituales a través del conocimiento e implementación de plantas medicinales, especialmente de la planta sagrada del Yagé, considerada como un elemento espiritual orientador de su cultura.

En este mismo documento se registra para el año 2009 una población de 1.708 personas asentadas en cabildos y resguardos como: Bocana de Luzón, Villanueva, Santa Rosa de Sucumbíos, Santa Rosa de Guamuéz, Yarinal, Afilador-Campoalegre, Tshenene, Nueva Isla, Ukumari Kankhe y Santiago de Cali²⁴.

La existencia del pueblo Cofán está estrechamente ligada al territorio, pues allí está la vida, la fuente del conocimiento y sabiduría ancestral. El territorio es la base material y espiritual en la que se desarrollan las relaciones entre ser humano y naturaleza, lo que fundamenta uno de los aspectos que caracteriza a los Cofanes: su conocimiento y sabiduría ancestral sobre la naturaleza, específicamente el uso de plantas sagradas²⁵.

²³ *Ibíd.*

²⁴ *Ibíd.*, p. 41.

²⁵ *Ibíd.*, p. 57.

En la literatura antropológica, específicamente en el texto *“Introducción a la Colombia amerindia”* Chaves y Vieco (1987) hacen una caracterización del pueblo Cofán considerándolos cercanos territorial y culturalmente con los Sionas y Coreguajes, a pesar de que lingüísticamente se encuentran aislados, ya que estos dos pueblos se clasificaron dentro de la familia lingüística Tukano occidental, mientras la lengua Cofán se determinó como independiente.

En la actualidad la lengua Cofán se encuentra en peligro de desaparecer debido a que no existe una transmisión generacional efectiva de la lengua. Además la lengua Cofán es una vía de herencia cultural que se vio seriamente afectada por la llegada del Instituto Lingüístico de Verano, que en los años sesenta incentivó procesos de aculturación y colonización en estos territorios²⁶.

Estos autores plantean que la base del sistema productivo Cofán es la tenencia comunal de la tierra bajo la figura jurídica de resguardos²⁷, mientras la posesión de la tierra se basa en un principio de usufructo. La extensión básica se estima entre seis y doce hectáreas de tierra que generalmente se trabajan rotativamente, es decir, mientras unas se trabajan las otras se dejan descansar. Además los Cofanes son comunidades patrilineales, en las que la herencia (incluyendo la tierra) se transmite de padre a hijo (Chaves y Vieco, 1987).

En términos de producción, los autores asemejan a este pueblo a la tradicional imagen del indígena amazónico horticultor, que como consecuencia de la colonización fue forzado a implementar la agricultura para integrarse en el mercado regional y nacional²⁸. Respecto a la agricultura se diferencian dos categorías, la de autoconsumo y la comercial, que además de la destinación de los productos se distancian por aspectos como al tipo de cooperación, la división sexual del trabajo y la cantidad de energía invertida.

²⁶ *Ibíd.*, p. 36.

²⁷ Entidades territoriales imprescriptibles, inalienables e inembargables reglamentadas en el Artículo 63 de la Constitución Nacional.

²⁸ Como ya se mencionó al inicio de este capítulo, vale la pena cuestionarse este generalizado estereotipo del indígena amazónico.

La primera se desarrolla de acuerdo a las necesidades del grupo familiar, por lo que es un sistema productivo de policultivo a pequeña escala, que se establece en *chagras* cerca de las casas, donde se cultiva una amplia variedad de productos como yuca dulce, plátano, frutales, especias y plantas medicinales. La división sexual del trabajo se da de igual manera que en selva húmeda²⁹, es decir, los hombres se encargan de elegir y preparar el terreno mediante el sistema de tumba-socola-quema. Mientras la mujer se encarga de la siembra, cuidado y recolección de las cosechas³⁰. En este caso el grupo familiar es el núcleo básico de producción, ya que suministra mano de obra suficiente para la producción de subsistencia.

La agricultura comercial se considera el centro de la actividad económica, ya que deviene mayor ingreso para suplir las necesidades de las familias. En este caso, las *chagras* se establecen en los terrenos más fértiles, donde se cultiva básicamente cultivos comerciales como arroz y maíz. Contrario al caso anterior, generalmente se requiere mayor mano de obra, haciendo necesaria la cooperación inter-doméstica, el trabajo en minga o el pago de jornaleros.

Por otra parte, actividades como la pesca, recolección de frutos silvestres y la cacería han disminuido sustancialmente debido a la colonización y al establecimiento de pastos de ganadería, además de la crianza de animales pequeños como pollos, gallinas y cerdos.

La célula básica de la organización social de los Siona, Coreguaje y Cofán es la familia nuclear, pues es la unidad básica de producción, consumo y socialización dentro de la comunidad. Generalmente la familia nuclear está compuesta por un hombre, su cónyuge y sus hijos célibes, entre quienes se da una complementariedad de tareas domésticas y productivas que deben suplir las necesidades básicas del núcleo familiar. Sin embargo, es necesario que las familias

²⁹ Tal como lo describió María Clara van der Hammen (1992) en: "*La relación con las plantas cultivadas*" en: "*El manejo del mundo. Naturaleza y sociedad entre los Yukuna de la Amazonía*". Fundación Tropenbos.

³⁰ Los autores no precisan si en este caso hay una división sexual en el manejo de plantas rituales como la coca o el biaji, como sí se da en el caso de la Amazonía oriental colombiana.

nucleares estén unidas por lazos de sangre a familias extensas o a linajes³¹ con quienes conforman grupos de trabajo y cooperación.

Para los Cofanes el principio de filiación es bilateral, es decir, que se reconoce la pertenencia tanto a la familia materna como paterna, a diferencia de los Sionas y Coreguajes ya que su sistema de filiación es patrilineal. No obstante, estos tres grupos comparten la prescripción de la exogamia —en diferente grado— como principio de reproducción social, particularmente los Cofanes tienen como única excepción la de primos hermanos bilaterales. En términos de localidad, luego del matrimonio no existe una regla fija para los Cofanes, pues bien pueden ser patrilocales³² (es el caso más común) o neo-locales³³.

Hasta los años 60 del siglo XX la organización política se centraba en la figura del *curaca*, quien luego de un largo camino de preparación y aprendizaje a través del consumo del yagé (*Banisteriopsis caapi*), adquiría la sabiduría y capacidad de mediar las fuerzas del mundo natural y el sobrenatural, lo que le otorgaba poder político, religioso y social. Sin embargo, este sistema de organización política entró en declive luego de la llegada de misiones capuchinas a inicios del siglo XX, quienes impusieron el sistema de gobierno de cabildos, en el que la máxima autoridad era el gobernador, una figura de autoridad secular que requería la separación del poder civil del religioso, facilitando así la labor catecúmena de los misioneros.

El establecimiento de este sistema de gobierno relegó la labor del curaca a ser un médico indígena desprovisto de poder político. A diferencia del sistema anterior, la preparación para ser gobernador no es muy extensa ni complicada, pues los únicos requisitos son saber leer y escribir en castellano. Las labores del gobernador consisten en organizar las actividades comunales y representar a la comunidad ante las autoridades gubernamentales. En términos de diferenciación social, vale la pena señalar que Chaves y Vieco (1987) mencionan que aunque no existe una marcada

³¹ Es un grupo de parientes agnados (parentesco no necesariamente consanguíneo fundamentado en la potestad del paterfamilias) descendientes de un ancestro común con quien se tienen vínculos demostrables genealógicamente.

³² Es decir, la mujer se muda a la casa del padre del esposo.

³³ Es decir, luego del matrimonio los cónyuges se mudan a una nueva casa propiedad de los dos.

jerarquización social, sí hay cierto grado de jerarquía de acuerdo a la edad y el bienestar económico.

El pueblo Cofán fue declarado por la Corte Constitucional en el Auto 004 de 2009 como pueblo en peligro de extinción, pues sus tradiciones culturales se encuentran bastante debilitadas como resultado de procesos históricos de colonización y aculturación. Específicamente autores como Tobar, Pérez, Pérez y Giraldo (2004) reconocen tres etapas de colonización que diezmaron la población Cofán: i) entre siglos XVI y XVIII cuando se dio el contacto con los españoles y establecimiento de misiones católicas, ii) entre siglos XVIII y mediados del XX con el auge de la economía extractiva en la región con las bonanzas de quina, caucho y petróleo con las que se buscó incluir a la Amazonía en las dinámicas de la economía mundial y iii) desde mediados del siglo XX con la llegada de olas de campesinos colonos provenientes del interior del país que migraron huyendo de la violencia.

Las referencias de autores como Brucher (1968) sobre la llegada de los conquistadores españoles a la región del piedemonte amazónico son bastante breves: los primeros contactos datan del siglo XVI en el marco de expediciones en la búsqueda del tesoro de El Dorado, que en su paso por el suroccidente del país esclavizaron indígenas para la fundación de poblados como Mocoa. Según el autor estas expediciones no transformaron trascendentalmente la región, pues la única huella que dejaron fue la fundación de Mocoa, que años después fue destruida en levantamientos indígenas (Brucher, 1968, Pp. 28).

No obstante, hay referencias de intentos de colonización y establecimiento de misiones por parte de jesuitas (desde 1609) y de franciscanos (desde 1635) que fueron de naturaleza efímera, esporádica y de limitado alcance. Sobre este episodio existen precisas descripciones, como la de Víctor Manuel Bonilla (1968) en *“Siervos de Dios, amos de Indios”* quien menciona los vejámenes cometidos por jesuitas, franciscanos y encomenderos en el piedemonte, exactamente entre lo que actualmente son los departamentos de Putumayo y Caquetá.

En estas descripciones menciona el encuentro de los misioneros con los Cofanes, quienes se resistieron a ser evangelizados y dominados por los encomenderos que

llegaron a la región junto con las misiones. Estas sublevaciones indígenas se prolongaron hasta finales del siglo XVII, lo que condujo a la ruina de poblados fundados por algunos conquistadores y misioneros como Écija de Sucumbíos y Mocoa (Bonilla, 1968. Pp. 20-21).

Según Brucher (1968), a finales del siglo XIX la labor doctrinal en la región fue encomendada a los capuchinos por el Obispo de Pasto en 1896, quienes se establecieron en Mocoa como centro misional del piedemonte. De la actividad doctrinera el autor resalta la fundación de poblados como Florencia (1902), Puerto Umbría (1912), Alvernia (1915), Guacamayas (1921), Puerto Limón (1922), San Antonio de Guamuéz (1922) y Puerto Leguízamo (1919).

Respecto a la segunda etapa es preciso mencionar que con la extracción de quina³⁴ empezó un ciclo extractivo de bonanzas determinante en la historia económica, ambiental y social de la Amazonía, generando grandes transformaciones en la región hasta la actualidad. Más allá del impacto ambiental en términos de destrucción de bosques, es fundamental considerarlo en relación con aspectos demográficos, sociales y geopolíticos que eventualmente implicaron graves impactos ambientales (Palacio, s.f).

En el contexto global, la extracción de quina fue imprescindible para la expansión de los ejércitos imperiales ingleses, portugueses y holandeses en África, quienes encontraron en la malaria y el paludismo una barrera para la conquista de este continente, por lo que puede decirse que gracias a la quina fue posible su conquista y colonización.

Por su parte, Palacio (s.f) considera que en términos demográficos y ambientales, la bonanza de la quina implicó una sustancial disminución de la población indígena en la región, lo que a la larga condujo a una desvalorización y pérdida del conocimiento ambiental sobre el manejo de la selva. En el ámbito geopolítico se integró la región –sobre todo— al mercado y la economía mundial y en menor

³⁴ Es una corteza medicinal de la que se extrae la quinina, un alcaloide antipirético, antipalúdico y analgésico implementado en la segunda mitad del siglo XIX para combatir la malaria y el paludismo en zonas tropicales como África y las selvas amazónicas.

medida a la nación mediante la construcción de caminos y la recuperación de los lazos sociales entre los Andes y la Amazonía colombiana.

La bonanza de la quina llegó a su fin en 1884 debido a la caída de los precios de la quina nacional en el mercado mundial, como consecuencia del aumento en la oferta de la corteza, ya que botánicos holandeses e ingleses llevaron semillas y plántulas al suroeste asiático, donde se establecieron grandes plantaciones que condujeron a la ruina de empresas quineras como la Casa Elías Reyes y Hermanos (Gómez, 2003).

Paralelamente con la extracción de quina llegó la bonanza del caucho, que produjo grandes transformaciones a nivel social, geopolítico y cultural no sólo en la Amazonía colombiana, sino en la Panamazonía, involucrando a los gobiernos y empresarios tanto peruanos como brasileiros. De igual manera que en el caso de la quina, el auge del caucho estuvo estrechamente relacionado con la demanda internacional de esta materia prima, considerada fundamental para el desarrollo de la industria y los transportes (Palacio, 2007).

La mayor crisis en la explotación del caucho negro (variedad del caucho extraída en el piedemonte) fue generada por la Guerra de los Mil Días (1899-1902) pues la región quedó aislada del resto del país y dado que los caucheros se aprovisionaban en Neiva, condujo a graves crisis y conflictos entre caucheros y *siringueros*³⁵ por la ruptura en la cadena del sistema de endeude³⁶ (Pineda, 1987).

Si bien los vejámenes de la Casa Arana contra los indígenas se concentraron en poblados como La Chorrera y El Encanto, el poder de la Casa Arana se extendió hasta departamentos como Caquetá y Putumayo, sobre todo en la parte baja de

³⁵ Tal es el nombre portugués con el que se denominan a los indígenas que trabajaban para los caucheros extrayendo el látex de los árboles.

³⁶ Este sistema económico ha sido uno de los más importantes en la Amazonía, fundamentalmente se basaba en un sistema de cadena de crédito que Weinstein (1983) con el fin de hacerlo más claro, describe de la siguiente manera: “El Amazonas es la tierra del crédito. No hay capital: el siringuero le debe al patrón, el patrón debe a la ‘casa aviadora’, la ‘casa aviadora’ debe al extranjero, y así sucesivamente” (Pineda, 1987. Pp. 193).

este último donde predominaban indígenas Uitoto –que colindan con el pueblo Cofán—, considerados como la etnia más afectada por la bonanza del caucho.

Posteriormente, la bonanza petrolera tuvo su auge entre 1963 y 1976, a manos de la compañía Texas Petroleum Company, establecida en el Putumayo desde la época de los 40, sin embargo es hasta los años 50 que esta compañía intensifica la explotación de crudo al sur del departamento, en cercanías del territorio Cofán. En esta década, la Texas Petroleum en asociación con la Colombian Gulf Oil Company obtuvo la concesión de más de 15.000 Km², siendo la concesión petrolera más grande del país hasta el momento³⁷.

Por esta misma época se registraron los hallazgos de San Miguel y Orito, que para el momento eran considerados los más grandes del país y es así como el Putumayo se perfila como un departamento con gran potencial petrolero. Por esta razón y debido a las dificultades en la construcción de carreteras para movilizar el combustible, el gobierno nacional ordenó la construcción del oleoducto trasandino en 1966, que en su trayecto pasa por poblaciones como Acaé, San Miguel, Loro, La Hormiga³⁸, Churuyaco, Sucumbíos, San Antonio y Caribe, muchas de estas pertenecientes a territorio Cofán. Otra de las obras de infraestructura construidas para garantizar el procesamiento del petróleo fue la refinería de Orito en 1968, lo que en conjunto conformó el denominado “Distrito Putumayo” de la Texas Petroleum Company³⁹.

Las comunidades Cofán denunciaron en el Plan de Salvaguarda (2009) que la explotación de petróleo en su territorio ha vulnerado su cultura, tradiciones y creencias, pues ha irrespetado a la Madre Naturaleza y los sitios sagrados de este pueblo ancestral. Precisamente en respuesta a la amenaza territorial que implicó la explotación de crudo, en los años 70 se crearon cinco reservas como medida de protección: Santa Rosa del Guamuéz y Yarinal (1973), Bocana de Luzón (1975),

³⁷ Dentro del área concesionada hubo dos zonas que por decisión de la Junta Directiva del Incora fueron sustraídas de la reserva forestal de la Amazonía, para permitir la explotación de petróleo en estas áreas (Devia, 2003. Pp. 74).

³⁸ Actualmente conocido como Valle del Guamuéz.

³⁹ Fuente: Devia, Claudia. (2004). *“Orito y la explotación petrolera. Un caso de colonización en el medio Putumayo, 1963-1985”*. Tesis de pregrado en Antropología. Universidad Nacional de Colombia.

Santa Rosa de Sucumbíos y Afilador Campoalegre (1976). Sin embargo, las afectaciones generadas por esta actividad económica se mantienen hasta la actualidad⁴⁰.

La etapa de colonización agraria fue producto de la violencia política entre liberales y conservadores en la región andina, específicamente en departamentos como Cundinamarca, Tolima, Huila y Boyacá, lo que incentivó la migración de familias campesinas que huyeron de la violencia hacia zonas de frontera como los Llanos Orientales y la Amazonía, lo que eventualmente aumentó la presión sobre las gentes y tierras de estas regiones. Aunque la colonización agraria también fue incentivada por el Estado desde inicios de siglo XX como estrategia para civilizar estas indómitas regiones e integrarlas a la vida nacional (Brucher, 1968).

Autores como Ramírez (2011) afirman que durante este período hubo una explosión demográfica de colonos, se expandió la frontera agrícola, se intensificó la ganadería en regiones como Caquetá y hubo algunas bonanzas, de las cuales destaca la maderera (1959), de pieles (1960) y de coca (1977-1987).

Respecto a esta última, la autora afirmó que el auge de la coca llegó a la región con Gonzalo Rodríguez Gacha, como resultado de la represión en el Magdalena medio. La llegada de la coca a la región implicó el abandono de la agricultura, el incremento del costo de vida y la desvalorización del pensamiento y costumbres ancestrales. Además, estuvo acompañada por el arribo de grupos insurgentes como las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) a finales de los ochenta y el Ejército Popular de Liberación (EPL) entre los años 1984-1991 quienes se disputaron el control del territorio mediante el cobro de vacunas a los cultivadores y comerciantes de coca (Plan de Salvaguarda, 2009).

A pesar de la presencia de estos grupos insurgentes en la región, los más cruentos hechos de violencia fueron perpetrados por grupos paramilitares. Uno de los más repudiados dentro del territorio Cofán fue la masacre de El Tigre, realizada en el

⁴⁰ Según Devia (2004), dado que la Texas Petroleum abandonó la región a finales de los 70, cediendo los derechos de explotación a Ecopetrol, es esta última empresa la encargada de explotar petróleo en la región actualmente.

Valle del Guamuéz el 9 de enero de 1999. El pueblo Cofán denuncia que en esta acción hubo señalamientos, amenazas, torturas, desapariciones, desplazamiento forzado⁴¹ y reclutamiento de jóvenes. En el año 2007, la Fiscalía General de la Nación encontró una de las fosas comunes más grandes del país que contenía 100 cuerpos inhumados de la masacre de El Tigre⁴².

Específicamente hacia finales del siglo XX el gobierno colombiano dirigió una lucha contra el narcotráfico en el departamento, situación que en el año 2001 se intensificaría con la implementación del Plan Colombia: una estrategia mancomunada con el gobierno de Estados Unidos para combatir el narcotráfico y el terrorismo en el país. Las principales acciones de este plan se centraron la militarización de la zona⁴³ (lo que recrudeció el conflicto armado), la erradicación manual forzada y la fumigación aérea con glifosato de cultivos ilícitos, lo que generó graves impactos socioambientales debido a la afectación adyacente de cultivos de plantas medicinales y de pancoger.

El pueblo Cofán considera que una de las principales afectaciones de la implementación del Plan Colombia son las aspersiones aéreas con glifosato, pues ha generado detrimento en las condiciones de salud de la población y en los cultivos. Estos hechos son considerados como una vulneración de la seguridad alimentaria de los Cofanes y como una clara amenaza a su integridad étnica y cultural⁴⁴.

Tal como se ha dado históricamente, la presencia estatal en la región ha sido limitada y desde finales del siglo XX se basó en presencia militar (específicamente de Batallones Energéticos) centrada en combatir guerrillas y garantizar la seguridad en la industria petrolera. En general, estas condiciones y la confluencia de varios grupos armados en la región contribuyeron a la consolidación de economías de guerra, que han vulnerado seriamente los derechos humanos del pueblo Cofán,

⁴¹ Para el año 2009 se registró el desplazamiento de 148 familias de las 9 comunidades del pueblo Cofán. *Ibíd.*, p. 53.

⁴² *Ibíd.*, p. 38.

⁴³ Hacia el año 2002 se estableció en cercanías del municipio de Puerto Asís la primera Brigada Militar Antinarcóticos del departamento (Plan de Salvaguardo, 2009).

⁴⁴ *Ibíd.*, p. 39.

muestra de ello es que la Fiscalía estimó que en departamento pueden haber al menos 3.000 desaparecidos en el marco del conflicto armado y la implementación del Plan Colombia⁴⁵.

Pueblo Inga

Los Ingas son uno de los pueblos indígenas más numerosos de la Amazonía, pues en el censo de 2005 se registró una población total de 15.450 personas autoreconocidas como Ingas, de las cuales 50% son hombres y 50% son mujeres. La mayoría de la población ingana se concentra en el departamento del Putumayo, específicamente en el Valle de Sibundoy, aunque hay minorías Ingas en departamentos como Caquetá, Cauca y Nariño. Además, hay varios cabildos establecidos en grandes ciudades como Bogotá, Cali, Medellín, Pasto y Villavicencio, entre otras, a donde migraron —más que todo— por circunstancias asociadas al conflicto armado. De hecho, son uno de los pueblos indígenas que tiene más población urbana, pues equivale al 27% de la población (Ministerio de Cultura, 2010; Plan de Salvaguarda, 2013).

El Valle de Sibundoy se encuentra ubicado en el alto Putumayo, a una altura de 2.200 msnm, tiene un nivel de pluviosidad medio (2.300 mm) y registra una humedad relativa del 80%; en términos ecológicos ha sido catalogado como montaña húmeda tropical (Ramírez de Jara y Pinzón, 1987). Este valle es una de las áreas estratégicas más importantes del suroccidente colombiano, pues históricamente se ha perfilado como la principal ruta que interconecta a la región andina con el piedemonte amazónico.

En esta parte del departamento se han establecido varios cabildos como: Santiago, Colón, San Pedro, San Andrés, Sibundoy y San Francisco; en los que se concentra la mayoría de población ingana. Sin embargo, existen otros cabildos y resguardos en el sur del departamento (particularmente al sur) como: Yunguillo, Condagua,

⁴⁵ *Ibíd*, p. 40.

Chaluayaco, Puerto Limón, Puerto Ospina, Puerto Umbría, Yarinal y El Hacha, entre otros (Ministerio de Cultura, 2010; Plan de Salvaguarda, 2013).

A pesar de ubicarse mayoritariamente en el alto Putumayo, también hay poblaciones Ingas en la parte baja del departamento, como es el caso de Puerto Alegría, donde comparten territorio con comunidades Uitoto (Plan de Vida, 2008).

El pueblo Inga ha sido clasificado dentro del complejo cultural Sibundoy junto con el pueblo Kamëntsa, con quienes son cercanos territorial y culturalmente, pues ambos pueblos comparten una historia común, además de una cosmovisión centrada en la planta sagrada del yagé (Plan de Salvaguarda, 2013).

En cuanto al origen del pueblo Inga se han planteado varias versiones⁴⁶, sin embargo, la más predominante afirma que provienen del imperio inca, donde cumplían la función de resguardar las fronteras imperiales. La llegada de los Ingas al Valle de Sibundoy data del siglo XV, con el fin de impedir la resistencia del pueblo Kwaiker frente a la expansión imperial inca⁴⁷.

Este pueblo es hablante de la lengua Inga, perteneciente a la familia lingüística quechua de origen Inca. Para el año 2013 se estimó que 7.090 personas (45% del total de la población autoreconocida como Inga) son hablantes de Inga, lo que implica que esta lengua se encuentra en riesgo de extinción, razón por la cual desde los planes de vida y salvaguarda se han propuesto programas de etnoeducación, con el fin de recuperar la lengua como aspecto fundamental de la cultura Inga (Plan de Salvaguarda, 2013).

Desde mediados del siglo XVI los procesos de colonización, catequización y el establecimiento de economías extractivas han afectado gravemente esta región, por lo que es la región amazónica más colonizada e inmersa en la economía nacional. En consecuencia, este contexto histórico ha generado grandes transformaciones

⁴⁶ Para profundizar algunas de ellas consultar: Ramírez, María Clemencia. (1996). *"Frontera fluida entre Andes, piedemonte y selva"*. Instituto Colombiano de Cultura Hispánica. Bogotá, Colombia.

⁴⁷ Fuente: Observatorio del Programa Presidencial de Derechos Humanos y Derecho Internacional Humanitario. *Diagnóstico del pueblo Inga*. Disponible en: http://historico.derechoshumanos.gov.co/Observatorio/Documents/2010/DiagnosticoIndigenas/Diagnostico_INGA.PDF

que han influenciado fuertemente las condiciones sociopolíticas y culturales del pueblo Inga.

A pesar de que las etapas de colonización de esta zona son las mismas que ya se describieron en el caso del pueblo Cofán, tuvieron dinámicas particulares que vale la pena considerar, pues influenciaron de distinta manera al pueblo Inga.

La historia de conquista y colonización en el alto Putumayo y el Valle de Sibundoy es mucho más temprana que en el piedemonte, pues autores como Bonilla (1968) y Ramírez (1996) datan la primera llegada de lugartenientes de Sebastián de Benalcázar como Juan de Ampudia y Pedro de Añasco en 1535. La segunda llegada de españoles referenciada por estos autores es en 1542 con la expedición de Hernán Pérez de Quesada quien salió de Santafé con más de 8.000 hombres (entre indígenas apresados y españoles) en busca del tesoro de El Dorado.

Tras esta segunda llegada a la región, los conquistadores españoles se sorprendieron al encontrarse con poblados como *Putumayo*, *Manoy* y *Sibundoy*, con bastante población indígena, donde además tenían un avanzado sistema de agricultura en el que sobresalían los cultivos de maíz.

Según los relatos de fray Bartolomé de Alácano, la cristianización de los indígenas de la región inició en 1547 con el fin de erradicar las creencias de los nativos, precisamente llama la atención en el hecho de que los nombres de los poblados mencionados anteriormente fueron cambiados al castellano y renombrados como: Santiago, San Andrés y San Pablo respectivamente (Bonilla, 1968. Pp. 17).

Las primeras misiones que se establecieron en el Alto Putumayo fueron franciscanas y jesuitas, que a pesar de tener éxito en su misión –pues los sibundoyes fueron buenos catecúmenos que rápidamente adaptaron las creencias católicas— abandonaron la misión doctrinal voluntariamente en 1577. Posteriormente la labor doctrinera fue entregada a Padres Dominicos que permanecieron en la región seis años, después de los cuales abandonaron la región. En esta época se enmarca el fracaso de los primeros intentos de evangelización y establecimiento de misiones en el alto Putumayo, a pesar de tener

logros como la conversión de indios al catolicismo y la exitosa imposición del modelo de organización política a través de cabildos⁴⁸.

Bonilla (1968) advierte que la documentación sobre los siglos XVII y XVIII —los que él denomina como *los siglos olvidados del ignoto Valle de Sibundoy*— es mucho más breve que en otros periodos. En los hechos más relevantes de estos dos siglos no se nombra a misioneros, sino a encomenderos encargados de cobrar el tributo de la corona española a los indígenas a cambio de permitirles trabajar la tierra y adoctrinarlos. En estos periodos empezó a ser evidente la merma demográfica indígena como consecuencia del contacto con los blancos, resultado de las bajas en batalla y de epidemias como el sarampión y la viruela, siendo esta última uno de los principales vectores que disminuyó sustancialmente la población indígena a nivel nacional⁴⁹.

Por su parte, Ramírez (1996) referencia la importancia de la actividad minera en el Valle del Sibundoy hasta finales del XVIII, que implicó el traslado masivo de población como mano de obra en esta actividad, lo que se considera como uno de los principales factores que desestructuraron la organización socioeconómica indígena.

Otro hecho importante referenciado por Bonilla fue la constitución de los resguardos de Aponte y Sibundoy por parte del visitador Luis de Quiñones, quien además corrigió los abusos de los encomenderos respecto a la tributación, por lo que se convirtió en un renombrado protector de los indígenas. Lugar que luego ocuparía también el legendario cacique Carlos Tamoabioy, quien —de acuerdo a su autoridad— consagró en su testamento poco tiempo antes de morir la propiedad de los resguardos de Sibundoy Grande, Santiago y Aponte.

Hasta la actualidad este es el documento más valioso de los pueblos del Sibundoy, pues es la única muestra de la legitimidad de los resguardos ya que las actas

⁴⁸ Ibíd.

⁴⁹ Para profundizar consultar: Gómez, Augusto. *“El impacto de la invasión europea sobre las sociedades indígenas de la Nueva Granada: siglos XVI-XVIII. Catástrofe demográfica indígena”*. En: *Enfermedades, epidemias y medicamentos. Fragmentos de una historia epidemiológica y sociocultural*. Universidad Nacional de Colombia.

originales desaparecieron, razón por la cual Carlos Tamoabioy es un ancestro muy respetado y de gran importancia para comunidades Kamëntsá e Ingas.

Autores como Bonilla (1968) y Brucher (1968) registraron que para finales del siglo XVIII e inicios del XIX la incidencia de la Iglesia a través de misiones religiosas fue muy reducida, pues para el año 1849 se limitaba a un vicario, su ayudante y un Prefecto, además del control de cuatro poblados y sus escuelas.

Este debilitamiento del poder eclesiástico en el siglo XIX fue causa de la secularización del poder estatal y de las limitaciones al poder de la Iglesia por parte de gobiernos liberales como el de Tomás Cipriano de Mosquera, quien en 1861 expropió a la Iglesia la propiedad de miles de hectáreas de tierra fértil —en ese momento improductiva— mediante lo que se conoció como la *desamortización de bienes de manos muertas*⁵⁰.

No obstante, con la regeneración y el Concordato de 1887 el conservatismo retomó el poder reactivando las relaciones eclesiásticas y devolviendo el poder y las tierras que habían sido expropiadas a la Iglesia Católica. Tal como lo documentan Palacio (s.f) y Bonilla (1968) el Concordato implicó la abrogación del poder estatal en las zonas de frontera (como la Amazonía) pasando a ser territorios controlados por las misiones que ejercieron el rol de Estado en estas regiones.

Fue tal el poder que se le otorgó a la Iglesia, que a través de la Ley 72 de 1892 se dictaminó que el gobierno tendría la potestad de “*delegar a los misioneros facultades extraordinarias para ejercer autoridad civil, penal y judicial sobre los nativos salvajes, para lo cual se suspendía la acción de leyes nacionales hasta que salido del estado salvaje estén en la capacidad de ser gobernados por ellas*” (Palacio, s.f. Pp. 29).

En 1893 llegaron a la región los que han sido considerados como sus verdaderos colonizadores: los Monjes Capuchinos de Cataluña⁵¹, quienes se establecieron principalmente en el Valle de Sibundoy donde desempeñaron con relativo éxito su

⁵⁰ Ibíd., p. 54-55.

⁵¹ Aunque es en el interludio de 1890-1892 que el gobierno acuerda con la Iglesia el establecimiento de misiones en el Putumayo.

labor de catequizar y erradicar las creencias y costumbres indígenas (aunque su incidencia fue limitada en otros aspectos). Otra cuestión fundamental sobre los capuchinos es que –respecto a conflictos con colonos, quineros y caucheros— estos misioneros defendían los derechos de los indígenas, por lo que fueron considerados como “proindianos”⁵².

El proceso evangelizador y civilizatorio de las misiones capuchinas tuvo un fuerte vuelco en 1904 cuando se estableció la Prefectura Apostólica de Caquetá y Putumayo bajo la dirección del Prefecto Fidel de Montclar quien consideraba que la conquista del Putumayo debía trascender lo “proindiano” y la evangelización hacia una misión mucho más occidental y modernizadora, incentivando el desarrollo económico, la construcción de caminos, la fundación de pueblos y el fomento a la agricultura y comercio.

Tal proyecto “civilizatorio” implicó el sometimiento y explotación laboral de los indígenas, y la llegada de población criolla de “buenas maneras”, lo que a la larga desgastó a los indígenas y muchos optaron por migrar hacia las montañas. Frente a este proyecto, Palacio (s.f) en su texto *“Corografía, quina y catequización: historia amazónica entre 1850 y 1920”* llegó a tres conclusiones: i) la catequización tuvo un relativo éxito en las tierras altas y frías del valle, ii) los valores modernos y civilizatorios de Montclar sirvieron para hacer prosperar a las misiones⁵³, no para cambiar la mentalidad de los nativos y iii) la idea de nacionalizar estos territorios a través de la construcción de un poder estatal mediante las misiones fracasó.

Respecto a las bonanzas de quina y caucho es preciso mencionar que si bien los pueblos de la alta Amazonía no fueron afectados directamente (como sí se dio en el caso de los Cofanes y Uitotos), fueron presa de afectaciones indirectas, en relación con la vinculación de estos indígenas como mano de obra mal remunerada y específicamente con la apertura de vías comerciales y de comunicación en estos

⁵² Al respecto vale la pena señalar el caso del fray Lorenzo de Pupiales quien intervino para que el Cabildo Indígena de Sibundoy cediera unos terrenos a los colonos para fundar el pueblo de San Francisco y así reducir los constantes conflictos entre indígenas y colonos.

⁵³ Vale la pena mencionar que este hecho además generó rumores de que las misiones estaban usando dineros del Estado para su propio beneficio y crecimiento económico, lo que a la larga generó que el gobierno redujera sustancialmente la financiación a las misiones capuchinas.

territorios, que resultaron ser fundamentales para el desarrollo de estas economías extractivas en la región (Palacio, s.f).

El complejo cultural Sibundoy fue –al igual que en el caso de los Cofanes— caracterizado antropológicamente en el texto *“Introducción a la Colombia Amerindia”*, aunque en este caso el estudio fue realizado por María Ramírez de Jara y Carlos Pinzón⁵⁴.

Para la época del estudio (1987) los autores reconocieron que la tenencia de la tierra se basaba en pequeñas parcelas o minifundios (de hasta 3 hectáreas) que se usaban paralelamente en producción de auto-subsistencia y comercial. Aproximadamente el 80% de la tierra era dedicada a la agricultura de auto-subsistencia y a la tenencia de ganado lechero (a pequeña escala). Mientras el 5% de la tierra se dedicaba a la agricultura comercial de productos como: papa, maíz y fríjol, además de presentar una actividad ganadera mucho más intensiva.

Históricamente los Ingas han tenido una estrecha relación con las comunidades de la selva amazónica, pues allí es donde han aprendido el conocimiento y manejo de plantas sagradas como el yagé, eje fundamental de la identidad cultural Inga. Sin embargo, no sólo han asimilado este tipo de conocimiento, pues su sistema productivo basado en *chagras* es un modelo de producción originario de la selva amazónica y adaptado al ecosistema de montaña húmeda tropical.

La producción está asociada a una división sexual del trabajo en la que las mujeres se dedican al cultivo de productos comestibles, mientras que el dominio de plantas mágicas y medicinales se considera como una actividad meramente masculina. Según Ramírez de Java y Pinzón (1987) la chagra del “chamán” es una representación del microcosmos, donde convergen elementos y fuerzas básicas del mundo mítico. En este sentido, las plantas medicinales cultivadas se asocian y agrupan en la *chagra* de acuerdo con sus propiedades en un espacio determinado de cultivo. En otra parte se agrupan las plantas asociadas con la ‘*curación de maleficios*’, es decir, plantas que revierten el manejo y el flujo de malas energías y

⁵⁴ Este es uno de los académicos que más ha trabajado con Ingas, su labor se ha concentrado en temas como la medicina tradicional, el chamanismo y saberes populares.

deseos. También se encuentran plantas agrupadas debido a sus propiedades protectoras frente a malos espíritus⁵⁵.

Las prácticas en torno a la elección, preparación, siembra y cosecha de la *chagra* son similares a los descritos por Clara Van Der Hammen (1992) en el caso de los Yukuna de la selva húmeda tropical, pues es un sistema rotativo de cultivo en el que las plantas cultivadas están asociadas a fuerzas masculinas y femeninas.

Otro aspecto que ha caracterizado a los pueblos Ingas y Kamëntsa es el vasto conocimiento ecológico del medio de montaña húmeda tropical, pues han logrado adaptar plantas propias de un ecosistema selvático a un nicho ecológico nuevo, caracterizado por ser de clima frío y menos húmedo, tal es el caso de productos como el níspero y el yagé (Ramírez de Java y Pinzón, 1987).

Las comunidades Ingas se han caracterizado históricamente por ser comerciantes y viajeros, razón por la que han estado en constante contacto con las comunidades selváticas. Esta estrecha relación ha sido fundamental para la consolidación de la cultura ingana, pues como se mencionó anteriormente el yagé (originario de la selva) fue adaptado a un nuevo nicho ecológico donde se convirtió en el eje espiritual, en la base de su sistema cultural y además permitió la consolidación de estas comunidades como médicos tradicionales expertos en el manejo de plantas sagradas y medicinales⁵⁶.

El núcleo básico de la sociedad Inga es la familia, en la que se establece un sistema de filiación matrilineal (en el caso de las mujeres) y patrilineal (en el caso de los hombres), según Ramírez de Java y Pinzón (1987) las relaciones de parentesco están determinadas por el sexo a partir del cual se establecen sistemas de filiación unilaterales. La localidad y residencia son generalmente patrilocales, aunque con el tiempo ha predominado la residencia neo-local.

⁵⁵ Para profundizar consultar: Pinzón, Carlos y Garay, Gloria. (1989). *El jardín de la ciencia en el Valle de Sibundoy*. En: Curanderismo, 1era parte, Memorias del V Congreso Nacional de Antropología. ICFES. Bogotá, Colombia. Pp. 115-180.

⁵⁶ *Ibíd.*

La base de la organización política del pueblo Inga es la institución de cabildo, un sistema colonial en el que el gobernador es la autoridad suprema y tiene la potestad de elegir a sus colaboradores: un alcalde mayor, un alcalde menor y cuatro alguaciles. El cabildo es un sistema impuesto por el fraile Fidel Montclar para controlar la vida política de estas comunidades, ponderando el poder que tenía la Iglesia sobre estas, pues tradicionalmente el gobernador y sus ayudantes eran elegidos por los curas. Sin embargo, hacia los años sesenta las comunidades rechazaron este sistema de gobierno, por lo que exigieron la intervención del Estado que en 1966 limitó la intervención de la Iglesia y les dio potestad a las comunidades para que eligieran a sus gobernadores autónomamente⁵⁷.

No obstante, el cabildo se ha constituido como el único poder político de las comunidades indígenas frente al Estado, por lo que en la actualidad es reivindicado como un sistema de gobierno propio, donde las principales funciones son trabajar por el bienestar de la comunidad, la resolución de conflictos y la imposición de castigos. Las principales funciones del gobernador son fomentar proyectos que fortalezcan los planes de salvaguarda y los planes de vida de las comunidades, además tiene en sus manos la organización de las principales festividades tradicionales, como en el caso de los Inga, el Kalusturinda o Atún Puncha, también conocido como carnaval del perdón.

Esta celebración se realiza entre la primera y segunda semana de febrero, unos días antes del miércoles de ceniza, cuando se reúnen los pueblos del alto Putumayo a festejar el año nuevo, la reconciliación de las comunidades que a través de cantos y bailes rescatan la memoria colectiva de estos pueblos frente a las prohibiciones culturales impuestas por colonizadores y misioneros (Ministerio de Cultura, 2010).

Respecto a la situación de vulneración de derechos humanos, el pueblo Inga denuncia que sus territorios han sido presa de presiones sobre la propiedad de la tierra, la sobreexplotación de recursos naturales, la incursión de grupos armados, la presencia de cultivos ilícitos y narcotráfico, además de la implementación de un modelo de agroindustria. Hechos que conjuntamente han conducido a crecientes

⁵⁷ *Ibíd.*

procesos de desplazamiento forzado, desapariciones, falsos positivos, amenazas y seguimientos que han afectado gravemente la integridad cultural y la pervivencia en el territorio (Plan de Salvaguarda, 2013).

El pueblo Inga se ha visto afectado más que todo por el conflicto armado y por la incursión de grupos ilegales en sus territorios, situación que ha implicado hostigamientos, asesinatos, reclutamiento y desaparición forzada, restricción a la movilidad y fumigaciones aéreas. Llama la atención que el Putumayo es uno de los departamentos donde se han registrado los más elevados índices de violencia sexual y prostitución en el marco del conflicto armado⁵⁸.

Al igual que el pueblo Cofán, los territorios Inga se han visto seriamente afectados por la implementación del Plan Colombia, pues además de implicar una intensificación del conflicto armado, vulneró la seguridad alimentaria de estas comunidades, principalmente como consecuencia de las aspersiones aéreas con glifosato en el marco de la erradicación de cultivos ilícitos, que paralelamente afectó cultivos de pancoger y plantas medicinales, además de generar serias afectaciones en la salud de las poblaciones locales.

En respuesta a este conflictivo contexto que ha vulnerado gravemente la pervivencia y la identidad cultural del pueblo Inga, mediante el Auto 004 de 2009 la Corte Constitucional declaró a este pueblo indígena en riesgo de extinción física y cultural, razón por la cual ordenó la realización del Plan de Salvaguarda como mecanismo de planeación y ordenamiento territorial frente a contextos de conflicto armado⁵⁹.

En la actualidad estas comunidades se enfrentan a nuevas amenazas como la llegada de proyectos mineros, extractivos y de integración económica regional que afectan los territorios inganos. Uno de los que más preocupa a las comunidades del departamento del Putumayo, especialmente a los Ingas, es la Iniciativa para Integración de la Infraestructura Regional Suramericana (IIRSA) planteada en el año 2000 por los mandatarios de América Latina con el fin de integrar la infraestructura regional para promover el desarrollo económico y social de la región. De acuerdo a

⁵⁸ *Ibíd.*, p. 45.

⁵⁹ *Ibíd.*

su importancia como proyecto regional, es uno de los ejes fundamentales de la planeación vial en Colombia, con el que se espera promover el desarrollo a través de la integración económica de las naciones latinoamericanas.

Esta iniciativa se ha organizado en diez Ejes de Integración y Desarrollo (EIDs)⁶⁰ que cubren toda la geografía del continente y particularmente en el piedemonte andino-amazónico confluyen dos ejes: el eje Andino y el Eje del Amazonas.

El primer eje busca integrar la infraestructura desde Venezuela, pasando por Colombia, Ecuador, Perú y Bolivia considerando como nodos de integración las principales ciudades y áreas estratégicas de estos países. Este eje consta de 64 proyectos, divididos en 10 grupos con una inversión estimada de \$ 9.962,1 millones de dólares⁶¹.

El eje del Amazonas se ha planteado como un eje de integración de transportes multimodal, con el que se busca integrar los principales puertos del Pacífico como Buenaventura, Esmeraldas (Ecuador) y Paita (Perú) con los puertos brasileros de Manaus, Belem, y Macapá. Este es el eje de integración más grande, pues abarca un vasto territorio desde la costa del Pacífico, atravesando los Andes, continuando por la región amazónica hasta conectarse con la costa Atlántica de Brasil. Este eje se conforma por 82 proyectos divididos en 8 grupos con una inversión estimada en \$25.070.2 millones de dólares⁶².

Particularmente en la región andino-amazónica se ha planteado el mejoramiento de la carretera Pasto-Mocoa, además de otros proyectos de carácter multimodal como el corredor Tumaco-Pasto-Mocoa-Puerto Asís-Belem do Pará (Plan de Salvaguarda, 2013. Pp. 71). En general, este plan de integración sugiere un elevado nivel de intervención en territorios de comunidades indígenas, lo que propone un escenario de vulneración de la autonomía indígena respecto al destino de sus territorios que – se supone— están protegidos bajo la figura de resguardos

⁶⁰ Definidos como *“frangas multinacionales de territorio donde se concentran espacios naturales, asentamientos humanos, zonas productivas y flujos comerciales”*. Fuente: <http://www.iirsa.org/Page/Detail?menuItemId=68>

⁶¹ *Ibíd.*

⁶² *Ibíd.*

indígenas. Frente a estos escenarios de amenaza al proyecto de vida de las comunidades indígenas, desde hace algunos años se empezaron a realizar planes de vida, considerados estrategias de planeación a través de las cuales se busca mejorar las condiciones de vida y garantizar los derechos de los pueblos indígenas.

Estrategias de resistencia: Planes de salvaguarda y planes de vida

Desde los primeros contactos con el mundo occidental, los derechos de los pueblos indígenas han sido vulnerados constantemente, condición que incluso condujo a la total desaparición de muchas culturas indígenas que ancestralmente poblaron estos territorios. Actualmente esta desfavorable situación ha sido profundizada como resultado del conflicto armado, pues estos pueblos han sido presa de múltiples violaciones a sus derechos y a su integridad como culturas étnicas y ancestrales, tal como se describió anteriormente.

En este contexto, la Corte Constitucional emitió el Auto 004 de 2009 en el cual dictaminó ciertas medidas para proteger y garantizar los derechos fundamentales de los pueblos indígenas que fueron desplazados en el marco del conflicto armado y de los que están en inminente riesgo de desplazamiento forzado. Dentro de las principales medidas del Auto se ordenó: i) la formulación de un programa nacional de garantías de derechos para los 102 pueblos indígenas del país, donde las políticas públicas sean herramientas para el restablecimiento de los derechos vulnerados y ii) la formulación e implementación de Planes de Salvaguarda Étnica ante el conflicto armado y el desplazamiento forzado para 36 pueblos indígenas (en los que se incluyen a Ingas y Cofanes) en riesgo de exterminio físico y cultural⁶³.

Los actores involucrados en la realización e implementación de los Planes de Salvaguarda son las comunidades indígenas en concertación con el gobierno nacional (representado por instituciones como el Ministerio del Interior). El principal objetivo en la formulación y aplicación de los Planes de Salvaguarda es: “*adelantar*

⁶³ Fuente: “Plan de Salvaguarda: una posibilidad para no desaparecer como Nasa”. Disponible en: <http://www.nasaacin.org/informativo-nasaacin/3-newsflash/6902-plan-de-salvaguarda-una-posibilidad-para-no-desaparecer-como-nasa>

medidas que le permitan al Estado superar las deficiencias en la respuesta al desplazamiento en pueblos indígenas”, objetivo orientado en cinco ejes: i) prevenir el desplazamiento en los pueblos indígenas, ii) responder al conflicto armado, iii) atender a la población desplazada, iv) actuar con determinación frente a conductas delictivas asociadas a las causas del desplazamiento forzado y v) evitar el exterminio cultural y físico de los pueblos indígenas (Plan de Salvaguarda, 2009. P. 11).

El proceso de formulación de los Planes de Salvaguarda inicia por la elección del equipo de trabajo de las comunidades que será encargado de la coordinación y formulación del Plan, que además estarán acompañados por un equipo técnico del Ministerio del Interior y de Justicia. Posteriormente se definen los criterios que serán la base de la formulación del Plan de Salvaguarda, en el caso del pueblo Cofán se plantearon siete criterios: i) debe estar fundamentado en la Ley de Origen y el Derecho Propio del pueblo Cofán, ii) el Plan de Vida debe ser el soporte conceptual y estratégico, iii) los mayores deben acompañar y orientar en todo momento el proceso de elaboración, concertación y aplicación del Plan de Salvaguarda, iv) debe ser elaborado en una forma eminentemente participativa, por lo que debe ser construido y consultado por la totalidad de pueblo, v) el diseño e implementación se deben realizar luego de pasar por un proceso de consulta previa, vi) el diseño del Plan debe fundamentarse en lo exigido en el Auto 004 de 2009 de la Corte Constitucional y vii) el Plan debe formularse sobre la base de que nadie más que el mismo pueblo Cofán es quien puede definir la manera de salvaguardarse (Plan de Salvaguarda, 2009. Pp. 17).

En concordancia con la estructura del Plan de Vida del pueblo Cofán se definieron varios componentes sobre los cuales se organizará el Plan de Salvaguarda: territorio, educación y cultura, salud y cultura, economía y productividad, recursos naturales y medio ambiente, desplazamiento forzado y organización y gobernabilidad⁶⁴.

⁶⁴ *Ibíd.*, p. 25.

En el caso del Plan de Salvaguarda Inga se definieron como pilares y principios de su elaboración ejes como: identidad, espiritualidad, integralidad, diversidad lingüística, historicidad, solidaridad y cohesión, interculturalidad y autonomía. Por otra parte, se definieron seis ejes temáticos sobre los cuales se estructuran las medidas del Plan de Salvaguarda: i) territorio y ambiente, ii) gobernanza, iii) educación y cultura, iv) salud y medicina propia, v) chagra y economía y vi) ciudades y fronteras (Plan de Salvaguarda, 2013. Pp. 54).

Como herramientas metodológicas y de recolección de datos usualmente se implementan censos (como en el caso Cofán), encuestas, entrevistas, trabajo con grupos focales y observación en campo. Posteriormente se utilizan herramientas de análisis como árbol de problemas, matriz de propuestas y marco lógico; a partir de las cuales se definen las líneas de acción para cada eje temático (Plan de Salvaguarda, 2009; 2013).

Por otra parte, los Planes de Vida son un mecanismo político y de planeación consagrado en la Ley 152 de 1994, en la que el gobierno nacional le dio potestad a los pueblos indígenas de elaborar sus propios planes de desarrollo, sin embargo, los pueblos indígenas no usan este término, pues en 1997 el CRIC recomendó a las autoridades indígenas *“utilizar el término Plan de Vida, en vez de Plan de Desarrollo, para que podamos construir nuestro destino desde nuestra propia lógica”* (Rosero y Sánchez, 2009. Pp. 6).

La Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) define los Planes de Vida como:

Una herramienta con la que cuentan los pueblos indígenas para preservar la integridad étnica y cultural de los pueblos, diseñada por ellos mismos con la dirección de sus autoridades con el propósito de crear las condiciones para su desenvolvimiento futuro como grupos sociales y culturales distintos⁶⁵.

⁶⁵ *Ibíd.*, p. 8.

Desde una perspectiva académica autores como Caviedes (2008) consideran los Planes de Vida como estrategias de organización social y resistencia frente a la desigual relación del mundo indígena con el mundo occidental. El autor plantea un debate muy interesante, pues controvierte las visiones que desde la academia se han construido sobre la relación indígenas-occidente.

Por un lado, critica visiones románticas a partir de las cuales se considera que los pueblos indígenas deben mantenerse aisladas del mundo occidental, suponiendo que sólo representan una amenaza para el mundo y la cultura indígena. Sin embargo, quienes defienden esta postura olvidan que –al igual que cualquier grupo social— estas comunidades son dinámicas y están en constante cambio. A la larga, lo que implica esta postura pesimista es negar otro tipo de conocimientos al mundo indígena, sugiriendo una idea estática sobre lo que debería ser la vida social indígena. Incluso esta perspectiva puede interpretarse como colonialista y etnocéntrica, al considerar un imaginario del indígena como una otredad exótica, aislada y congelada en el tiempo.

En la otra cara de la moneda se plantea que los pueblos indígenas deberían asimilar ciertos aspectos de la cultura occidental y usarlos como estrategias de resistencia y transformación social a favor suyo. Caviedes (2008) celebra esta perspectiva, pues considera que rompe con el paradigma clásico de ver a los pueblos indígenas como víctimas pasivas del mundo occidental y capitalista, bajo esta nueva óptica las comunidades toman un rol activo y consciente de apropiación y reivindicación social frente a occidente.

Desde esta perspectiva, plantea que los Planes de Vida son herramientas que les permiten a los pueblos indígenas reivindicar y mantener sus tradiciones mediante formas alternativas de economía y socialización que permitirían construir una relación distinta con la sociedad capitalista, que no implique el detrimento de las culturas indígenas ni la vulneración de sus derechos como pueblos ancestrales. En otros términos, sería una apropiación de ciertos aspectos de la cultura occidental desde la matriz cultural de los indígenas, es ‘dar un uso indígena de lo occidental’.

En todo caso, para los pueblos indígenas los Planes de Vida son herramientas fundamentales dentro del ejercicio de gobierno propio, pues es una muestra de autonomía en el que las comunidades tienen la vocería para diagnosticar sus condiciones actuales y decidir sobre su proyecto de vida a futuro como grupos sociales.

En el contexto del piedemonte andino-amazónico es fundamental revisar el caso de la Fundación Zio-A'i, una alianza de mayores y sabedores que surgió en 1995 con el objetivo de rescatar, preservar y proteger las culturas indígenas, especialmente los conocimientos ancestrales asociados al uso de medicina tradicional, a la naturaleza y manejo del medio ambiente.

El trabajo de esta fundación se organiza en cuatro ejes: gobierno propio y planes de vida, territorio y medio ambiente, salud y medicina tradicional, educación y cultura. Del primer eje vale la pena señalar que Zio-A'i ha estado encargada de formular los Planes de Vida de varios pueblos indígenas de la Amazonía como: Cofanes (2002) y Uitoto-Inga (2009) entre otros.

Como antecedentes es preciso mencionar que en los últimos años los taitas o curacas Cofanes han tenido un rol fundamental como líderes de los procesos de recuperación cultural y territorial que han sido edificados sobre cuatro pilares esenciales: i) el pensamiento de los mayores, ii) lenguas nativas, iii) plantas sagradas y iv) normas y valores de la cultura (Ministerio de Cultura, 2010). Uno de los primeros logros de esta iniciativa fue precisamente la creación en 1995 de la Fundación Zio-A'i⁶⁶ “unión de sabiduría” que reunió a taitas Cofanes y Sionas quienes se consolidaron como orientadores del proceso de recuperación cultural.

De la mano con la Fundación Zio-A'i se estableció en 1998 la Mesa de Trabajo por el Pueblo Cofán, que posteriormente se consolidaría como representante legal de los pueblos indígenas vinculados, teniendo potestad de entablar diálogos con el Estado con el objetivo de garantizar acuerdos en defensa y protección de los

⁶⁶ Reconocida en 1996 por la dirección de Asuntos Indígenas del Ministerio del Interior.

territorios indígenas, siendo muestra de este proceso la formulación conjunta con las comunidades del Plan de Vida del pueblo Cofán en 2002.

Teniendo en cuenta que para los pueblos indígenas el territorio es la base de la supervivencia social y cultural, es de gran importancia el hecho de que la Fundación Zio-A'i obtuviera en el año 2000 el reconocimiento por parte del Incora al único territorio ancestral del pueblo Cofán: el resguardo especial Ukumari Kankhe o "El Oso" ubicado estratégicamente en la zona donde confluyen la cordillera oriental y el piedemonte amazónico, donde nacen la mayoría de los ríos que bañan la Amazonía (Tobar, *et. al*: 2004).

En el texto *"Pueblo Cofán. Los navegantes del río Putumayo"* se describe detalladamente uno de los más importantes logros de la Fundación Zio-A'i en términos de integración interétnica: la realización de la primera expedición botánica medicinal por el río Putumayo encabezada por el taita Querubín Queta, máxima autoridad tradicional del pueblo Cofán, con el fin de intercambiar conocimientos botánicos y ancestrales con los pueblos indígenas cercanos territorialmente⁶⁷, pues en los propios términos de las comunidades:

El objetivo es saludar espiritualmente a los pueblos hermanos amazónicos. Ello con el propósito de compartir la experiencia de los Mayores Cofanes sobre su proceso de organización y recuperación de la autoridad tradicional por la defensa de su cultura y recursos naturales. De igual modo, intercambiar los conocimientos, usos de las plantas medicinales y analizar la problemática ambiental y cultural que los aqueja hacia una propuesta de conservación y protección de los territorios. Se busca en últimas, el despertar de estos pueblos en defensa de sus derechos (Tobar, *et.al*. 2004).

En términos generales, como resultado de esta expedición botánica medicinal se forjaron estrechos lazos entre comunidades Cofanes, Ingas, Sionas y Muruis; al considerar el conocimiento y uso de plantas medicinales como elementos

⁶⁷ Para profundizar detalles de la expedición consultar (Tovar, *et.al* 2004).

esenciales de sus raíces espirituales fundamentadas en la cultura del yagé, la coca y el tabaco respectivamente.

De acuerdo con el principal objetivo de la expedición botánica medicinal, el registro y protección de plantas medicinales se hizo con el fin de iniciar un proceso de recuperación y fortalecimiento de la vida espiritual de estos pueblos indígenas. En este proyecto el conocimiento tradicional es aquel que yace en los sabedores sobre la manera de manejar y relacionarse con la Madre Naturaleza y además resultó ser un elemento integrador dentro del proceso de recuperación cultural que ha enmarcado el autoreconocimiento y reivindicación de las comunidades Ingas y Cofanes como médicos tradicionales o curacas expertos en el manejo de plantas medicinales y sabedores forjados a través del consumo de yagé.

Yagé: Medicina tradicional y chamanismo

Como ya se ha mencionado en apartados anteriores, uno de los elementos fundamentales que ha relacionado a las comunidades amazónicas con las de piedemonte es el uso y conocimiento en torno al yagé. La trayectoria que ha tenido el uso de esta planta ha sido registrada en la literatura antropológica, en etnografías clásicas como: *“Desana: simbolismo de los indios Tukano del Vaupés”* (1986) y *“El chamán y el jaguar”* (1975) escritos por Gerardo Reichel-Dolmatoff, donde se hacen descripciones sobre el uso del yagé por parte de comunidades de la selva húmeda tropical.

Sin embargo, hacia finales de los años sesenta se registró que el uso de esta planta sagrada era mucho más común en comunidades del piedemonte como Cofanes, Sionas, Ingas y Kamëntsa del alto Putumayo, lo que implicó un contacto y aprendizaje constante junto con las comunidades del piedemonte y la selva (Arocha y Friedemann, 1982). Asimismo, estas comunidades de la montaña que encarnan el sincretismo cultural andino-amazónico empezaron a ser reconocidas a nivel local y nacional como médicos o curanderos, categorías bajo las cuales se destacan hasta hoy en día.

Muestra de ello es el hecho de que en año 1999 los pueblos Siona, Cofán, Inga, Kamëntsa y Coreguaje hicieron un esfuerzo mancomunado por plasmar en un texto el pensamiento de los mayores, a partir del cual se buscó fortalecer las prácticas médicas indígenas mediante la prescripción de reglas básicas de disciplina, comportamiento y seriedad entre médicos, las comunidades y las personas que acuden a ellos. Todo este esfuerzo con el fin de que tanto las comunidades, los médicos y personas no indígenas tengan una postura seria y respetuosa frente a lo que implica este tipo de medicina para estos pueblos indígenas (UMIYAC, 1999).

Una buena parte de las reflexiones antropológicas sobre esta planta han sido asociadas al concepto de *chamanismo*, definido por Reichel Dolmatoff (1986) como *“un sistema coherente de creencias y prácticas religiosas que tratan de organizar y explicar las interrelaciones entre el cosmos, la naturaleza y el hombre”* (Pineda, 2003. Pp. 38). En un sentido más estricto, el *chamanismo* implica:

(...) una cosmología, una visión tripartita del cosmos –nuestro mundo, el mundo terrestre y el celeste—: estos mundos estuvieron interconectados en un tiempo primordial. [...] Por lo general, estos mundos pueden ser trascendidos por personajes denominados «chamanes», habitualmente hombres, pero no de forma exclusiva, entre cuyas funciones sobresale, ante todo, la de mediar entre esta sociedad y lo sobrenatural⁶⁸.

Años más tarde, el autor complementa su definición de *chamán*; considerándolo como un sabio, en quien yace una gran sabiduría que le permite ser un estratega en la reproducción social y en el manejo de los recursos. Lo considera además como un pensador, un filósofo y un actor político fundamental dentro del grupo social.

No obstante, el concepto de *chamanismo* no ha sido empleado de manera ortodoxa según lo planteó Reichel, pues otros autores como Carlos Pinzón, Gloria Garay y Michael Taussig, han desarrollado el tema en contextos como el alto Putumayo, donde más allá de reconocer *chamanes* encontraron curanderos populares, *curacas* y *taitas*, a partir de los cuales es posible acercarse a la perspectiva indígena sobre el uso del yagé.

Es de gran importancia resaltar que en las comunidades indígenas los médicos tradicionales no se identifican como *chamanes*, pues esta es una categoría impuesta por antropólogos y personas externas a las comunidades, tal como la Unión de Médicos Yageceros del Amazonas (UMIYAC) lo planteó en su código de ética o “*pensamiento de los mayores*”:

Vemos que la gente no indígena desde hace años nos viene llamando ‘chamanes’, pero esa palabra nunca la hemos empleado y para nosotros no tiene ningún significado. También muchos suelen darnos el nombre de ‘cacique’, pero este es un término que se aplica sólo a nuestras autoridades políticas. [...] Curaca, taita, médico tradicional y sobre todo, médico indígena yagecero deben ser leídos con el mismo significado para identificarnos (UMIYAC, 1999. Pp. 12).

En “*Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje*” Taussig (1987) describe el uso del yagé en regiones como el piedemonte amazónico y el alto Putumayo,

⁶⁸ *Ibíd.*

considerando la ‘curación’ como un concepto transversal en su relato. Si bien reconoce la dimensión cosmológica que Reichel le atribuyó al consumo de yagé, su trabajo se centra en la capacidad curativa de los rituales y ceremonias en torno a esta planta.

Con base en su experiencia etnográfica, Taussig señala que para los indios del piedemonte y el Valle de Sibundoy el yagé es *“un regalo especial de Dios para los indios”*, considerado como base fundamental del conocimiento indígena y su aprendizaje. El autor tuvo la oportunidad de conocer la historia de origen del yagé conocida en la región por parte de indígenas Cofanes:

Cuando Dios creó el mundo se quitó con la mano izquierda un pelo de la corona de su cabeza y lo plantó en el suelo sólo para los indios. Él bendijo esto con su mano izquierda. Los indios descubrieron sus propiedades y desarrollaron todos los ritos del yagé y todo el sistema chamánico. Al ver esto, Dios estaba incrédulo. Decía que estaban mintiendo. Pidió que le dieran un poco de la mezcla. Él tembló, vomitó, defecó y lloró profusamente, rendido por la cantidad de cosas maravillosas que vio. Declaró en la mañana: ‘es verdad lo que dicen estos indios. La persona que toma esto sufre. Pero esa persona es distinguida. Así es como uno aprende, a través del sufrimiento (Taussig, 1987. Pp. 184).

Los relatos que proceden se concentran en describir la naturaleza curativa del yagé, pues el autor narra varias ceremonias en las que participó, donde tuvo la oportunidad de ver que personas de varias zonas del territorio nacional acudían a buscar ayuda y sanación en manos de los indios del Valle del Sibundoy principalmente. De acuerdo con los relatos, el autor llamó la atención sobre algunos dones que los indios le atribuyen a esta planta: *“El yagé tiene un espíritu. El yagé es el rey de las plantas, es el dueño de las plantas”*. Además en varios relatos concordaban afirmaciones como: *“Le abre el espíritu a la persona y le da fuerza mental”*⁶⁹.

⁶⁹Ibíd., 319.

En sus relatos, Taussig (1987) es bastante extenso en describir los rituales y ceremonias con yagé, lo que permite hacerse una idea mucho más clara de cómo consideran –tanto pacientes y taitas— que opera la magia del yagé:

(...) el yagé mismo no lo sabe. Es con el espíritu del yagé. Uno toma yagé cuando necesita una explicación. Tomamos yagé [con un chamán] cuando estamos enfermos, como cuando alguien ha hecho una magia y cuando... los malos espíritus se vuelven contra uno. Así ocurre lo mismo con el yagé. Así con la borrachera que viene con el yagé, ven la enfermedad. El yagé les muestra que es la enfermedad – es decir, para los indios—. Llegan y hablan uno con otro, así como estamos hablado usted y yo. Así se dice si se puede curar o no. ¡El yagé no cura por sí mismo! El yagé es el medio que le permite al médico entender la enfermedad, y que remedios usar... Tomar yagé es lo que llamamos aquí... la transformación, la electricidad ¿no? Es como una inyección de electricidad. El enfermo lo bebe y el chamán lo bebe, juntos, y cuando la borrachera entra en nosotros, entonces el yagé conversa⁷⁰.

Más allá de estar asociado a *prácticas chamánicas* la importancia sociocultural de esta planta yace en dos aspectos fundamentalmente: en que es la base espiritual de conocimiento sobre el mundo y la naturaleza; y además tiene gran importancia como elemento esencial y dinamizador de rituales curativos enmarcados en sistemas de medicina tradicional.

Los pueblos indígenas del piedemonte andino-amazónico consideran que la reivindicación de la medicina tradicional es uno de los ejes de acción más importante en los Planes de Vida, pues se relaciona estrechamente con la identidad cultural de estos pueblos –especialmente Ingas y Cofanes— que se autoreconocen como pueblos de viajeros, comerciantes y agricultores, pero sobre todo como médicos tradicionales yageceros.

En el texto *“Medicina tradicional en Colombia. Magia religión y curanderismo”*, Virginia Gutiérrez de Pineda (1985) define la medicina tradicional en relación con saberes y prácticas populares, de la cual derivó dos categorías: el sistema médico mágico-religioso y el curanderismo. En términos generales, puede decirse que estas

⁷⁰ *Ibíd.*, 384.

dos categorías se diferencian en que en la primera las enfermedades se atribuyen a causas sobrenaturales, o bien pueden ser causa de la acción o intensión destructiva de una persona. Mientras en la segunda se basa en un sistema naturalístico e impersonal, en el que la enfermedad es atribuida a la ruptura de equilibrios corporales como frío/calor o la recepción de malos aires, que son restablecidos tras la participación activa en rituales con yagé.

En este sentido, puede decirse que la medicina tradicional Inga y Cofán es un sincretismo de las dos categorías, pues puede atribuirse como causa de las enfermedades cualquiera de los dos casos. De igual manera, es preciso resaltar que los rituales en torno al yagé, representan un sincretismo entre la religión católica y las creencias indígenas ancestrales, ya que las ceremonias son encomendadas a santos y deidades católicas.

Sin embargo, la medicina tradicional de estas comunidades no sólo se ejerce a través del consumo de yagé, pues estos pueblos también poseen conocimientos sobre otro tipo de plantas medicinales, como lo planteó Clara Giraldo Tafur (2000) en el texto: *“Medicina tradicional de la mujer inga”*.

La autora plantea que dentro del sistema de medicina tradicional Inga, las mujeres tienen un rol fundamental respecto al manejo y curación de enfermedades a través de plantas medicinales. Dentro de este *corpus* de conocimiento hay prácticas muy importantes, como la partería, sobre las cuales desafortunadamente no se ha trabajado lo suficiente. Según Girado, el conocimiento y uso de plantas medicinales está asociado a dos aspectos: el conocimiento y apropiación del medio ecológico y el intercambio de saberes en el marco de procesos históricos y culturales.

De igual manera que en otros procesos sociales, el contacto con occidente ha sido fundamental para la medicina tradicional indígena, pues si bien los españoles trajeron consigo tanto enfermedades como medicinas, éstas resultaron ser insuficientes para tratar las enfermedades de los nativos, así como la medicina indígena no logró combatir muchas de las patologías traídas desde occidente. En consecuencia, en la medicina tradicional indígena se han adaptado conocimientos de la medicina occidental y viceversa.

Giraldo Tafur (2000) llama la atención sobre algunas plantas foráneas que son esenciales dentro de la medicina tradicional ingana como el sauco, el apio, la hortensia, el toronjil y el anís. Asimismo, explica cómo se conjugan concepciones propias de la medicina indígena como el equilibrio corporal entre frío/calor y de la medicina hispánica como los equilibrios orgánicos, térmicos, físicos y de humores.

La autora distinguió el rol de las mujeres dentro de la medicina tradicional ingana de acuerdo a tres categorías: parteras, tocadoras y yerbateras; quienes en general son encargadas de prestar asistencia de salud a sus hijos y familiares con la aplicación de remedios preparados a base de plantas contra enfermedades y patologías como fiebres, granos y dolores de cabeza y estomacales, entre otros.

Las parteras son mujeres que aprenden su labor por interés propio junto a parteras mayores y con experiencia, quienes erigen el rol de maestras de su profesión, pues en ellas yace la responsabilidad de transmitir su conocimiento sobre la partería a nuevas generaciones. Si bien la principal labor de las parteras es recibir el alumbramiento de las madres inganas, no es la única, pues también se encargan de acompañar a la madre en los procesos pre y post parto.

Por su parte, las tocadoras se encargan de diagnosticar y curar lesiones de huesos y órganos internos, reconociendo a través del tacto las partes lesionadas, tras lo cual reacomodan aquello que esté “desajustado” y generando molestias y dolor en el paciente.

Las yerbateras son encargadas de interpretar los síntomas de los pacientes, diagnosticar sus dolencias y ordenar la toma de remedios preparados a base de plantas –y en algunas ocasiones— elementos de procedencia animal. Un elemento interesante sobre las yerbateras es que en sus *chagras* disponen de espacios especiales en los que cultivan las plantas medicinales con las que preparan remedios. En consecuencia, las yerbateras son quienes tienen mayor conocimiento acerca del manejo del medio natural y el uso de plantas mágicas.

La perspectiva de esta última autora dista de la mayoría de reflexiones y análisis sobre la medicina tradicional indígena de los pueblos del piedemonte andino-

amazónico, que se concentran en el yagé como elemento esencial. Sin embargo, es de gran importancia considerar este sistema de medicina como la conjugación de una serie de conocimientos sobre la naturaleza y su relación con el ser humano, específicamente a través del dominio de plantas sagradas.

Este escenario demuestra la complejidad de factores que se conjugan en el tema del conocimiento ancestral de las comunidades Ingas y Cofanes, que como ya se dijo, tiene como núcleo el cultivo y uso del yagé. Por un lado, son transversales las condiciones históricas y sociopolíticas de estos pueblos, pues han sido fundamentales en sus transformaciones culturales y trascienden hasta las problemáticas que aquejan a estas poblaciones hasta hoy en día.

Por otra parte y considerando que desde la época de la conquista y la colonia las relaciones entre el mundo indígena y occidente han sido desiguales y verticales, son esenciales estrategias de resistencia como los Planes de Salvaguarda y de los Planes de Vida, pues a pesar de que tienen distintos objetivos, en ellos confluye un elemento común: permiten replantear y transformar estas relaciones con el fin de garantizar y respetar los conocimientos, derechos y proyectos de vida de los pueblos indígenas.

Igualmente vale la pena resaltar que el conocimiento ancestral de estas comunidades no se reduce a las prácticas y cosmovisiones asociadas al yagé, pues como lo planteó Giraldo Tafur (2000) existe un importante acervo de conocimientos relacionados con el uso de otro tipo de plantas sagradas y medicinales de dominio femenino. Además de conocimientos prácticos vinculados a saberes sobre el cuerpo, que son evidentes en el rol que cumplen las parteras, tocadoras y yerbateras en el caso de los Inga.

Por último –pero no menos importante— este panorama plantea la necesidad de abordar la discusión sobre la protección del conocimiento ancestral indígena considerando el rol que cumple dentro de la identidad étnica de estos pueblos, su sistema cultural y cognoscitivo, en el que operan otro tipo de lógicas y formas de conocer y relacionarse con el mundo divergentes de la lógica jurídica racionalista occidental.

Bibliografía:

- Arhem, Kaj. (2001). *“Ecocosmología y chamanismo en el Amazonas: variaciones sobre un tema.”* Revista Colombiana de Antropología, vol. 37. Enero-diciembre 2001. Instituto Colombiano de Antropología e Historia. Bogotá, Colombia. Pp. 268-288.
- Arocha, Jaime; Friedemann, Nina. (1985). *“Herederos del jaguar y la anaconda”*. Carlos Valencia Editores. Bogotá, Colombia.
- Bonilla, Leonardo; Meisel, Adolfo; Sánchez, Andrés. (2013). *“Geografía económica de la Amazonía colombiana”*. Documentos de trabajo sobre economía regional. Banco de la República. Centro de Estudios Económicos Regionales (CEER). Cartagena de Indias, Colombia.
- Bonilla, Víctor Daniel. (1968). *“Siervos de Dios, amos de siervos. El Estado y la misión capuchina en el Putumayo”*. Ediciones Tercer Mundo. Bogotá, Colombia.
- Brucher, Wolfgang. (1968). *“La colonización de la selva pluvial en el piedemonte amazónico en Colombia”*. Instituto Geográfico Agustín Codazzi.
- Caviedes, Mauricio. (2008). *“El “pensamiento salvaje” del “indio moderno”: los planes de vida como proyecto político y económico”*. En: Etnias & Política. Revista del Observatorio Indígena de las Políticas Públicas de Desarrollo y Derechos Étnicos. N° 9. Bogotá, Colombia.
- Chaves, Margarita y Vieco, Juan José. (1985). *“La encrucijada actual de las comunidades Siona y Kofán del Putumayo”*. Informe final de trabajo presentado a Colciencias y la Universidad de Nariño. Bogotá, Colombia.
- Chaves, Margarita; Vieco, Juan José. (1987). *“Indígenas del alto Putumayo-Caquetá”*. En: *“Introducción a la Colombia Amerindia”*. Editorial Presencia. Instituto Colombiano de Antropología. Bogotá, Colombia.
- Correa, François. (2011). *“Autonomía de la diferencia entre indígenas de los Andes y la Amazonía Colombiana”*. En: *“Por donde hay soplo”*. IFEA-CAAP. Lima, Perú.

- Devia, Claudia. (2004). *“Orito y la explotación petrolera. Un caso de colonización en el medio Putumayo, 1963-1985”*. Tesis de pregrado en Antropología. Universidad Nacional de Colombia.
- Garay, Gloria. (1990). *“Inga y Kamëntsá”*. En: *“Geografía humana de Colombia. Región Andina-Central. Tomo IV*. Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
- Giraldo Tafur, Clara. (2000). *“Medicina tradicional de la mujer Inga”*. Revista Academia Colombiana de las Ciencias, N° 24.
- Gómez, Augusto. (2003). *“La explotación quinera en el piedemonte amazónico. Auge y crisis”*. Revista MEDICINA, Vol. 25. N° 2. Agosto 2003.
- Gutiérrez de Pineda, Virginia. (1985). *“Medicina tradicional de Colombia. Magia, religión y curanderismo”*. Volumen II. Universidad Nacional de Colombia. Editorial Presencia. Medellín, Colombia.
- Ministerio de Cultura, (2010). *“Ingas, el pueblo viajero”*. Disponible en: <http://www.mincultura.gov.co/areas/poblaciones/noticias/Documents/Caracterizaci%C3%B3n%20del%20pueblo%20Inga.pdf>
- Observatorio del Programa Presidencial de Derechos Humanos y Derecho Internacional Humanitario. (s.f). *Diagnóstico del pueblo Inga*. Disponible en: http://historico.derechoshumanos.gov.co/Observatorio/Documents/2010/DiagnosticoIndigenas/Diagnostico_INGA.PDF
- Oyuela- Caycedo, Augusto. (1999). *“Arqueología: 30 años de historia marginal”*. En: *“Ciencias Sociales en la Amazonía Colombiana. Guerra, etnicidad y conocimiento”*. Comisión Regional de Ciencia y Tecnología de la Amazonía.
- Palacio, Germán. (2007). *“Amazonia: complejidad, imaginarios y opciones de futuro”*. En: *Amazonía desde dentro. Aportes a la investigación de la Amazonía colombiana*. Instituto Amazónico de Investigaciones Imani. Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonía.
- Palacio, Germán. (s.f). *“Corografía, quina y catequización: historia amazónica entre 1850 y 1920”*. Avance de investigación de tesis de

doctorado en Historia en Florida International University-Miami titulada *“Civilizando la tierra caliente”*.

- Pinzón, Carlos y Garay, Gloria. (1989). *El jardín de la ciencia en el Valle de Sibundoy*. En: Curanderismo, 1era parte, Memorias del V Congreso Nacional de Antropología. ICFES. Bogotá, Colombia
- Plan de Salvaguarda de Pueblo Cofán. (2009).
- Plan de Salvaguarda de Pueblo Inga (2013).
- Plan de Vida Pueblos Huitoto e Inga. (2008). Consejo Indígena de Puerto Alegría.
- Pineda Camacho, Roberto. (1987). *“El ciclo del caucho”*. En: *Colombia Amazónica*. Universidad Nacional de Colombia. Fondo para la Protección del Medio Ambiente “José Celestino Mutis”. FEN-Colombia. Bogotá.
- Pineda Camacho, Roberto. (2003). *“El poder de los hombres que vuelan. Gerardo Reichel Dolmatoff y su contribución a la teoría del chamanismo”*. Revista Tabula Rasa, N°1. Enero- diciembre 2003. Pp.15-47.
- Ramírez, María Clemencia. (2011). *“Entre el Estado y la guerrilla: identidades y ciudadanía en el movimiento de los campesinos cocaleros del Putumayo”*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH). Bogotá, Colombia.
- Ramírez, María Clemencia. (1996). *“Frontera fluida entre Andes, piedemonte y selva”*. Instituto Colombiano de Cultura Hispánica. Bogotá, Colombia.
- Ramírez de Java, María y Pinzón, Carlos. (1987). *“Indígenas del Valle de Sibundoy”*. En: *“Introducción a la Colombia Amerindia”*. Editorial Presencia. Instituto Colombiano de Antropología. Bogotá, Colombia.
- Rosero, Martha Cecilia; Sánchez, Jairán. (2009). *“Una mirada general al contexto que enmarca los Planes de Vida y Planes de Etnodesarrollo”*. En: *“Planes de Vida y Planes de Etnodesarrollo”*. Tropenbos Internacional.
- Taussig, Michael. (1987) [2012]. *“Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación”*. Editorial Universidad del Cauca. Popayán, Colombia.
- Tobar, M; Pérez, D; Pérez, A y Giraldo, M. (2004). *“Pueblo Cofán. Los navegantes del río Putumayo. Primera expedición botánica medicinal 2000.*

Fundación Zio-A'i. Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt. Bogotá, Colombia.

- UMIYAC (Unión de Médicos Indígenas Yageceros de la Amazonía Colombiana). (1999). *“El pensamiento de los mayores. Código de ética de la medicina indígena del piedemonte amazónico colombiano”*.
- Uribe, Carlos Alberto. (s.f). *“El yajé como sistema emergente: discusiones y controversias”*. Disponible en:
<http://observatorioetnicocecoin.org.co/cecoin/files/El%20yaj%C3%A9%20como%20sistemaemergente.pdf>
- Van der Hammen, Clara. (1992). *“La relación con las plantas cultivadas”* en: *“El manejo del mundo. Naturaleza y sociedad entre los Yukuna de la Amazonía”*. Fundación Tropenbos.

Capítulo III- Putumayo y los caminos del yagé

En este capítulo de la investigación se ubica geográficamente la zona de mayor actividad cultural y medicinal del yagé, sus aspectos socioeconómicos, así como el contexto actual de los pueblos indígenas desde la voz de los propios taitas y médicos Cofanes, Ingas y Kamëntsá del Putumayo para establecer las condiciones en las cuales se construye hoy el camino del yagé.

En Colombia el departamento del Putumayo se encuentra ubicado al suroccidente del país, colinda al sur con Ecuador, al oriente con Nariño, al norte con Cauca y Huila y al occidente con los departamentos de Amazonas y Caquetá. Ocupa un área de 24.885 km², que corresponden al 2.18% del territorio nacional y dado a su estratégica ubicación se considera una zona de confluencia entre la región andina y la Amazonía, hecho que se evidencia tanto en términos geográficos y físicos como socioculturales y políticos.

Hasta el año 2010 el Putumayo era uno de los cinco departamentos que conformaban la región amazónica, caracterizada por la coexistencia de figuras jurídicas de protección territorial como los Parques Nacionales Naturales (PNN), los resguardos indígenas y las zonas de reserva forestal. Sin embargo, en el Plan Nacional de Desarrollo 2010-2014 la región se reconfiguró de acuerdo a “potencialidades de desarrollo endógeno regional”⁷¹, lo que condujo a la creación de la “zona sur”, conformada por buena parte del Putumayo, Cauca y Caquetá, sustrayéndolos de la Amazonía colombiana, que se reconfiguró como “zona Amazorinoquía” (Plan Nacional de Desarrollo, 2010).



Figura 1. “Zona Sur”. PND

2010-2014

⁷¹ Esto con el fin de: “Definir e implementar estrategias regionales diferenciadas de política que permitan la consolidación de las zonas de mayor desarrollo, e impulsar el crecimiento acelerado de las regiones rezagadas, a partir de la movilización de sus capacidades endógenas, se plantea la necesidad de definir programas que se adapten a las potencialidades y los requerimientos de cada región” (Plan Nacional de Desarrollo, 2010, pp. 18).

Para un departamento como el Putumayo, abundante en recursos naturales como hidrocarburos, minerales y agua, esto implica la pérdida de la protección jurídica a estos territorios estratégicos y la apertura a la explotación de economías extractivas. En este sentido, desde el año 2010 se ha impulsado el desarrollo regional de acuerdo a 'planes de competitividad' encausados a incentivar actividades en el sector minero-energético, agropecuario (agroindustria) y turismo (ecoturismo, etnoturismo). Además del fomento a la construcción de infraestructura multimodal que permita interconectar la región con el interior del país y el exterior, particularmente mediante la Iniciativa para la Integración de Infraestructura Regional Suramericana (IIRSA).

En contraste con este escenario, hay que agregar que esta es la segunda zona con mayor población indígena a nivel nacional (34%), correspondiente a pueblos indígenas como Misak, Inga, Nasa, Cofán, Yanacona, Awa, Pasto, Coreguaje, Embera y Siona; distribuidos en 180 resguardos indígenas (Plan Nacional de Desarrollo, 2010, pp. 33).

Por otra parte, si bien en la división político-administrativa el Putumayo se constituye como un departamento, no puede entenderse como un espacio o territorio homogéneo ni física ni culturalmente, muestra de ello es que se divide en tres subregiones, a saber, el alto Putumayo, que oscila entre los 1.500 y 2.200 msnm donde se encuentran municipios como Colón, Santiago, San Francisco y Sibundoy; el medio Putumayo, entre los 1.000 y 600 msnm donde se ubican los municipios de Mocoa (capital del departamento), Villagarzón, Puerto Caicedo y Puerto Guzmán; y el bajo Putumayo que tiene una altitud promedio de 500 msnm, siendo la subregión más extensa, pues incluye municipios como Puerto Asís, Orito, Valle del Guamuéz, San Miguel y Puerto Leguízamo (Sánchez, 2007).

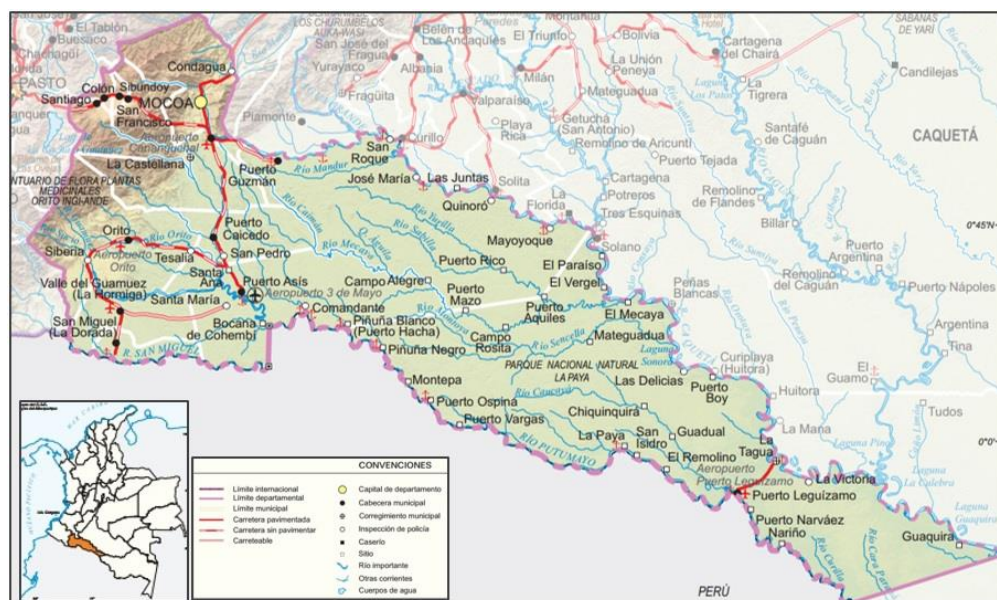


Figura 2. Mapa de Putumayo. Fuente: IGAC

En términos socioeconómicos y culturales también se distinguen varias particularidades en las tres subregiones. En el alto Putumayo predomina la presencia de comunidades Inga y Kamëntsá, además de campesinos colonos dedicados a la agricultura familiar y al cultivo de productos de fácil comercio como el café. Dado que estas poblaciones son de ‘tierra fría’, sus prácticas culturales en torno al uso de plantas medicinales se han adaptado a las condiciones de este medio natural.

En esta parte del departamento se ubica la mayoría de la población ingana del país (aproximadamente el 50%) en resguardos como Santiago, Colón, Sibundoy, San Francisco, San Andrés y San Pedro. Asimismo, hay dos resguardos Kamëntsá constituidos en la zona, el Kamëntsá Biyá en la parte alta del Valle de Sibundoy y el Kamëntsá-Inga de la parte plana del valle (Plan de Salvaguarda Kamëntsá, 2014).

En el bajo Putumayo se ubican pueblos indígenas como los Cofán, Coreguaje, Siona y Murui; considerados como comunidades de ‘tierra cálida’ y selváticas. Igualmente hay poblaciones de colonos del Nariño y el interior del país que fueron atraídos por la economía del petróleo desde los años sesenta y la bonanza de coca hacia la década de los setenta y ochenta del siglo XX. Precisamente el impulso de estas economías ha generado dinámicas sociopolíticas particulares, en las cuales

ha sido común la presencia de grupos al margen de la ley como las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) y paramilitares, especialmente del Bloque Sur Putumayo de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC) desde finales de la década de los noventa (CNMH, 2015).

El enfrentamiento y la pugna por el control territorial entre estos dos grupos generaron masacres, desapariciones forzadas, delitos sexuales y despojo en las cuales los civiles fueron los principales afectados. Paralelamente el aumento de la producción de coca de cara a la política anti-drogas impulsada desde el año 2000 condujo a que el Putumayo fuera el núcleo de ejecución del Plan Colombia, que se concentró en la militarización y erradicación de cultivos de uso ilícito vía aspersiones aéreas con glifosato, lo que implicó serias afectaciones en la salud de poblaciones campesinas, indígenas y afrodescendientes que viven en la región. Asimismo esta estrategia generó perjuicios en términos agroecológicos, dado que afectó gravemente otros cultivos de tipo medicinal, ancestral y alimentario⁷².

Este escenario sociopolítico está estrechamente relacionado con las dinámicas en torno a las prácticas y usos de plantas medicinales⁷³, especialmente del yagé, considerando que en la región habitan los ‘propios pueblos del yagé’⁷⁴, es decir, los Siona y Cofanes. Los procesos de desplazamiento forzado han generado migraciones –especialmente de Cofanes— hacia centros urbanos como Bogotá y Cali (Plan de Salvaguarda, 2009), es decir, dinámicas de desterritorialización en las cuales los pueblos indígenas son desprovistos de sus medios de vida tradicionales, razón por la cual sus costumbres y prácticas ancestrales han entrado en desuso.

Si bien la situación de orden público ha mejorado en los últimos años, hasta hace muy poco el Bloque Sur de las FARC – uno de los frentes más fuertes que tuvo esta guerrilla—tenía el control territorial de la zona, por lo que la restricción en cuanto al acceso al territorio era latente y la violencia política una constante.

⁷² *Ibíd.*,

⁷³ Este escenario ha generado impactos sobre la cultura y las prácticas de otros pueblos, como los Murui, pues concentran sus prácticas y ancestralidad en la coca, por lo que son reconocidos como “culturas de la coca”, centrados en la palabra como articulador de las tradiciones de este pueblo.

⁷⁴ De tal manera los reconocen taitas y sabedores Ingas y Kamëntsá de Mocoa.

Orito y Puerto Asís son los municipios con la situación más crítica, dada la reactivación de la economía petrolera en el 2005 y su respectiva militarización como garantía de esta economía extractiva (CNMH, 2015).

Por lo demás, vale decir que en el bajo Putumayo se dan las condiciones para el crecimiento óptimo de la planta del yagé, razón por la cual poblaciones del alto y medio Putumayo bajan para comprar el bejuco y posteriormente prepararlo en sus territorios de acuerdo a sus costumbres particulares. De igual forma, los taitas Sionas y Cofanes han adelantado procesos de organización social con el fin de fortalecer los lazos interétnicos en pro de la protección del conocimiento ancestral⁷⁵.

Por otra parte, Mocoa que es la capital, el centro político y administrativo del departamento, se encuentra ubicado en la subregión del medio Putumayo y desde sus orígenes en el siglo XVI se ha configurado como un lugar de paso y de acopio de economías como la quina, el caucho y en menor medida de la coca (Sánchez, 2007). Sin embargo, no agrupa la mayor cantidad de población del departamento, pues según datos del censo de 2005, el 18% se encuentra en el municipio de Puerto Asís (predominantemente rural), el 14,5% en el Valle de Guamuéz, el 14,1% en Orito y 11,5% en Mocoa⁷⁶.

En la actualidad, el municipio es receptor de poblaciones campesinas desplazadas provenientes –en su mayoría— del bajo Putumayo y de áreas aledañas a Mocoa, y en menor medida, de otras zonas del país como Nariño, Valle del Cauca y Huila. La migración de población indígena es menos común y los casos registrados corresponden a poblaciones Inga, Pastos y Murui.

Según el censo del año 2005 el total de la población del municipio era de 345.204 personas, de las cuales el 48% está ubicado en la cabecera municipal y el 52% en áreas rurales. En general, la población migrante llega al área urbana del departamento por razones de seguridad, aumento de posibilidades de empleo y de

⁷⁵ Una de las experiencias más destacadas es la expedición etnobotánica de plantas medicinales realizada en el año 2000, en trabajo conjunto entre comunidades Siona, Cofán, Inga y Murui.

⁷⁶ Consultado el 20 de abril en: Corpoamazonía:

http://www.corpoamazonia.gov.co/region/Putumayo/Putumayo_social.html

educación (Sánchez, 2007). Contrario a lo que podría pensarse, la mayoría de la población (66%) es mestiza, mientras el 18% se auto reconoce como perteneciente a comunidades indígenas y el 4% a afrodescendientes.

Si bien, la población es mayoritariamente colona-campesina, en cuanto a etnias, en Mocoa predominan los Inga y Kamëntsá, además de poblaciones más reducidas de Sionas y Nasa. A continuación se presentan datos sobre los resguardos indígenas constituidos en el municipio para el año 2003:

Resguardos Inga	
Municipio	Resguardo
MOCOA	EL DESCANSE
MOCOA	INGA-KAMSA DE MOCOA
MOCOA	INGA DE CONDA GUA
MOCOA	INGA DE PUERTO LIMON
MOCOA	YUNGUILLO
Resguardos Kamëntsá	
Municipio	Resguardo
MOCOA	KAMENTZA-BIYA

Figura 3. Resguardos constituidos en Mocoa 2003. Fuente. Min. Educación

En los últimos años ha aumentado el flujo de poblaciones migrantes hacia la cabecera municipal provenientes de áreas rurales, especialmente de Ingas que abandonaron sus territorios como consecuencia de la violencia, amenazas o en búsqueda de mejores condiciones de vida, muestra de ello es que aproximadamente desde el 2013 varias familias desplazadas de estas comunidades conformaron dos barrios en el casco municipal de Mocoa⁷⁷.

En consideración con lo anterior, es pertinente cuestionar el imaginario de que el Putumayo es un departamento eminentemente indígena, pues procesos históricos de colonización, desplazamiento y aculturación han menguado tanto demográfica como culturalmente esta población en la región.

⁷⁷ De acuerdo con información proporcionada por una mama ingana en un breve recorrido por Mocoa realizado el 21 de marzo del año 2017.

Además puede decirse que en el municipio se conjugan dinámicas sociopolíticas y culturales tanto del alto como del bajo Putumayo, pues por un lado, debido a las constantes relaciones de intercambio botánico y comercial, poblaciones Ingas y Kamëntsá que viven en los alrededores de Mocoa han implementado los saberes botánicos y medicinales de los taitas y sabedores del alto Putumayo. De forma similar se da en relación con el bajo Putumayo, pues históricamente las comunidades Inga, Kamëntsá, Siona y Cofán han estado estrechamente vinculadas en procesos de formación y aprendizaje intercultural dirigidos por estos dos últimos, considerados como expertos en el uso del yagé.

Adicionalmente, las dinámicas migratorias y de conflicto del medio y bajo Putumayo han configurado el municipio como principal receptor de poblaciones desplazadas —más que todo— campesinas, razón por la cual los vínculos culturales basados en el yagé se han hecho un tanto difusos en este poblado. En efecto, allí su uso no es muy común, pues está localizado en los resguardos indígenas y en algunos casos excepcionales en la cabecera municipal. Grosso modo, puede decirse que la población no indígena tiene una percepción negativa y recelosa sobre esta planta, asociada a los malos usos que se le ha dado, pero este es un asunto que se desarrollará más adelante.

Putumayo: cuna del yagé

Las primeras menciones sobre el yagé en la Amazonía datan de fines del siglo XVII e inicios del XVIII por parte de misiones jesuitas en el distrito de Mainas en el alto Amazonas, quienes la reseñan como *ayahuasca*, afirmando que era una *bebida diabólica* empleada para fines adivinatorios (Reichel-Dolmatoff, 1978). En consecuencia, uno de objetivos primordiales de estas misiones en su labor evangelizadora fue satanizar y prohibir la ingesta y uso de esta planta (Pinzón & Garay, 1989; Correa, 1992), siendo una de las principales razones por las que entró en desuso —sobre todo— en las comunidades del oriente amazónico.

En cuanto al occidente de la Amazonía, se registra su uso desde antes del siglo XVI en crónicas y relatos de colonizadores. Particularmente en el caso de los Cofán, en

1990 el Instituto Lingüístico de Verano⁷⁸ realizó un estudio sobre algunos mitos de esta comunidad, en la cual se reconocieron tres periodos: i) pre-conquista y pre-ayahuasca⁷⁹, en el que se relata contacto con comunidades Sionas, Secoyas y Quichuas⁸⁰, ii) ‘época intermediaria Cofán’, uso de ayahuasca, en la cual se relata el uso de esta planta para tener contacto con el mundo de los espíritus o ‘gente celestial’, donde además son reiteradas las referencias de contacto con comunidades Quichua; iii) la época post-conquista, relacionada con la llegada de los blancos y las caucherías y iv) post-conquista con influencia católica, en la cual se relatan historias de corte bíblico que demuestran la influencia de los misioneros en la cultura y creencias Cofanes.

Ahora bien, considerando que las comunidades Cofanes usan el yagé desde hace siglos, es preciso resaltar que desde entonces han tenido estrechas relaciones con comunidades vecinas del bajo Putumayo, como los Ingas y Sionas, e incluso de manera más distante con grupos Kamëntsá, tal como Arocha y Friedemann (1982) lo reafirman:

Entre los Cofanes, maestros de sibundoyes⁸¹ e ingas,
hay una mujer que se viste con traje de anaconda
y se sumerge en el río.
cuando sale a pasear con el hombre
con quien vive en el agua,
en la tierra se ve el arcoíris,
que es la corona de la anaconda (pp. 153).

En cuanto a la zona occidental de la Amazonía, los primeros registros – relativamente— sistemáticos datan de mediados del siglo XIX por parte de botánicos y viajeros. Resulta interesante el uso regional de esta planta que se registró en la época, por un lado, botánicos como Richard Spruce y Alfred Wallace la encontraron en comunidades Tucano oriental de la Amazonía colombiana –

⁷⁸ Organización cristiana fundada en 1936 con el fin de conocer y compilar lenguas especialmente indígenas, con fines de evangelización y aculturación en detrimento de dichas comunidades. Por esta razón, hacia la década de los ochenta fueron expulsados de buena parte de los territorios en los que tenían presencia en países como Ecuador y Colombia.

⁷⁹ Denominación del yagé en la Amazonía ecuatoriana y peruana.

⁸⁰ En consideración con que varios autores como Milciades Chaves afirman que los Ingas son descendientes de los incas y son quichua-hablantes, podría considerarse que el contacto con estas poblaciones ‘quichuas’, podría corresponder a comunidades hoy conocidas como Ingas.

⁸¹ Bajo esa denominación se conoce igualmente al pueblo Kamëntsá.

específicamente en el Vaupés—, en los Guahibo de la región del Orinoco y en las tierras bajas ecuatorianas. En los tres casos la planta era conocida como *ayahuasca*, sin embargo, la preparación y usos eran distintos en cada caso (Reichel-Dolmatoff, 1978).

Según este autor, en el Vaupés la preparación constaba de batir una porción del tallo del bejuco en un mortero, pasarlo por un cedazo y añadirle agua suficiente para hacerlo bebible, además se hacía sólo con una planta⁸²: *Banisteriopsis caapi*, lo que producía estados de agresividad en quienes ingestaban esta bebida. En la región del Orinoco, los grupos Guahibo también consumían sólo esta planta mascada, como en algunos casos se hace con el tabaco. A partir de estos registros se reconoce mayor cercanía en la forma en que lo implementaban comunidades de las tierras bajas ecuatorianas y los del occidente de la Amazonía, pues su uso y fines eran distintos a los casos anteriores:

El chamán tomaba ayahuasca cuando lo llamaban a dirimir una disputa o querella, para dar respuesta debida a una embajada, para descubrir los planes de un enemigo, para saber si venían extraños, para cerciorarse de que las esposas eran infieles, en el caso de un enfermo para decir quien lo había embrujado (Reichel-Dolmatoff, 1978, pp. 39).

A inicios del siglo XX, el viajero Joaquín Rocha fue el primero en registrar el uso de esta planta por parte de comunidades Inga del alto Caquetá, donde el trasfondo de su uso era distinto al caso del Vaupés. En primer lugar, mencionó que se preparaba hirviéndolo toda la noche hasta que se obtuviera una textura espesa, similar a la miel. Lo que más llama la atención de su relato, es que esta preparación se hacía mezclando dos plantas: el yagé propiamente (*banisteriopsis caapi*) y la chagropanga⁸³ (*banisteriopsis rusbyana*), buscando reducir los efectos de trance con la implementación de esta segunda. Un contexto similar fue registrado con base a las experiencias con comunidades Siona del bajo Putumayo, --que a pesar de

⁸² Si bien se registró otras plantas como la chagropanga, su uso no era frecuente, pues sólo se preparaba con el bejuco en restringidas ocasiones (Reichel-Dolmatoff, 1978, pp. 49).

⁸³ Específicamente usa el término chiringa, sin embargo, en la mayoría de relatos y en la actualidad se conoce como chagropanga o chagro.

pertenecer a la familia lingüística Tucano—, son más cercanas a los pueblos Inga y Cofán en cuanto al uso y preparación del yagé.

En efecto, son numerosos los estudios históricos y etnobotánicos⁸⁴ que señalan un intercambio de saberes y prácticas de larga data entre comunidades Siona, Cofán, Coreguaje, Inga y Kamëntsá, hoy reconocidas como ‘culturas del yagé’. Esto implica que desde hace siglos se han venido tejiendo redes de saberes entre taitas y curacas, que encuentran como punto en común el uso del yagé como medio fundamental para relacionarse con los ancestros y apropiarse de la naturaleza bajo otro tipo de lógicas que superan la matriz racionalista moderna.

A su vez, es necesario considerar que esta particular relación con la naturaleza y las prácticas en torno a esta y otras plantas han reconfigurado la posición de estas comunidades ante el mundo ‘de los blancos’, por ejemplo, en el caso de los Cofanes se ha reconocido que *“el complejo del yagé es la base de la solidaridad Cofán y es el mecanismo regulador de la cooperación y conflicto en relación con redes y relaciones entre parientes y los cocamas (hombre blanco)”* (Studebaker, 1979, pp. 42).

Mientras en el caso de los Ingas, incluso se ha reconocido como una estrategia y un mecanismo de resistencia ante la colonización, pues como afirma Don Moisés, un taita ingano del alto Sibundoy: *“si no fuera por el poder del yagé, por el poder tan grande que tiene, como indios con las patas peladas ya nos habríamos acabado. Pero nos necesitan, saben de nuestro poder”* (Pinzón & Garay, 1989, pp. 122). Considerando además la alta movilidad social que históricamente ha caracterizado a estas comunidades, en lo que Ramírez y Urrea (1989) han optado por entender como una *etno-diáspora*:

Como muy posiblemente los ingas forman parte de una de las migraciones escalonadas de los antiguos quichua, siendo así migrantes por excelencia, esto les ha permitido lograr una supervivencia cultural, a través de la apropiación de medios y ambientes diferentes, con su flora y fauna característica, lo cual se refleja en su

⁸⁴ Para profundizar consultar Pinzón & Garay, 1989, pp. 117-120.

tradición de curanderos y maestros en etnobotánica (Pinzón & Garay, 1989, pp. 185).

Muestra de ello es que a pesar de que el yagé (*banisteriopsis caapi*) es una planta originaria de la selva y está asociada a la tierra cálida, las comunidades Ingas y Kamëntsá que habitan en el alto Putumayo la usan dentro de ceremonias y rituales, accediendo a ella por medio de dos formas: cultivándola o comprándola en el bajo Putumayo. En el primer caso, se requiere adaptar un *microclima* en el cual se le brinden las condiciones más óptimas posibles a la planta para facilitar su desarrollo, sin embargo, el crecimiento de este bejuco en zonas frías no alcanza los mismos niveles que en la selva, donde crece a plenitud. En el segundo caso, se compra el ‘remedio’ o la ‘medicina’ a taitas del bajo Putumayo, especialmente a Sionas y Cofanes (Giraldo-Tafur, 2000).

En consecuencia con lo afirmado por Ramírez y Giraldo (1989), el uso de plantas medicinales en el alto Putumayo no se restringe al uso del yagé, por el contrario, varios autores como Giraldo-Tafur (2000), Pinzón & Garay (1989) y Ramírez & Urrea (1989) coinciden en la amplia variedad de plantas (tanto endógenas como exógenas) implementadas por estas comunidades con fines rituales, curativos y ancestrales.

Las plantas medicinales nativas más usadas son: el borrachero (*brugmancia sp.*), la dulcipanga (*sin clasificar*), el cuyanguillo (*peperomia sp.*) y el vinán (*peperomia sp.*), entre otras (Pinzón & Garay, 1989); las cuales son incorporadas en prácticas médicas y ancestrales. Por otra parte, las plantas exógenas de mayor importancia para estas comunidades son el yagé, el coquindo (*aspidosperma álbum*), la chuchuhuasa (*maytenus laevis*) y el copal (*protium sp.*), asociadas a tierra cálida y otras como la biwinja, el chaquilulo (*thibaudia pichinchensis*) y la chichaja (*gaultheria insípida*) originarias de tierras frías como el Páramo de Bordoncillo.

Por otra parte, desde finales de la década de los setenta, Arocha y Friedemann (1982) reconocieron que Mocoa era el centro donde tenía lugar este intercambio al cual acudían taitas y médicos Ingas y Kamëntsá del alto Putumayo para comprar el bejuco o el remedio preparado. En consideración con que en la región alta del

departamento el bejuco no crece a plenitud, vale decir que en el medio Putumayo tampoco alcanza niveles óptimos de crecimiento —aunque se da mejor que en el primer caso—, de manera que sólo alcanza su crecimiento pleno en la región del bajo Putumayo. Por esta razón, muchos taitas del medio se desplazan con frecuencia no sólo a comprar el bejuco, sino también a complementar su proceso de formación con los conocimientos de los taitas de esta zona, que son considerados como ‘expertos en yagé’.

En la experiencia en campo⁸⁵ y mediante el diálogo con algunos taitas Kamëntšá Cofán e Ingas fue posible reconocer que en la actualidad, los primeros tienen una relación cercana con los Siona, pues buena parte de su proceso de formación estuvo orientada por taitas de estas comunidades. Mientras en el caso de los Inga, hay una relación —aunque no tan cercana— de aprendizaje, formación y trabajo con taitas Cofanes.

En este sentido, en el medio Putumayo —especialmente en Mocoa— se da una concreción de saberes y prácticas, pues como consecuencia de estos procesos históricos de constante movilidad e intercambio en la región, los taitas de esta zona reúnen la formación médico-tradicional de los sabedores del alto Putumayo, que son expertos en el conocimiento y uso de una amplia variedad de plantas medicinales —además del yagé—. Simultáneamente, son muy cercanos y también conjugan los conocimientos y prácticas de expertos *yageceros* Cofanes y Sionas.

En contraste con lo anterior, quisiera señalar que en Mocoa los taitas Cofanes son reconocidos como los más sabios y expertos en el uso del yagé, particularmente el taita Querubín Queta, quien es la máxima autoridad tradicional del pueblo Cofán. En una ocasión tuve la oportunidad de conversar con el papá del taita Gregorio⁸⁶, quien ha sido tomador de yagé desde hace bastante tiempo y varias veces me compartió entre risas una historia para evidenciar la sabiduría del taita Querubín:

⁸⁵ Realizada en el municipio de Mocoa entre los días 20 al 28 de marzo de 2016.

⁸⁶ Taita mestizo oriundo del bajo Putumayo, cerca al municipio de Orito, en su formación como taita reúne la tradición de pueblos Cofán e Inga.

Muchas veces llevé a varias personas a tomar remedio con el taita, antes de llegar siempre les decía que cuando les preguntara el nombre se lo cambiaran, que le dijeran que se llamaban diferente, si se llamaba Miguel, que le dijeran que se llamaba Roberto, y así. Entonces llegábamos y él les preguntaba el nombre y de una les decía: ¡usted no se llama así, usted se llama tal! Y les decía el nombre, sin saberlo, sin habérselo dicho antes. Se reía y se daba cuenta que era yo el que le hacía la picardía y les decía que se cambiaran el nombre [risas].

A pesar de que los conocimientos y prácticas en torno al yagé en estas comunidades han menguado considerablemente como consecuencia del fallecimiento de los mayores más sabios y la no transmisión de sus conocimientos a las nuevas generaciones —que por su parte, no tienen mucho interés en formarse a aprender para ser taitas—, el Putumayo sigue siendo la ‘cuna del yagé’, pues desde hace décadas las comunidades mencionadas han iniciado procesos de revitalización, en los cuales ‘los blancos y su mundo’ han tenido un rol fundamental.

Cultura(s) del yagé: Aprendizaje y particularidades interétnicas⁸⁷

Los pueblos que manejan el yagé en la actualidad, a saber, Ingas, Kamëntsá, Cofanes, Sionas y Coreguaje, se reúnen bajo la categoría de ‘culturas del yagé’. Si bien es cierto que tienen muchos aspectos en común, no pueden entenderse como un sistema cultural homogéneo, pues cada pueblo opera dentro de esta ‘lógica del yagé’ de maneras distintas. En cuanto a esta última categoría podrían comprenderse una serie de concepciones, formas de conocer y prácticas respecto a la relación humano/naturaleza que contrastan con la escisión naturaleza/cultura que caracteriza a las sociedades modernas.

⁸⁷ En la experiencia de campo se pudo conversar con un taita ingano, Aureliano Garreta y con la mama Carmenza Garreta. Fue mucho más fácil hablar con algunos Kamëntsá como la mama María Concepción Chindoy (más conocida como Mama Concha), y los taitas Jairo Mavisoy y Gaspar Chindoy; las reflexiones que proceden se concentrarán en los pueblos Inga y Kamëntsá de Mocoa. Además de los datos obtenidos en conversaciones con los taitas Gregorio Castro y Ruber Garreta en Bogotá y con el Taita Querubín Queta máxima autoridad de los Cofanes.

En primer lugar, tradicionalmente el yagé ha estado asociado a los ancestros de cada pueblo, para el caso de los Inga del alto Putumayo, Pinzón y Garay retoman el relato del taita Manuel para señalar que:

(...) antes teníamos caminos que nos permitían conectarnos con los animales y convertirnos en taita-tigre, taita-colibrí, taita-danta. Pero desde que nos bautizaron como cristianos, la sal del bautizo nos quitó esos poderes, porque así como usted ve que le echan sal a la carne para que seque, así los caminos de la sangre de vana de esos taitas-animales se secaron (Pinzón & Garay, 1989, pp. 126).

A pesar de lo anterior, en el caso de los pueblos indígenas mencionados, el yagé sigue siendo un campo fundamental en el cual los taitas se relacionan y comunican con los ancestros. Considerando esta relación yagé-ancestralidad, existen varios tipos de yagé, cada uno asociado a un ancestro y a una utilidad particular, por ejemplo, hay yagé del tigre, del loro y del jaguar entre otros que menciona el taita Manuel en el relato anteriormente referenciado:

(...) Yo conozco algunos, no a todos, conozco el inti-huasca, que es el yagé del sol; el caya-huasca, el yagé de la luna; el quinde-huasca, el yagé del colibrí; está también la danta-huasca, que es el yagé de la danta, conozco el culebra-huasca, el yagé de la culebra, el amarun-huasca, el del dragón, el curi-huasca, el yagé del oro; el huaira-huasca, yagé del aire; está el sacha-huasca, que es el yagé silvestre; está el ámbar, que es el yagé transparente; conozco el cielo-huasca, el yagé con el que uno sube al cielo: también el cuco-huasca, que es con el que se ve todos los demonios y monstruos y está el ánima-huasca, con el que uno puede ir al purgatorio (Pinzón & Garay, 1989, pp. 126).

Tal es el caso de los Ingas, sin embargo, aún es preciso indagar cómo operan estos principios en otras comunidades como los Cofanes. Igualmente la comprensión de la puesta en práctica de estos saberes requiere profundizarse a partir de un acompañamiento con los taitas, con el fin de reconocer por ejemplo, qué tipos de yagé tiende a usar cada comunidad, para qué sirve cada tipo, en qué ocasiones y con qué personas se usa, cómo se reconoce cada uno y si la preparación varía según el caso.

Por ahora lo que sí puede afirmarse –aunque de manera muy somera– es que en cada comunidad existen tradiciones particulares sobre la manera de preparar, trabajar y repartir yagé. En el caso de los Kamëntsá, primero se limpia el bejuco hasta que queda una corteza verde que luego se raya, posteriormente se prepara en una olla el bejuco, las hojas del yagé y las hojas de chagropanga. La mezcla de estas dos plantas se comprende como un ‘matrimonio’ en el que operan tanto un principio masculino como femenino, en el cual el yagé es masculino y la chagropanga femenino. Dependiendo de la cantidad de yagé que se va a cocinar, la preparación toma como mínimo tres días y en ocasiones en que se prepara mucho ‘remedio’ incluso puede tomar ocho días. Dentro de la tradición Kamëntsá es fundamental no dejar apagar el fuego durante la preparación, razón por la cual este proceso requiere constante vigilancia en la que se establecen turnos diurnos y nocturnos para cuidar que el fuego no se apague o que el remedio se queme.

La preparación tiene lugar en un espacio particular y dadas las restricciones de acceso durante esta etapa, generalmente se establece en un sitio alejado. Según lo considere cada taita puede ser en un lugar cercano al ‘tomadero’ o ‘casa del yagé’⁸⁸ (como se evidenció en los Kamëntsá) o bien, en un espacio alejado del tomadero, al que sólo tienen acceso los taitas que están preparando el yagé, tal como lo comentó una mama de tradición Inga-Cofán.

En cuanto a las ceremonias también es necesario profundizar sobre las variaciones entre cada comunidad, y con base en las pocas experiencias en terreno puede decirse que hay algunas diferencias, como la postura corporal que deben adoptar los taitas y participantes durante las ‘tomas’. En el caso de los Kamëntsá, al inicio de la ceremonia el taita establece ciertas reglas o recomendaciones como no acostarse⁸⁹, no alejarse del grupo, en lo posible guardar silencio y al final los

⁸⁸ Es decir, el sitio donde se llevan a cabo las tomas de ‘remedio’.

⁸⁹ Los taitas y mamas formadas de acuerdo a esta tradición consideran que al acostarse la ‘chuma’ es diferente, pues el ‘remedio pega más duro’, además plantean que esta postura dificulta el fluir del remedio por el cuerpo y podría hacer riesgosas operaciones como vomitar, ya que aumenta los riesgos de broncoaspirar.

participantes deben congregarse para hacer una limpieza colectiva al cerrar la ceremonia.

Ha habido una experiencia directa en ‘tomas’ con Ingas y Cofanes, con base en ella y en conversaciones con taitas de estos pueblos, es posible establecer que en estos casos los taitas y participantes se acuestan durante las ceremonias, bien sea en hamacas o en colchonetas.

Por otra parte, y de manera parcial se han reconocido aspectos en común como la implementación de otras plantas como la huaira y el sahumerio, que son usadas para hacer limpiezas; el tabaco, que es soplado con estos mismos fines o también se usa en polvo, es decir, como rapé, que en el caso de los Kamëntsá es soplado por vía nasal a los participantes para limpiar las vías respiratorias y abrir la glándula pineal al inicio de la ceremonia. Por lo demás, los taitas siempre están acompañados mínimo por un ayudante, que generalmente son aprendices o ‘seguidores’ que colaboran con la logística de la ceremonia y con otros aspectos como las limpiezas.

Igualmente otro aspecto en común es que en las ceremonias opera un sincretismo cultural en el que se conjugan la ancestralidad indígena y las tradiciones católicas impuestas por los misioneros desde hace siglos, pues las ‘tomas’ se encomiendan tanto a Dios, Jesús y la virgen María como a la Pachamama, al Sol, la Luna y los animales de la selva, particularmente, a ancestros como el jaguar. En el caso de los Kamëntsá fue posible evidenciar que al inicio de la ‘toma’ se hacen rezos y oraciones, unas en castellano y otras en lengua indígena.

Los cantos del taita son elementos clave dentro de las ceremonias, generalmente van acompañados por harmónica, tambores o guitarras y su importancia radica en que son el mecanismo a través del cual el taita *pone a trabajar el yagé*. Con base en lo anterior, además de lo planteado por varios taitas en algunas conversaciones, puede afirmarse que en el funcionamiento y efectividad de estas ceremonias hay una estrecha relación entre el taita y el yagé, pues ninguno de los dos opera solo. De allí uno de los aspectos importantes de que esta planta se use de manera respetuosa y adecuada con el acompañamiento de un taita.

Además, en relación con lo planteado anteriormente, taita Aureliano considera incluso que los cantos también cambian de acuerdo al ancestro del yagé que se está trabajando. Hay que considerar también que los cantos no necesariamente se establecen de forma previa a la ‘toma’, sino que van fluyendo a lo largo de la misma como resultado de la interrelación entre el taita y los ancestros del yagé.

Por último, respecto a algunos hechos comunes en la ‘cultura del yagé’ fue posible reconocer que, en el caso de los Ingas, Kamëntsa y Cofán— a las mujeres se les permite formarse como *yageceras* y pueden repartir remedio luego de culminar su etapa fértil, es decir, a eso de los 50 años aproximadamente. Lo que representa un cambio muy importante en contraste con las tradiciones más arraigadas de hace unas décadas, sin embargo, no sobra decir que se mantienen restricciones para las mujeres que tengan el periodo, pues dado que este proceso implica una limpieza energética del cuerpo femenino, se considera que tendría un efecto ‘contaminante’ que puede afectar energéticamente no sólo a los participantes de la ceremonia y al taita, sino también a la mujer misma⁹⁰.

Pese a lo anterior, hay muy pocas mujeres que se consideren *mamas yageceras* y justamente una de las más reconocidas es Mama Concha de la etnia Kamëntsa⁹¹, quien reafirma lo anterior y además agrega que en general hay muchos taitas poderosos que no consideran correcto que las mujeres repartan yagé, lo cual desvirtúa la posición de estas en espacios públicos y de interlocución interétnica.

A pesar de las diferencias y los conflictos que puedan haber entre taitas hoy en día, es evidente que el proceso histórico de interrelación entre estas culturas —que pudo ser consecuencia de las relaciones exogámicas que las caracterizan— tiene resultados que son evidentes en la actualidad, pues obviando las particularidades, a estas culturas las une un rasgo común, a saber, una especial *ecosofía* en la cual en el cual las plantas y específicamente el yagé tienen un rol fundamental, hecho que manifiesta taita Gregorio:

⁹⁰ Este es un aspecto que requiere profundizarse, no contamos con datos suficientes para hacer un análisis mucho más riguroso.

⁹¹ En la experiencia en campo se pudo conocer otras tantas como Carmenza Garreta, de la etnia Inga, quien mencionó que su madre también repartía yagé.

Hay cosas muy similares, pero unos tienen establecidas unas reglas que protegen y llevan un orden también en su forma, pero que usted va a ver en x o y parte, los ingas lo tienen con otra forma, pero es lo mismo, es en otra forma porque es otra cultura. Pero usted mira y todos estamos protegiendo lo mismo, unas raíces, el respeto y un valoramiento.

Desafortunadamente estos aspectos comunes no son los que priman en las relaciones interétnicas en este caso, pues todos los taitas y mamas consultados han acordado en afirmar que dado que hay diferentes formas de manejar la ‘medicina’, existen muchas rencillas, envidias y jerarquías entre ellos, básicamente al considerar que unos saben más y por lo tanto tienen más poder que los otros.

Otro aspecto a tratar es el proceso de formación y aprendizaje como *yagecero*. Grosso modo y a partir de algunas reflexiones del taita Aureliano es posible establecer que dentro de la lógica de la ‘cultura de yagé’ se considera que *‘los indios, contrario al caso de los blancos, hacen parte de la naturaleza’*, razón por la cual se reconoce un sistema de interrelaciones –bien pueda decirse de reciprocidad— en el cual las energías de seres como plantas y animales entran dentro de un mismo campo inteligible para los indios, siendo este la ingesta y rituales en torno a plantas como el yagé.

Sin embargo, dentro de esta concepción es necesario problematizar varios aspectos, primero el entender la identidad como un esencialismo irremediablemente ligado a una cuestión de ‘sangre’. Algunos autores como Flórez (2013) y Pinzón y Garay (1989) han desarrollado a fondo esta relación yagé-identidad que se puede retomar a partir de las categorías planteadas por Mama Concha de *‘pensar como blanco/pensar como indio’*, pues tal como ella misma afirma: *‘hay muchos blancos que piensan como indios y muchos indios que piensan como blancos’*, lo que permite comprender que la identidad no está dada ni determinada por rasgos biológicos, sino por procesos de auto-reconocimiento y prácticas transformadoras de sí.

Con base en lo anterior, quisiera ponderar que las prácticas ceremoniales y medicinales en torno al yagé no están determinadas por ser o no ser indio, sino por

ser *yagecero*, que bien pueden ser tanto los ‘nacidos indios’ como ‘los blancos’; este reconocimiento implica una interrelación de respeto con la naturaleza, al considerarla como madre, una actitud particular ante la vida, un conocimiento consciente de ‘para donde viene y para donde va’, una concepción sistemática del ser en el que todo está interconectado; reuniendo todos estos elementos en lo que muchos taitas reconocen como *pensar bonito* (Flórez, 2013).

Independientemente de ser *blanco* o ser *indio*, el camino para ser *yagecero* implica un aprendizaje que puede darse en dos vías, una es al ser *indio* pues ‘*cuando se tiene la sangre indígena eso se facilita*’ y otra al ser *blanco*, lo que implica otro nivel de aprendizaje que parte de ‘*cualquier persona que tenga el deseo y el buen corazón de aprender*’. Incluso podría decirse que existe una tercera vía, que no sería ya ser *yagecero* —con todo lo que ello implica— sino que refiere a tener la capacidad de dominar la planta pues ‘*también hay gente con mal corazón que aprende para la hechicería*’ (Pinzón & Garay, 1989, pp. 123).

En el primer caso, es decir, cuando se tiene ‘sangre indígena’ el aprendizaje es muy distinto, generalmente los aprendices se inician desde pequeños, incluso desde la gestación, pues en pueblos como los Kamëntsa y los Ingas consideran que el yagé se transmite de la madre al bebé gestante a través de la leche materna, y tiempo después (en el momento del destete) se le dan pequeñas cantidades de yagé al pequeño, como inicio del proceso de formación. Sin embargo, esto no implica que necesariamente los iniciados van a seguir por este camino, pues tal como lo afirmó el taita Jairo de la etnia Kamëntsa: “*hay muchos a quienes se les da yagé desde pequeños, pero simplemente no es su camino y no vuelven a tomar*”.

En efecto, este es un camino que no está dado para todo el mundo, de manera que usualmente los taitas estudian a los iniciados y reconocen si tienen la capacidad o no de seguir el proceso de formación. Caso similar fue evidenciado en comunidades Cofán, en las cuales se considera que:

El conocimiento tradicional se guarda, se tiene dentro del alma o del espíritu y se conserva. Se escoge a la persona desde niño, la madre naturaleza le trasmite esa vocación y el anciano que le enseña va mirando su corazón, su buen pensamiento,

aprende esa humildad y la riqueza que tiene la naturaleza. Su misión consiste en enseñar a quien debe aprender, no a todo el mundo se le puede contar todo (Tobar, E; Pérez, D; Pérez, A & Giraldo, M, 2004, pp. 51).

Consecuentemente el aprendizaje se caracteriza por ser un proceso que requiere total compromiso y disciplina por parte del aprendiz, según el taita Aureliano *“el camino del conocimiento ancestral requiere muchísima disciplina y acogerse al reglamento de la ley de origen, eso implica una serie de restricciones en la vida cotidiana, en cuanto a la alimentación, costumbres y relaciones personales”*.

En la actualidad estas restricciones –tal como las establecían los abuelos– se han transformado bastante, pues si bien muchas se mantienen, como por ejemplo, las concernientes al periodo menstrual, las relaciones sexuales días antes de preparar o tomar yagé y el cuidado con la alimentación; hay otras tantas que se han dejado de lado, tales como las restricciones a la mujer para dar yagé y no ingerir alimentos de los que no se conozca su procedencia y preparación.

Una de las más importantes que ha entrado en desuso es la restricción que tenían antiguamente los blancos para aprender sobre yagé, de ahí la categoría de *cocama* que manejan los Cofán, con la que se reconocen a personas no pertenecientes a la selva que no pueden aprender del yagé (Flórez, 2013).

Sin embargo, esta es una concepción que se ha cuestionado desde hace tiempo y de acuerdo con lo que afirma Mama Concha: *“(...) la Pachamama no es la misma que hace algunos años, hoy en día la tierra se encuentra muy contaminada y por eso mismo ya no se establecen las mismas reglas en torno al yagé que había hace unos años”*, asimismo, puede decirse que como consecuencia de estas transformaciones los conocimientos y prácticas acerca de plantas también han cambiado.

Como resultado de estos cambios, además de las condiciones socioculturales y políticas a las cuales se han enfrentado históricamente estos pueblos, la ‘cultura del yagé’ se ha reconfigurado de manera tal que en la actualidad los ‘blancos’ y su mundo juegan un rol fundamental dentro de esta cultura.

La ‘medicina’ y el mundo de los ‘blancos’

Dado que el contexto socio-histórico, político, económico y cultural ha influido seriamente sobre las concepciones y prácticas de estas comunidades en torno a plantas como el yagé, se plantean dos caminos: i) el yagé como elemental y fuente primordial del conocimiento ancestral dentro de las comunidades indígenas ha entrado en desuso, y ii) simultáneamente su uso se ha venido revitalizando como medicina y alternativa ante los males espirituales y energéticos del mundo de ‘los blancos’.

En otros términos, lo que se quiere señalar con esto es que el yagé se está trabajando cada vez menos dentro de las comunidades como elemento cohesionador con base en la transmisión de la ancestralidad a las nuevas generaciones, sino que ahora se trabaja más que todo con ‘blancos’ tanto con aquellos que participan en las ‘tomas’ como pacientes y también con *yageceros* que tienen interés en aprender de la planta, más allá de un proceso de sanación.

Al respecto es necesario considerar varios aspectos, el primero es que el Estado a través de instituciones como la escuela está reproduciendo lógicas determinadas por lo que Quijano (2006) comprende como *colonialidad del poder y colonialidad del ser*, en las cuales hay una construcción subalternizada y de carácter racial de la otredad en la cual (en este caso, los indios) son posicionados como inferiores social, cultural e incluso biológicamente ante una cultura hegemónica y dominante, es decir, el hombre blanco moderno (Walsh, 2008).

Esto último está vinculado con el hecho de que las nuevas generaciones se interesan cada vez menos por auto-reconocerse como indígenas y por aprender sobre sus tradiciones, tal como lo manifiesta el taita Jairo, “*en las comunidades no es muy común que los jóvenes tomen y mucho menos que repartan yagé, pues a muchos les enseñan desde la escuela a que les de vergüenza decir que son indígenas*”. En este sentido es necesario cuestionar el rol que está cumpliendo la escuela y la educación como un mecanismo más de aculturación dentro de estas comunidades.

Particularmente en el caso del resguardo Kamëntsá Biyá de la vereda Villanueva en Mocoa no es frecuente tomar yagé como comunidad, por lo que no hay un taita que congrege a toda la colectividad. En las ocasiones en que se toma se hace de forma más individual, pues cada quien toma con un taita de confianza, que bien puede pertenecer o no a la comunidad. Sin embargo, en el caso de la familia de Mama Concha y el taita Jairo se da un caso particular, pues el yagé es un elemento cohesionador dentro de su familia, en tanto padre, madre e hijos son *yageceros* y en muchas ocasiones trabajan juntos repartiendo yagé en el territorio y además viajan a las ciudades a dar ‘remedio’.

En este sentido, resulta fundamental revisar contextos como los resguardos, de manera que sea posible explorar en qué medida el yagé se implementa como un mecanismo de transmisión del conocimiento ancestral dentro de las comunidades o si se usa como medicina para los ‘blancos’. Esto con el fin de reconocer la pertinencia y utilidad de un mecanismo jurídico de protección que sea un insumo para fortalecer los procesos de revitalización cultural en estas comunidades, como lo abordaremos en el capítulo final de la presente tesis.

De forma paralela, mientras los jóvenes indígenas se interesan cada vez menos en aprender sobre los saberes ancestrales de sus comunidades, ahora son los ‘blancos’ los que se interesan más por aprender estos saberes. En consecuencia, en la actualidad buena parte del trabajo de taitas Ingas, Kamëntsá y Cofanes también— se concentra en trabajar con blancos, tanto con personas que van al territorio a aprender, como con grupos que organizan en las ciudades donde se hacen ‘tomas’ aproximadamente una vez al mes.

Con el propósito de problematizar los dos caminos propuestos, vale la pena retomar el tema de ser *yagecero* ‘indio’ o ‘blanco’, pues si bien es claro que a partir de esta categoría se entienden concepciones, prácticas y actitudes comunes, hay ciertas diferencias que es preciso señalar. La mayoría de taitas con los que se tuvo la oportunidad de conversar mencionaron la importancia de trabajar con los ‘blancos’, ya que consideran que aprenden relativamente fácil —desde que tengan la plena disposición—. No obstante, todos coincidieron al afirmar lo que el taita Gaspar

Chindoy postuló como: *‘los blancos aprenden mejor que los indios, pero sólo pueden acceder a un nivel de conocimiento, mientras los indios tienen la capacidad de aprender mucho más’*.

Para ponerlo en términos más claros, el taita Aureliano comentó que: *‘por sangre, los blancos sólo pueden alcanzar un nivel de conocimiento, pero no pueden alcanzar el conocimiento ancestral (...) sí, pueden aprender a curar y aprender sobre plantas, pero no alcanzan a llegar al conocimiento de los ancestros’*. En consecuencia, de acuerdo con estos taitas podría decirse que en un escenario en el que los saberes ancestrales no se transmitan a las nuevas generaciones dentro de las comunidades indígenas, éstos estarían en peligro de desaparecer, ya que – según esto— los ‘blancos’ no pueden tomar este lugar en la transmisión de los saberes y conocimientos ancestrales. De ahí es pertinente cuestionarse el rol que está cumpliendo el yagé y las prácticas en torno a este dentro de las comunidades en la actualidad.

Un caso en el que se hace evidente esta concepción es en el manejo del yagé silvestre, que no es muy común y sólo se encuentra en el medio y bajo Putumayo, razón por la cual requiere un manejo especial. Dada su vinculación con el territorio selvático no se toma fuera de éste, es decir, no se lleva a las ciudades y tampoco se le da a los ‘blancos’, ya que transmite específicamente el conocimiento ancestral, por lo que es de uso exclusivo de personas con ‘sangre india’.

Estas transformaciones en las concepciones y prácticas sobre el yagé pueden comprenderse como resultado de procesos sociales, culturales y políticos que han ido en detrimento de las formas de vida de estas comunidades indígenas, por ejemplo, mediante el impulso de políticas de desarrollo y modelos económicos – como los descritos al inicio de este capítulo— que afectan gravemente los territorios en términos ecológicos y ambientales. Ante este escenario de degradación ambiental y afectaciones sociopolíticas, Mama Concha considera que estrategias como reconfigurar las relaciones con los ‘blancos’ y salir a las ciudades a dar ‘remedio’ han sido mecanismos para reivindicarse como pueblos indígenas ante el mundo de los ‘blancos’.

En general, las ceremonias en la ciudad se hacen en zonas rurales aledañas a estas, por ejemplo, en el caso de Bogotá se hacen tomas en La Calera, La Mesa, Briceño, Choachí y el área rural de Suba, entre otras. Aunque también hay casos en los que se da 'remedio' dentro de la ciudad en salones y espacios cerrados que puedan adecuarse a las necesidades del evento, sin embargo, parece ser que este caso es menos común. También se hacen 'tomas' en otras ciudades y municipios como Cali, Medellín, Pasto, Pereira, Bucaramanga, Cúcuta, Buga, Duitama y Sogamoso principalmente. En cada ciudad los taitas tienen 'seguidores' o aprendices que se encargan de invitar a un grupo de pacientes (aproximadamente 30 en promedio) y de conseguir el lugar para hacer la ceremonia, además de ayudar con las limpiezas y el cuidado de los participantes durante la 'toma'.

Al iniciar el proceso los taitas recomiendan a los pacientes tomar 'remedio' como mínimo tres veces, después de las cuales tienen la libertad de elegir si siguen tomando yagé. A su vez los taitas son reiterativos al afirmar que un proceso de sanación no implica sólo tomar 'remedio', sino que se requiere hacer profundas transformaciones en la vida cotidiana, en los hábitos, la percepción sobre sí mismo y la manera de relacionarse con los demás. Por lo que es un proceso complejo que implica sacrificios y retos, que si se logran superar, el 'remedio' le muestra al paciente porqué está enfermo y le abre el camino a la sanación:

Los yagés lo llevan a mostrarle todas las emociones, todos los sentimientos de los humanos. El yagé mismo tiene sentimientos, las plantas todas tienen sentimientos. Entonces esos caminos son de sangre, son los caminos de los sentimientos, caminos de crueldad, en donde uno sufre mucho en el viaje de las pintas. (...) El yagé sólo les muestra su vida, su camino y a cada quien se lo muestra de maneras distintas, cada quien lo entiende como vive su vida. Por eso nosotros le damos yagé a cualquier persona, negro, blanco o indio, o protestante, o católico, o sin religión. El yagé sólo les muestra lo que les pasa, les abre el camino, la gente sabe que el indio les puede mostrar eso (Pinzón & Garay, 1989, pp. 129).

En el caso de los aprendices el proceso es mucho más intensivo y requiere mayor compromiso, pues según el taita Ruber Garreta un aprendizaje serio y a profundidad toma como mínimo aproximadamente siete años. Este proceso no implica sólo

aprender a manejar el yagé, sino que pasa por transformaciones radicales en todo ámbito que contribuyen a la formación de la persona como orientadora y conocedora de otras plantas medicinales. Además durante su formación el aprendiz es probado constantemente para medir su capacidad y potencia como ser orientador, por lo que van avanzando en su proceso según escalas:

La gente no aprende ligero porque esto tiene unos reglamentos que debe cumplir, si uno es cumplido en eso, obviamente se va rápido. Es como cuando faltas un semestre, debes comenzar de nuevo a hacer el mismo semestre otra vez. Asimismo, es con esta medicina, si uno es juicioso, no se desbanda para nada, eso está en la alimentación, luego eso es mucha cosa la que tiene que ver. Cuando a usted le dicen: ‘bueno usted no puede tener novia, tiene que estar solo por tanto tiempo y si ese tiempo que le dicen que tiene que estar solo y por allá se le presentó alguien y usted se metió con esa persona, la embarró. Porque lo que pasa es que cuando lleva ya por ahí tres años, usted comienza a subir una escala, como decir una escalera, es por escalas y cada vez que tomas, cada mes se le presenta esa escala y ya está en el segundo, en el tercero, en el cuarto y sigue así⁹².

En este punto surge una problemática particular y es que hay muchas personas – independientemente de que sean indios o blancos— que reparten yagé sin haber pasado por este proceso de formación, lo que implica serias dificultades pues, en general, los taitas consideran que para dar ‘medicina’ se requiere mucha experiencia y un profundo conocimiento sobre la naturaleza y las plantas medicinales. Esto con el fin de tener la capacidad de sobrellevar las situaciones que se les presenten en las ‘tomas’, de manera tal que el repartir yagé implica asumir una seria responsabilidad personal y con los pacientes. Al respecto los taitas Ruber y Gregorio comentan que:

(...) y eso en su momento, eso después por ahí a los ocho años, antes que. Es lo que le sorprende a uno hoy en día, a cual más que toma por ahí yagé un año dos años y ya quieren saber todo, porque lo ven como una forma de vivir. De coger un galón y creen que es fácil irse a darle yagé a la gente. Para mí eso es una

⁹² Relato del taita Ruber Garreta

irresponsabilidad, así de sencillo. (...) Uno llega y le pregunta, dígame que tiene esta persona, qué le está pasando, y va y no sabe nada. Dígame con lo que ella está, qué medicina será que se le puede dar, o cuáles son las plantas... No sabe nada de eso, entonces nosotros por eso hicimos la escuela que tiene que ser. Es despacio.

Estos casos no se dan necesariamente con personas no-indígenas, pues se conocen casos de indios que reparten 'medicina' sin contar con la preparación requerida y asimismo hay personas 'blancas' que reparten yagé de forma responsable luego de hacer todo el proceso de formación con taitas y sabedores.

De manera que pueden retomarse las categorías de *pensar como blanco/pensar como indio* y de acuerdo con los comentarios del taita Ruber es posible reconocer dos tipos de uso que se le da al yagé en la actualidad. En el primer caso, se privilegia un uso comercial y mercantil, generalmente desvinculado del territorio y de las comunidades donde se produce, lo que taita Gregorio ejemplifica de la siguiente forma:

Entonces uno mira, una cosa es un repartidor de remedio y digo yo, eso es una cosa y también es respetable, allá ellos, allá cada uno que responda. Pero de ahí a portar una medicina ya, un servicio también de verdad a la gente no solamente con yagé, sino también otras cosas también [es distinto]. [Así que andan con un galón de yagé] muchas veces ni lo preparan, sino que lo compran. No saben ni de dónde viene, ni la procedencia ni nada, eso es algo para mí, muy abusivo, de mucha irresponsabilidad. Entonces eso es una de las cosas que hoy en día uno mira que está pasando y eso es delicado y pues si surgiera algo de verdad donde, o sea, una reglamentación donde verdaderamente haya un orden para eso, que bueno, porque a todo eso se le pone, como dicen coto.

Por otra parte, el *pensar como indio* puede asociarse a un uso cultural del yagé, que si bien no implica necesariamente un trabajo dentro de las comunidades para incentivar el uso de esta planta como base de la transmisión del conocimiento ancestral, sí implica un uso respetuoso y culturalmente situado de la 'medicina' con la cual se busca reivindicar a los taitas y las mamás como sabedores y médicos

tradicionales con la capacidad de ayudar a resolver cuestiones espirituales y energéticas de quienes sientan que lo necesitan.

Por último, se debe resaltar la manera en que algunos taitas —como Gregorio— comprenden el uso meramente instrumental y mercantil del yagé:

Pero entonces, una cosa es ahí, en esas formas mercantilistas, comerciales y otra cosa es cuando ya el yagé está con todo, más allá de lo físico. Eso es un servicio que lo pone físico o lineal, nada más de ahí, la materia nada más, para calmar un dolor, pero ya como para sanar y ser algo trascendental en lo que concierne lo que es la medicina eso no lo alcanzarán nunca, porque eso ya es otra cosa. [...] Entonces dentro de esas formas, eso no es más que lineal para mí, eso no tiene ninguna ayuda para la humanidad. Porque la verdadera ayuda es lo que el yagé ya muestra, enseña dentro de sí mismo, y para eso tiene que moverse el punto de encaje para mirar y sentir y ser y valorar y de verdad que una persona tomando medicina se le vea un progreso, eso es lo que está dentro de la coherencia, dentro de lo que la persona piensa conscientemente y habla conscientemente y físicamente actúa.

Protección al conocimiento ancestral: retos y dificultades

Establecer un mecanismo jurídico de protección al saber ancestral requiere considerar varios aspectos metodológicos que no son tomados en cuenta por el Derecho de Propiedad Intelectual DPI, o por la teoría jurídica en general. En primer lugar, es pertinente desarrollar un trabajo *in situ* es decir, aterrizado en los resguardos de cada comunidad con el fin de conocer y comprender *el adentro de las comunidades*, indagando sobre el rol que tiene el yagé como elemento de cohesión social y mecanismo de transmisión de los saberes ancestrales a las nuevas generaciones.

En este sentido, es muy importante analizar la relación entre el yagé —tanto en términos biológicos como culturales— y el territorio, pues ante un escenario como el actual, en el que cada vez se hacen más frecuentes y comunes las ‘tomas’ fuera del territorio, es necesario considerar cómo éste se ha configurado —más que todo—

como un espacio de producción, es decir, dónde se cultiva y prepara la planta, y ya no como un espacio donde se consume. Incluso es posible indagar sobre el hecho de que las ‘tomas’ en el territorio se dan dentro de lógicas de etnoturismo (que proyectan una imagen exotizante y folclórica de los indios) igualmente desvinculadas del tejido social y comunitario de estos pueblos.

A su vez ante un escenario de creciente implementación de proyectos de desarrollo basados en economías extractivas como la minería, la explotación de hidrocarburos e inclusive la agroindustria, puede decirse que la protección del conocimiento ancestral podría implicar una protección del territorio, considerándolo como un espacio donde se producen, cultivan y preparan plantas medicinales y sagradas; que además son el resultado de una herencia cultural ancestral, que es fundamental dentro de la forma en que muchos pueblos indígenas se reivindican ante el mundo de los ‘blancos’ en la actualidad.

Lo anterior implica considerar que las plantas medicinales y sagradas en general – no sólo el yagé— están estrechamente vinculadas a un territorio y a la población de donde se produce, en consecuencia, pensar en un mecanismo jurídico de protección al conocimiento ancestral, debería implicar igualmente una protección sobre las plantas, el territorio y el contexto sociocultural en el que se produce. De allí que el planteamiento de este mecanismo responda a las necesidades y conflictos territoriales a los cuales se enfrentan estas comunidades en la actualidad.

Por otra parte, varios taitas consideran que dentro de este ejercicio es necesario conocer y comprender la ‘cultura del yagé’, lo que implica trabajar de la mano con los taitas, abuelos y sabedores, pues *‘en ellos yace el conocimiento de acuerdo a la ley de origen’*. Aunque paralelamente surgen varias dificultades, pues es difícil tener contacto con los *propios sabedores*, bien sea porque no hablan castellano, porque desconfían mucho de los ‘blancos’ o porque simplemente no tienen interés en hacerlo.

Respecto a este último aspecto, vale la pena referenciar el desinterés de algunos abuelos por trabajar el tema parte de las implicaciones que ha tenido la

implementación del sistema de gobierno de cabildo⁹³, pues esto relegó y quitó poder político a las autoridades tradicionales que tienen dominio y el conocimiento sobre la medicina y plantas ancestrales. En consecuencia, dado que las autoridades políticas instauradas en los cabildos generalmente desconocen el tema, las cuestiones en torno al uso y protección del conocimiento ancestral no son una preocupación para estas autoridades. De tal manera que en este contexto sería importante repensar la articulación entre saberes ancestrales y política dentro de las comunidades.

Por otra parte, el establecer un mecanismo jurídico de protección al conocimiento ancestral implica además fortalecer redes entre taitas y sabedores, lo que a todas luces representa un reto, considerando que entre ellos existen conflictos, rencillas y envidias que dificultan la organización social.

Hasta el momento ha sido posible reconocer que en torno al conocimiento y manejo del yagé por parte de taitas opera una relación saber/poder particular, pues dentro de esta lógica *el que sabe más tiene más poder*, razón por la cual históricamente ha habido conflictos entre taitas por visibilizar quien sabe más y por ende es el más poderoso. Si bien actualmente estas disputas no son tan comunes ni tan fuertes como hace algunos años, existen muchos conflictos entre taitas no sólo sobre esta relación saber/poder, sino también porque cada uno maneja las plantas y la medicina de acuerdo a las tradiciones bajo las cuales se formó, así que lo que para un taita puede ser un uso adecuado de la ‘medicina’ para otro no lo es, generalmente estas rencillas surgen de considerar que quienes son más fieles a *ley de origen* son los que tienen el ‘verdadero’ conocimiento ancestral, lo que en cierta forma desvirtúa el trabajo de los demás.

Este hecho fue evidente en una historia que compartió Mama Concha respecto al proceso de organización de la UMIYAC, pues dado que ella es *mama yagecera* y además es Kamëntsá, en varias ocasiones otros taitas trataron de desvirtuar su

⁹³ Los cabildos son una figura de gobierno colonial implementada por los capuchinos, está centralizada en un gobernador y seis alguaciles que le acompañan. Lo problemático de esta figura es que la autoridad política se desligó totalmente de las autoridades tradicionales.

trabajo al considerar que por ser mujer no debía dar yagé y adicionalmente por ser Kamëntsá consideraban que no sabía de la ‘medicina’, porque los propios sabedores son de los pueblos Cofán y Siona. De manera que entre taitas es muy evidente una relación saber/poder a partir de la cual se establecen jerarquías que dificultan las iniciativas de organización social.

Particularmente este es un tema clave que requiere abordarse desde varias perspectivas, razón por la cual es importante destacar la postura de Germán Zuluaga, el médico que encabezó el proceso de organización en la UMIYAC, además de la de otros taitas y sabedores que participaron activamente en este proceso, lo que tendría como fin reconocer las dificultades que se presentaron en su momento y reconocer cómo se encuentra este proceso en la actualidad.

En suma, el planteamiento de un mecanismo jurídico de protección necesariamente implica que los pueblos involucrados se pongan de acuerdo entre sí, siendo éste uno de los principales retos, pues varios taitas coincidieron en afirmar que es muy difícil que las comunidades lleguen a ponerse de acuerdo, porque cada taita y comunidad percibe el remedio de manera distinta, además de las jerarquías que se han establecido entre éstas. Al respecto el taita Gregorio menciona lo siguiente:

Mira en lo que yo percibo, para que de verdad haya una reglamentación, de valor y que tenga respeto, tiene que haber un consenso eso quiere decir, en cierta forma una unidad de los pueblos ancestrales. Representación de ellos por cada cultura, los ancianos, los abuelos, tiene que haber una reglamentación y si se llega a tratar de yagé y de plantas que son del Amazonas tiene que ser de abuelos de allá.

Por otra parte, y considerando que sería pertinente plantear un mecanismo jurídico de protección que responda a las necesidades y conflictos a los que se enfrentan estas comunidades hoy en día y de acuerdo con lo visto en otros casos, vale la pena considerar que antes de proponer un mecanismo de orden punitivo, es preciso pensarlo desde una lógica que parta por el reconocimiento y fortalecimiento cultural y territorial del conocimiento ancestral. En consideración con los términos formales que podría tener este mecanismo, el taita Ruber afirma que:

(...) Pero nosotros para que nos reglamenten, eso no es cierto. Que nos den permiso, tampoco es cierto, que tengamos que tener una tarjeta profesional, tampoco es cierto. Solamente Dios nos da eso y los hechos. [...] No es un papel escrito, no es eso. Hay otros reglamentos mucho más bonitos que tenemos que aprender y por eso es duro uno depende que lo rijan otras personas que no tienen, que no conocen. Por eso se tiene que hacer, yo pensaba, hablar mucho sobre eso y tener la oportunidad de tener los abuelos, los ancianos, los que de verdad saben de esto y que andan bien organizados ¿sí? Tener algo de verdad que no perjudique con esa reglamentación que se va a hacer. Si porque esto es universal, es infinito y desde el infinito quien manda, hay un ser mayor que cualquier letra, cualquier ley. Entonces por eso es que no se puede hacer.

Por su parte, el taita Gregorio menciona lo siguiente:

(...) Que toda intención que se quiera hacer para organizar y mejorar y todo ello que esté limpio de toda intención de querer abatir a alguien que porque ande con un galón de yagé, que porque lo venda en la décima, no se trata de querer abatir eso, sino de que exista ese amor profundo por el cual esa intención tenga esa finalidad limpia de todo eso, eso quería decir.

Adicionalmente es necesario indagar y profundizar sobre el rol que han tenido varias instituciones dentro de la protección de los saberes ancestrales, tales como la Fundación Zio’Ai, resultado del proceso organizativo entre Cofanes y Sionas, encabezado por los taitas Querubín Queta y Pacho Piaguaje. Esta fundación surgió con el objetivo de rescatar, preservar y proteger las culturas indígenas, particularmente el conocimiento, la medicina tradicional y los territorios ancestrales⁹⁴.

Igualmente es necesario analizar el rol que ha tenido Corpoamazonía como entidad de regulación ambiental en la Amazonía, pues la postura *conservacionista* de este tipo de instituciones también ha generado conflictos acerca de las prácticas culturales de las comunidades indígenas, por lo tanto es un aspecto que vale la pena profundizar.

⁹⁴ Para profundizar consultar: <http://fundacionzioai.org/sobre-nosotros>

Actualmente la Organización Zonal Indígena del Putumayo (OZIP) está adelantando un proyecto de escuela de conocimientos ancestrales que tendría sede en el Centro de Experimentación Amazónico en Mocoa. El objetivo es fortalecer la formación de las nuevas generaciones sobre el conocimiento ancestral, para lo cual sería necesaria la participación de taitas y sabedores como maestros que dirijan las prácticas que se impartan desde esta escuela.

Por último, se evidencia por lo planteado la pertinencia de la figura jurídica de Patrimonio Cultural Inmaterial, pues a partir de ésta se han establecido una serie de políticas de salvaguarda sobre manifestaciones culturales que incluyen dimensiones como: el carácter colectivo, el ser tradiciones vivas en constante transformación, su valor simbólico y social, su integralidad con el patrimonio cultural y material y finalmente, que tienen normas consuetudinarias que regulan su acceso y transmisión (Política de Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial, s.f.)

Dentro de los campos incluidos en el Patrimonio Cultural Inmaterial se incluyen: i) las lenguas entendidas como vehículo del patrimonio cultural inmaterial y la tradición oral, ii) la organización social, iii) **el conocimiento tradicional sobre la naturaleza y el universo**, iv) **la medicina tradicional**, v) manifestaciones asociadas a procesos productivos y técnicas artesanales tradicionales, vi) artes populares, vii) actos festivos, lúdicos y religiosos de carácter colectivo, viii) juegos y deportes tradicionales, ix) manifestaciones asociadas a los eventos de la vida cotidiana y x) manifestaciones asociadas a los paisajes y espacios de alto valor cultural (Política de Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial, sf, pp. 271-274).

Además desde esta figura se postulan críticas y debates ante las figuras de protección centradas en los Derechos de Propiedad Intelectual (DPI), que resultan ser insuficientes para proteger manifestaciones y tradiciones de carácter colectivo y ancestral. Sin embargo, dado que el Patrimonio Cultural Inmaterial está establecido dentro de la Constitución Política de 1991, es necesario indagar la pertinencia y las implicaciones de este tipo de políticas de carácter multicultural en la guarda de estos saberes ancestrales.

Un reciente instrumento que sirve al propósito de la protección de los derechos colectivos de los pueblos indígenas fue aprobado en el marco del 46 Período Ordinario de Sesiones de la Asamblea General de la Organización de Estados Americanos (OEA), el 15 de junio de 2016, después de 17 años de negociaciones se logró la expedición de la Declaración americana de los derechos de los pueblos indígenas.

La Declaración es una evidente contribución al desarrollo de estándares internacionales adoptados con miras a proteger y garantizar los derechos de los pueblos indígenas, y debe leerse en conjunto con otros instrumentos internacionales tales como la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de Pueblos Indígenas, el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, la Convención Americana sobre Derechos Humanos, la Declaración Americana sobre los Derechos y Deberes del Hombre, y los tratados especializados del sistema interamericano y universal de derechos humanos.

El texto de forma acertada reconoce el derecho fundamental de los pueblos indígenas a la libre determinación, a sus territorios ancestrales, a la consulta y a un consentimiento previo, libre e informado. A su vez, destaca su derecho a vivir libres de genocidio y otras formas de asimilación, discriminación racial, racismo, intolerancia y violencia. El texto, que se basa en el reconocimiento del derecho a la auto-identificación, fomenta el respeto, el desarrollo y el fortalecimiento de las culturas, tradiciones, formas de vida e idiomas indígenas; resaltando su derecho a impartir o tener acceso a educación en sus propios idiomas y cultura, tal como el derecho de promover, desarrollar y acceder en pie de igualdad a todos los sistemas y medios de comunicación. Además, la Declaración protege el derecho de pueblos indígenas a la salud y a un medio ambiente sano; y el derecho a la igualdad de género de las mujeres indígenas, entre otras garantías fundamentales.

Colombia es el único país en Latinoamérica en mantener sus objeciones a la Declaración en materia de Consulta previa, territorios, desmilitarización entre otros aspectos, sin embargo esta declaración tiene un gran potencial para construir una nueva relación entre el Estado y los pueblos y contribuye con algunos elementos

para consolidar una perspectiva de protección de la cultura que permita avanzar más allá del limitado DPI.

Bibliografía

- Arocha, J & Friedemann, N. (1982). *Herederos del jaguar y la anaconda*. Carlos Valencia Editores.
- Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH). (2015). *Petróleo, coca, despojo territorial y organización social en el Putumayo*. Bogotá, Colombia.
- Correa, L. (1992). *La magia y el chamanismo en los Siona*. Informe de campo. Departamento de Antropología. Facultad de Ciencias Humanas. Universidad Nacional de Colombia.
- Flórez, I. (2013). *Pintando la sangre y el cuerpo con los colores del yagé: aprendizajes mestizos en Bogotá*. Revista Maguaré N° 27, N° 2 (Julio-Diciembre). Pp. 91-125.
- Giraldo Tafur, Clara. (2000). “*Medicina tradicional de la mujer Inga*”. Revista Academia Colombiana de las Ciencias, N° 24.
- Instituto Lingüístico de Verano. (1990). *La cosmología y la percepción histórica de los Cofanes de acuerdo a sus leyendas*. Cuadernos Etnolingüísticos N° 10. Quito, Ecuador.
- Ramírez, M. C & Urrea, F. (1989). *Dinámica etnohistórica sociodemográfica y presencia contemporánea del curanderismo Ingano-Kamsa en las ciudades colombianas*. En: Curanderismo, 1era parte, Memorias del V Congreso Nacional de Antropología. ICFES. Bogotá, Colombia
- Rodríguez-Echeverry, J. (2010). *Uso y manejo tradicional de plantas medicinales y mágicas en el Valle de Sibundoy, Alto Putumayo, y su relación con los procesos locales de construcción ambiental*. Revista Academia Colombiana de las Ciencias. N° 34. Pp. 309-326.

- Sánchez, L. (2007). *Impacto urbano del desplazamiento forzado en Mocoa-Putumayo*. Centro de Investigación en Educación Popular (CINEP).
- Studebaker, S. (1979). *Toward an understanding of kofan shamanism*. Ithaca N.Y Cornell University.
- Pinzón, Carlos y Garay, Gloria. (1989). *El jardín de la ciencia en el Valle de Sibundoy*. En: Curanderismo, 1era parte, Memorias del V Congreso Nacional de Antropología. ICFES. Bogotá, Colombia
- Plan Nacional de Desarrollo (2010-2014).
- Plan de Salvaguarda Kamëntsá. (2014).
- Política de Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial. (s.f). Disponible en: http://www.pueblospatrimoniodecolombia.travel/aym_image/files/03_politica_salvaguardia_patrimonio_cultural_inmaterial%5B1%5D.pdf
- Reichel-Dolmatoff, G. (1978). *El chamán y el jaguar*. Siglo Veintiuno Editores. Ciudad de México
- Tobar, E; Pérez, D; Pérez, A & Giraldo, M. (2004). *Pueblo Cofán. Los navegantes del río Putumayo*. Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt. Bogotá, Colombia.
- Walsh, Catherine. (2008). *"Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad"*. Revista Tabula Rasa. N°9. Julio-Diciembre 2008. Bogotá, Colombia. Pp. 131-152.

Capítulo IV - Saber de todos, conocimiento sin valor comercial

Otra protección del saber tradicional

El Convenio sobre Diversidad Biológica (CDB) propuesto en 1993 y ratificado por Colombia a través de la Ley 165 de 1994, es el mecanismo más importante a nivel mundial sobre protección del saber tradicional asociado con la biodiversidad. El convenio como fue dicho en el primer capítulo propone que deben hacerse adecuaciones al derecho de propiedad intelectual (DPI) para reconocer los potenciales aportes del saber tradicional al desarrollo de la biología, la agricultura y la medicina, entre otras áreas; sin desconocer la importancia sociocultural del saber tradicional dentro de los contextos sociales en que se genera.

En contraste con esta perspectiva jurídica, se asume una línea crítica acerca del real alcance del régimen jurídico del derecho de propiedad intelectual como mecanismo de protección al saber ancestral y tradicional. En consecuencia, se propone una perspectiva en clave intercultural-decolonial que permita reconsiderar la validez y legitimidad de otros saberes, de acuerdo con las demandas y necesidades de los pueblos indígenas.

En relación con la importancia de los aportes del saber tradicional a la ciencia moderna, el campo de la medicina se considera un ámbito clave de disputa, como se señaló capítulos atrás según De la Cruz (2010) la cuenca amazónica posee entre el 30 y el 50% de la diversidad sobre conocimientos de medicina tradicional, considerada fundamental para el desarrollo de la ciencia moderna.

No obstante, la medicina no es el único campo de disputa, pues el derecho de propiedad intelectual, el derecho ambiental y el derecho de los pueblos indígenas sin duda están encontrando diferentes bifurcaciones, otros senderos de comprensión que el derecho y su teoría jurídica no alcanzan a cobijar. A partir de esta premisa y con base en los postulados antes mencionados, se deduce que el derecho de propiedad intelectual (DPI) no es un mecanismo adecuado para

reconocer y proteger este tipo de saberes, de las comunidades indígenas asociado a elementales como por ejemplo el Yagé.

Precisamente este aspecto nos obliga a interpelar la construcción jurídica en esta materia, pues los mecanismos jurídicos de protección existentes están enmarcados en esta lógica, que implica una concepción subordinada del saber ancestral ante la ciencia moderna. Ante este escenario, la perspectiva propuesta resulta ser imprescindible como mecanismo para replantear estas concepciones y relaciones subordinadas de los saberes y conocimientos ancestrales.

A continuación se plantean los elementos centrales desde la teoría y la práctica para la protección del saber ancestral que permita un diseño de autoprotección jurídica cultural (AJC), que junto con los desafíos planteados en el capítulo anterior establece una perspectiva más allá de la mercantilización que constituye e instituye al Derecho de Propiedad Intelectual (DPI).

El Derecho de Propiedad Intelectual (DPI) y el derecho propio

El 15 de abril de 1994, en Marrakech, ciento once países firmaron en el marco del *GATT* - Acuerdo General sobre Aranceles Aduaneros y Comercio- el acuerdo que plasmó los resultados de la Ronda de Uruguay de negociaciones comerciales multilaterales. Pero además se incluyó un acuerdo separado sobre el comercio de los derechos de propiedad intelectual que, evaluado a partir de los efectos que tendría, bien podría compararse al Estatuto veneciano de 1474 -primer estatuto sobre patentes- o al Acta de Anne de 1709 -primer estatuto sobre derechos de autor. Y es que con el establecimiento del *ADPIC*- **Acuerdo sobre los Aspectos de los Derechos de Propiedad Intelectual relacionados con el Comercio**- las definiciones, caracterizaciones y limitaciones allí acordadas comenzaron a extenderse a las distintas legislaciones nacionales de manera tan veloz como rigurosa. Tal como afirma Peter Drahos, “la historia de la propiedad intelectual es una historia de coerción, pero es una historia económica antes que militar” y, en efecto, el *ADPIC* fue una de las máximas expresiones de ello.

Su institución fue producto de una estrategia cuidadosamente planeada por los principales interesados en reglamentar estándares de protección de la propiedad intelectual a nivel global: Estados Unidos, junto a las grandes corporaciones multinacionales como *IBM*, *Pzifer* o *Microsoft*, se propusieron establecer un nuevo régimen de propiedad intelectual que les permitiera consolidar su poderío económico. Como consecuencia, actualmente existen estándares de protección de la propiedad intelectual, vinculados a cada vez más eficientes mecanismos de ejecución, que rigen hegemonícamente a nivel global.

Como sucede en el mercado farmacéutico en el que los grandes laboratorios se apropian del conocimiento milenario de pueblos o comunidades indígenas olvidados por la civilización, siglos enteros de innovación colectiva de agricultores, comunidades étnicas y campesinos están siendo secuestrados porque las grandes compañías reclaman derechos de propiedad. (Zerda, 2003)

Esta y otras tácticas empresariales, amparadas explícita o implícitamente por la política en propiedad intelectual que se ha impuesto a nivel global, tienen profundos efectos sociales en detrimento de las poblaciones, tanto en términos de distribución de la riqueza como de la continuidad de organizaciones productivas y modos de vida tradicionales. Cosas que se creían ser *uncommodifiable* (que no se pueden convertir en artículos de mercancía), aquello que esencialmente era común o quedaba fuera del mercado, se están privatizando conforme a un nuevo régimen de propiedad. Sin embargo, esta vez “la propiedad en cuestión es intangible, manifestándose en bases de datos, métodos de negocios y secuencias genéticas”. (Boyle, J, 2009)

En esta misma línea la concepción de naturaleza y su relación con el conocimiento y su protección, (Vandana Shiva, 2001) critica la globalización empresarial y la lógica de la “*sociedad de la propiedad*” que considera que la naturaleza debe poseerse y restringe el acceso al conocimiento, la cultura y la biodiversidad a la vez que niega el valor y reconocimiento como sujetos de derecho a otras formas de vida –además de la humana-.

Por su parte, De Sousa Santos (2010), cuestiona la vigencia del contrato social, metáfora que sustenta la racionalidad moderna y superioridad de la civilización occidental que da lugar a una alteridad con todo lo que no se identifica con dicha racionalidad, de forma que si la naturaleza es lo irracional y lo salvaje, se le ve como inferioridad y recurso. En cambio, propone una *globalización alternativa*, construida desde abajo, con los “otros” que han sido históricamente excluidos, bajo una racionalidad diferente, cosmopolita, que considera que todo saber es incompleto y toda ignorancia es relativa.

Encuadrando lo anterior en la historia de la colonización de nuestra América, Marcelo Prieto Méndez (2013) plantea que la colonización del continente trajo consigo una visión de la naturaleza como algo hostil a dominar, lo que se contrapuso con la cosmogonía de los pueblos locales. En pocas palabras puede decirse que ésta es de carácter biocéntrico, ya que le otorga un especial rol a la naturaleza, como base del conocimiento y la vida social, además dentro de estas cosmogonías se plantea que el ser humano hace parte de la naturaleza. Este es uno de los principales elementos del derecho propio.

Como referencia de esta concepción biocéntrica, (Esterman, 1998) describe la ética andina como un sistema relacional con el cosmos, dentro de la Pacha mama, de forma que el sujeto en tanto es parte de ésta, es una parte importante, pero no su medio de referencia, como lo ha considerado el pensamiento occidental, de carácter antropocéntrico.

A su vez, Patricio Guerrero (2007), plantea que en esta concepción moderna y antropocéntrica de naturaleza existe una matriz colonial de poder, entendida como supermecanismo de control y dominio de los seres humanos, la naturaleza y la vida, que tiene su continuidad en el eje económico (capitalista), político (democracia liberal y estado republicano), religioso (cristianismo) y epistémico (pensamiento racional científico y tecnológico) que como geopolítica del conocimiento ha impuesto una única forma de saber válida.

Por tanto, plantea rescatar los saberes que han permanecido en la subalternidad, de forma que se construya un pensamiento crítico decolonial. Precisamente este ejercicio crítico surge como una necesidad, pues de acuerdo con Catherine Walsh (2008) el colonialismo destruye las formas de vida alternativas a través de una instalación sobre el cuerpo y disciplina del conocimiento que excluye la identidad y la memoria colectiva.

La perspectiva más clara de descolonización del conocimiento es la planteada en la Constitución de Ecuador de 2008, pues allí las concepciones de naturaleza varían de acuerdo a la diversidad cultural que cobija la Carta Magna. Por un lado, para las culturas amazónicas el individuo es un componente de la naturaleza, que depende de ésta y no puede oponérsele, consecuentemente, debe adaptarse y conservar un equilibrio natural y energético.

Por otra parte, en la concepción de las sociedades andinas, la naturaleza se ve como la Pacha mama, un ser superior e integral que mantiene toda la vida humana y no-humana, que pertenece a un orden predeterminado. Finalmente, para los pueblos del litoral pacífico, la existencia de un conjunto de saberes ancestrales establece entre dicho pueblo y la naturaleza una relación afectiva y efectiva.

No obstante, la diversidad de relaciones entre los pueblos ecuatorianos y la naturaleza tiene vínculos y puntos comunes, ya que los pueblos mencionados tienen una relación respetuosa y recíproca con la naturaleza, que desafía la lógica racional moderna y antropocéntrica en la que opera una escisión naturaleza/hombre, en la que este segundo se pregona como superior.

De esta forma, el reconocimiento del valor del saber ancestral de los pueblos ecuatorianos, de su realidad biocéntrica y de la Pacha mama como sujeto de derechos fue considerado en el proceso constituyente de Montecristi en 2008 y representó la ruptura con el paradigma racional moderno europeo y a la par, surgió como respuesta a la crisis ambiental. En este sentido, la constitución ecuatoriana tiene un marcado componente ecológico a partir de la consagración expresa de los derechos de la naturaleza y su justiciabilidad directa. (Prieto Méndez, 2013)

En igual sentido, al revisar las referencias a la naturaleza y al medio ambiente en algunos textos constitucionales de América Latina, se evidencian avances sobre derechos de tercera generación, colectivos, asociados al respeto y protección del medio ambiente, que sin embargo, no resultan ser tan contundentes como la noción biocéntrica que contiene la Constitución Ecuatoriana.

El cambio de pensamiento que se hace visible en la constitución ecuatoriana también plantea la transversalidad del paradigma ecosocial como un rasgo de las políticas de gestión ambiental previstas en el ordenamiento jurídico y en general como una característica común a los demás derechos contenidos en esta norma de normas. A la par del reconocimiento del valor intrínseco de la naturaleza, su relación con el derecho ambiental y desde allí, en su transversalidad, la Constitución Ecuatoriana establece obligaciones concretas para los particulares y el Estado. (Prieto Méndez, 2013)

En relación con lo anterior, otra transformación que implica este cambio de paradigma, es la identificación de una pluralidad de conocimientos y una pluralidad de actores, así como una transmisión del conocimiento a partir de un diálogo de saberes y el cuestionamiento de un único régimen de verdad. Esto se fijó en el texto constitucional ecuatoriano como el derecho de todos a beneficiarse por igual del conocimiento tanto científico como ancestral, visto como un bien comunal. (Prieto Méndez, 2013)

Esta idea anterior es muy potente en cuanto sitúa la posibilidad de establecer bienes comunes de la humanidad y el derecho a beneficiarse del conocimiento científico como del saber ancestral, vistos como bienes comunales en la esfera estatal. Estos elementos desmitifican el derecho de propiedad intelectual y ponen en tensión la protección de conocimientos que sirven a la humanidad pero que su invención o investigación implican inversión, dinero y riqueza. En igual sentido otros derechos fundamentales entrarían en colisión con este derecho de propiedad intelectual pues primaria el interés general y el bienestar general por encima de los intereses privados y privatistas.

En el camino de reconocer y hacer valer otra perspectiva como la planteada por el constitucionalismo Ecuatoriano, que avanza pero no logra un nivel de concreción de la protección es menester constituir desde el propio derecho de las comunidades tradicionales e indígenas un sistema de autoprotección jurídica cultural (AJC).

A la par con las normas constitucionales del Estado Ecuatoriano que contiene elementos para ser tomados en cuenta en el sistema de autoprotección jurídica cultural, dos disposiciones establecen propiamente la titularidad de los derechos de la naturaleza, comprendida como el espacio donde se reproduce y realiza la vida. Además, las disposiciones mencionadas establecen el contenido del derecho, lo que la norma protege, en principio es un deber de respeto integral, que implica la definición de conceptos que a primera vista se ven indeterminados y cuya concreción queda al juez, así como una legitimación activa para exigir su protección mediante una acción colectiva.

Por lo anterior se debe plantear la existencia de otros principios y otros derechos de la naturaleza asociados al conocimiento ancestral, que no contempla en nuestro caso el sistema jurídico colombiano, y que a partir de inferencias se asocian con la viabilidad de los ciclos vitales, las funciones, estructura y procesos de la Pacha mama.

El desarrollo de los derechos de la naturaleza en la experiencia ecuatoriana, realiza la consagración constitucional de la titularidad de derechos en un sujeto colectivo como la naturaleza, así como la integración de las visiones biocéntricas de los pueblos ecuatorianos y el valor del conocimiento ancestral en relación con la gramática constitucional del sistema jurídico, esto, fue posible a partir de una ruptura con la herencia colonial occidental y los supuestos de la modernidad que privilegiaban la noción de la naturaleza como medio, como recurso necesario para la subsistencia humana.

Sumado a lo anterior la dificultad de comprender por parte del derecho liberal de propiedad intelectual, que en la mayor parte de los pueblos indígenas la propiedad privada no es practicada, ni siquiera conocida en las relaciones sociales ni económicas, lo cual de manera explícita implica una racionalidad que le es ajena al

régimen legal vigente desprenderse del lugar de dominación y coerción que hoy se impone. En estas comunidades en efecto no hay premura comercial ni de comercialización, ni menos protagonismo intelectual. Por su parte el derecho de propiedad intelectual (DPI) protege de manera muy puntual cuatro formas de propiedad: i) propiedad industrial, ii) derechos de autor, iii) derechos de obtentores de nuevas variedades vegetales y iv) patentes.

De estas se predicen que reconocen varios aspectos en común como su carácter privado, la finalidad comercial y que otorgan derechos de explotación exclusiva (De La Cruz, 2010).

De manera que ninguna de estas figuras de propiedad intelectual es compatible con la concepción-cosmovisión de los pueblos indígenas sobre sus saberes ancestrales, que son fundamentalmente de carácter colectivo y sagrado, es decir, al tiempo que carece de titular único de algún derecho sobre él, se practica como realización de la identidad de una comunidad, hace parte de su sentido, de su razón de ser o esencia.

Posiblemente pudiera ser comparado con lo que resulta simbólico de un pueblo, por ejemplo, el acento, pero la diferencia se encuentra en que el saber ancestral puede ser fuente de conocimiento explotable económicamente para fines ajenos, cuando no contrarios, a aquellos para los cuales las comunidades indígenas los mantiene.

Por lo anterior y avanzando en el sentido del constitucionalismo ecuatoriano, la protección de los saberes tradicionales se debe hacer desde el derecho propio (DP) de los pueblos indígenas, es decir, de acuerdo con sus sistemas culturales y autónomos de regulación y protección.

En este sentido y de acuerdo con De La Cruz (2010) se requiere que desde organismos del Convenio sobre Diversidad Biológica (CDB) como el Foro Indígena Internacional sobre Biodiversidad (FIIB) se acepte que los saberes tradicionales son propiedad intelectual colectiva de los pueblos indígenas, paso *sine quanon* para avanzar en una idea intercultural de respeto a estos saberes.

Coincidiendo además con lo que afirma el Grupo de Expertos Indígenas sobre Biodiversidad y Conocimiento Tradicional de la Comunidad Andina de Naciones (CAN) quienes proponen que:

(...) dadas las características de los conocimientos tradicionales, colectivos e integrales, para su protección se opte por los sistemas propios y ancestrales de los pueblos indígenas, permitiendo así que las comunidades tengan una mayor consolidación de sus estructuras tradicionales internas, dado que las instancias de representación de los pueblos indígenas gozan de personería jurídica y como tal cabe perfectamente que en su normativa interna se prevean una especie de protocolos internos en donde se contemplen atribuciones y competencias para la protección de conocimientos, innovaciones y prácticas tradicionales colectivas e integrales de los pueblos indígenas (De la Cruz, 2010. Pp. 16).

Este sistema de protección planteado por el FIIB es el régimen de protección *sui generis* que debe estar orientado a la protección del conocimiento mediante el derecho propio reconocido por la legislación positiva, en el que deben fomentarse las prácticas ancestrales de uso, manejo e intercambio de recursos genéticos y saberes tradicionales al interior de las comunidades. Además, debe respetarse el principio de objeción cultural, pues hay conocimientos que son de carácter sagrado y no pueden someterse a sistemas de utilización comercial como los planteados por el Convenio sobre Diversidad Biológica (CDB) y la Organización Mundial de la Propiedad Intelectual (OMPI).

Frente a esta perspectiva los cinco elementos clave a destacar de un sistema de autoprotección jurídica cultural (AJC) son a saber:

- La Pacha mama y sus saberes, sus sabedores como parte de la naturaleza y su cosmovisión es asumido como sujeto colectivo de derechos.
- La base de protección del saber ancestral es el derecho propio o sistemas propios y ancestrales.
- Las prácticas ancestrales, de uso, manejo e intercambio de recursos genéticos y conocimientos tradicionales al interior de las comunidades debe ser protegido en igual sentido por cualquier reglamentación nacional o internacional.

-En cualquier disputa legal se debe reconocer y priorizar el sujeto colectivo y la propiedad intelectual colectiva de los pueblos indígenas,

-Se respeta el principio de objeción cultural.

La naturaleza y los saberes ancestrales sobre ella son el núcleo del sistema de autoprotección jurídica cultural (AJC) pues la naturaleza en relación con los pueblos, sabedores, médicos tradicionales y yageceros tiene una relación intrínseca de subsistencia en lo espiritual, cultural y social. Los saberes tradicionales son constitutivos de la naturaleza- Pacha mama- y de la relación que ancestralmente se mantiene con ella. Las señales que emanan de la naturaleza y el saber medicinal de las plantas y su espiritualidad son algunos de esos elementos que requieren protegerse y sacarse de la esfera del mercado.

La autoprotección jurídica cultural (AJC) forma parte del ejercicio autónomo de gobierno del territorio por parte de los pueblos indígenas, de su jurisdicción propia y de los derechos reconocidos por tratados internacionales y acogidos por Colombia en su bloque de constitucionalidad. La protección de los elementos centrales del saber ancestral le corresponde a las autoridades de los pueblos, y a la jurisdicción especial indígena en los respectivos territorios, cuando exista abuso o mal uso de ellos por parte de sus comuneros, o respectivos taitas o sabedores. En los casos de personas no indígenas, el tema debe ser resuelto en primera instancia por las autoridades indígenas, o por las instancias administrativas determinadas por el Estado para tal fin.

La naturaleza no tiene dueño y el saber ancestral no es un bien mercantil.

La utilización del conocimiento y de los poderes curativos de las diferentes plantas y animales no tiene un costo en la gran mayoría de comunidades indígenas y es de carácter colectivo, en tanto quien tenga la voluntad de acceder a éste puede hacerlo luego de trabajar y aprender con taitas y sabedores. En muchos casos, las plantas para preparar las curaciones se encuentran en el bosque, que es de uso y propiedad colectiva, o son parte de los bienes que circulan y representan un orden social

basado en la reciprocidad.

Lo que se constató con el trabajo de campo es que la comercialización realizada hasta ahora se hace en torno a prácticas como “tomas” y ceremonias centradas en el uso de plantas medicinales, ofrecidas generalmente al mundo occidental, considerado como el “afuera” que necesita la medicina como medio alternativo de sanación, no en torno al conocimiento *per se*. No obstante, estas prácticas no operan igual dentro de las comunidades, pues allí lo fundamental es el sentido comunitario, la reciprocidad en distintos niveles y la concepción de plantas como el yagé como elemento esencial y principal mecanismo de transmisión del conocimiento ancestral a las nuevas generaciones.

En esencia, dentro de las comunidades el saber ancestral ha sido conservado y manejado como un bien comunal, no como mercancía ni como propiedad privada, razones por las que puede decirse que los derechos de propiedad intelectual DPI inevitablemente cambiarían la naturaleza misma del saber ancestral. Tanto las organizaciones internacionales de derechos humanos como los propios indígenas, ponen de relieve que las bases del DPI en un sistema *sui generis* deben estar complementadas por un número de cláusulas adicionales que tengan el propósito de asegurar la herencia cultural y ancestral de los pueblos indígenas. Tema que por demás, no se resuelve con cláusulas aclaratorias o adendas de contratos.

Sin embargo, no importa que tan proteccionista sea el derecho constitucional o la legislación secundaria en la materia, en realidad la protección de la propiedad intelectual puede aplicarse solamente a los conocimientos de carácter privado e individual. Para que algo pueda ser protegido por un derecho de propiedad intelectual, debe ser primero convertido en propiedad, en mercancía, o en algo que por ser susceptible de apreciación económica, pueda ser vendido y comprado. Es en este punto en donde los sistemas de DPI entran en conflicto con la noción de saber ancestral y tradicional como herencia comunitaria, como algo que por su naturaleza no puede venderse o comprarse.

En las entrañas de la cosmogonía indígena todo aquello que por su naturaleza no

tiene vocación para ser comercializado, y sin embargo se convierte en objeto de enajenación, no sólo se prostituye en sí mismo, sino que arrastra a ese mismo destino la esencia de la comunidad. En su seno cultural ocupa el lugar inquebrantable de los valores superiores que reconocen las comunidades occidentales. Sería, por proponer una equivalencia, como comercializar la honra o el honor.

La explicación a este apartado de la imposibilidad de privatizar el saber tradicional y ancestral parte de la imposibilidad de fijar un autor o autores de ese saber, tanto como querer patentar los ritos espirituales y los cantos de invocación ceremonial que se aprenden de generación en generación y que constituyen el acervo histórico cultural. Ellos son herencia comunitaria y pertenecen al sujeto colectivo que dispone de ellos de manera libre y natural.

Un ejemplo que corrobora lo dicho, es quienes desean hacer una división artificial entre los recursos genéticos y recursos biológicos, como si el uno se pudiera generar sin el otro. Y van más allá, pues proponen que los llamados “recursos biológicos” entren en el ámbito de lo individual, dado que estos pertenecen al dueño del predio donde se encuentran. Esta concepción ignora que los lugares con más biodiversidad se encuentran mayoritariamente dentro de territorios de pueblos indígenas y comunidades étnicas, quienes no tienen derechos individuales sobre la tierra y donde negociar de manera individual implica una violación de los derechos colectivos, y conlleva el detrimento del tejido social debido al aumento de conflictos sociales dentro de estas comunidades.

Bienes comunes de la humanidad y conocimientos vitales de acceso universal

Como ya se ha mencionado, el saber ancestral tiene una característica particular que jurídicamente lo diferencia de otro tipo de conocimientos y es su carácter colectivo, contrario al conocimiento moderno que es producido y protegido individualmente. Retomando lo planteado por Flórez (1998; 2004) se reconoce que no es suficiente adaptar tipos jurídicos diseñados para realidades distintas, pues

esta autora señala que es necesario plantear una herramienta jurídica de protección de acuerdo con los propios órdenes jurídicos de las comunidades sin desconocer las normativas de carácter nacional e internacional.

Particularmente la protección jurídica de la propiedad intelectual sobre diversidad se estipuló en el Convenio 169 de la OIT como *“un sistema de derechos económicos de explotación exclusiva que excluye en la mayoría de los casos las relaciones dadas en torno a los usos de la biodiversidad y conocimiento tradicional”* (Vallejo: 2007. Pp. 151).

En suma, resulta evidente que la perspectiva jurídica del DPI, establece la protección intelectual del conocimiento de acuerdo a un carácter económico, para garantizar a los creadores e innovadores de conocimiento los derechos económicos que devengan de la comercialización o mercantilización del mismo. En el caso del Yagé la protección de los médicos tradicionales y de lo que saben acerca de él y sus usos, entraría en la esfera de patrimonio de la humanidad en tanto los sabedores y sus comunidades así lo determinen.

Esto implica plantear un mecanismo de protección que esté más allá de lo formulado en el Convenio 169 de la OIT, donde se asuma que los pueblos son poseedores de un patrimonio común de la humanidad que no es apropiable pero que debe ser de acceso común a aquellos que las comunidades indígenas consideren dentro de un ejercicio autónomo y de autodeterminación. Tal como lo señala el artículo 7 de la Decisión 391/1996 que reconoce la facultad de las comunidades de decidir sobre su conocimiento tradicional, lo que implica darles la posibilidad para autorizar o no el acceso o utilización de sus saberes (Soria: 2007. Pp. 196).

La protección del saber ancestral implica para las comunidades indígenas hacer esfuerzos en temas que hace algunos años no eran relevantes para el afuera y para su propio adentro, ello suscita emplear mecanismos de protección más allá de ocultar su saber, pues la producción y reproducción del mismo está circunscrito en un espacio físico y social particular (territorio), además está orientado por sus creencias (cosmovisiones) y a través de ello se fomentan tradiciones (limitando

procesos de aculturación) que son hoy visibilizados y motivo de interés de múltiples actores económicos y académicos.

En conjunto, estos aspectos representan algunos de los elementos para mantener las bases materiales, epistemológicas, culturales y espirituales de producción y sobre todo de reproducción del saber ancestral. Se quiere significar que la protección del saber ancestral demanda un carácter holístico de estas bases que son las que constituyen la producción de estos saberes

Por otra parte, la propuesta del Patrimonio Común de la Humanidad (PCH) envuelve un régimen jurídico especial para ciertos espacios y bienes, materiales e inmateriales, y su base es tradicionalmente convencional, aun cuando —sin duda— también es posible encontrar su fuente en principios generales del derecho, estructurales o esenciales al orden jurídico internacional. (Aguilar, 2009), que sin duda coadyuvan a la autoprotección jurídica cultural.

Con todo, es una estrategia que complementa la protección del saber tradicional, además es un concepto polivalente que refiere a espacios y bienes que pueden ser tangibles e intangibles, los cuales pertenecen a la humanidad como sujeto de derecho —entendiendo por tal el conjunto de individuos y el conjunto de pueblos— y consecuentemente, merecen una especial protección proveniente principalmente del régimen de los derechos humanos, ya que lo que está en juego cuando se trata del PCH es la supervivencia misma de la especie humana y ello incluye a los pueblos y comunidades étnicas. Es el PCH, universal y fuertemente simbólico, en últimas inaprensible en lo concreto por los pueblos, pues él no tiene elementos jurídicos concretos para su protección más allá de la voluntad de los Estados que pocas veces es consistente en estas materias.

El indígena Luis Macas (s.f) reconoce varios desafíos para la consolidación de un proyecto intercultural en esta materia, el primero es la globalización, particularmente la inmersión que esta hace de las comunidades indígenas en el sistema-mundo neoliberal como agentes dentro de la explotación económica. El segundo reto es la disputa que existe en el campo del conocimiento, la reivindicación de la construcción de conocimientos alternos al hegemónico occidental. Desde estos dos ejes Macas

reconoce que la centralidad de una propuesta intercultural-decolonial debe dar una lucha tanto política como epistemológica, que sirva de base para la construcción de un nuevo modelo de sociedad.

En otros términos, la interculturalidad no se orienta únicamente para conseguir un consenso o resultado último que garantice la coexistencia de la diversidad, la idea fundamental es forjar un proceso de convivencia y diálogo horizontal entre conocimientos hegemónicos y saberes ancestrales. El autor plantea como ejemplo que los derechos humanos no tendrían que ser universales como condición *a priori*, sino universalizables como resultado de una relación de conocimiento del otro.

Por ello Valencia (1998) plantea que la imposición de los derechos de propiedad intelectual para la protección del saber ancestral corresponde a una universalización de este derecho liberal en un contexto sociocultural ajeno al que se gestó, como ya fue dicho párrafos atrás. En la perspectiva planteada por Boaventura de Sousa Santos, se critica el monopolio estatal del derecho en las sociedades capitalistas en escenarios de pluralismo jurídico.

En este escenario, se considera necesario reposicionar el derecho propio (DP) de las comunidades indígenas, pues éste representa un sistema jurídico con categorías culturales y con una caracterización aterrizada en su matriz sociocultural y epistemológica que es producida por y para los pueblos indígenas.

Desde el derecho propio se viabilizan los dispositivos y los elementos que constituyen la descolonización jurídica del saber ancestral y tradicional y que se materializan en la protección de los cinco elementos claves mencionados en el sistema de autoprotección jurídica cultural (AJC).

Co-labor y otredad en la interculturalidad

En consideración con algunas de las dificultades planteadas en torno a la pertinencia de los mecanismos de protección al conocimiento ya existentes dentro del marco jurídico internacional, especialmente, los derechos de propiedad intelectual y los regímenes de protección *sui generis*, es necesario ahora cuestionar

dos aspectos, por un lado, la naturaleza del saber ancestral-tradicional y por otro, reconocer por qué se plantea la protección de este saber como una necesidad y de acuerdo a qué intereses se debe realizar.

En este sentido, se constata otra vez, que el DPI padece de una insuficiencia jurídica y epistemológica en la cual se considera que los mecanismos jurídicos existentes no son coherentes con las realidades socioculturales y las demandas de las comunidades indígenas involucradas. Por ello en términos estrictamente epistemológicos, se propone comprender la naturaleza del saber ancestral y tradicional en primera instancia en torno al uso de plantas medicinales o elementales (particularmente el Yagé) como resultado de una lógica particular que desafía la episteme moderna y racionalista, cuyo sentido esta fuera del corpus metodológico hipotético-deductivo, positivista, neutral y objetivo. Su sentido implica un método que no es el académico, pero que asume a las comunidades de manera colectiva como sujetos de producción de saber.

Hablamos en efecto, de uno de los objetivos planteados de realizar un trabajo conjunto, o como lo ha planteado Archila (2015) de *co-labor* con las comunidades involucradas. Esta perspectiva metodológica implica desafiar la escisión sujeto/objeto propia de la ciencia moderna, para postular una alternativa en la cual las comunidades no son tratadas como objetos pasivos de conocimiento, sino por el contrario, como sujetos activos y con capacidad de agencia dentro de procesos de transformación de sus propias realidades de acuerdo con sus necesidades y demandas particulares.

Teniendo en cuenta que el principal objeto de análisis y protección es el saber ancestral del Yagé, es necesario considerar que las comunidades —particularmente actores como taitas, sabedores, abuelas y aprendices— son portadores activos de estos saberes, razón por la cual tienen un rol activo y fundamental dentro de su comprensión y en las formas de protección que se establezcan. En relación con los investigadores involucrados del afuera, estos realizarán un trabajo de aprendizaje junto con los actores anteriormente mencionados, dado que este escenario plantea

como imprescindible un diálogo intercultural de conocimientos y saberes, en el cual se conjugan las dos lógicas sin que implique una superioridad de una sobre la otra.

Con este fin se propone desarrollar la perspectiva mencionada de la interculturalidad y la decolonialidad, considerándolas como ámbitos cercanos que se complementan entre sí.

Asumiendo la interculturalidad como una postura crítica ante el multiculturalismo, comprendido como una perspectiva liberal de inclusión de la diferencia con base en rasgos jerárquicos de orden político, cultural y social. Desde el multiculturalismo se considera que los pueblos indígenas y demás comunidades étnicas son minorías que deben integrarse a una sociedad mayoritaria mediante estrategias planteadas en discursos como los derechos humanos, la libertad y la igualdad (Borrero, 2009). En otros términos, el multiculturalismo perpetúa las relaciones de saber/poder particulares, en las cuales los saberes, cosmovisiones y costumbres de estas comunidades deben ser incluidos en la modernidad de acuerdo a una lógica de la diferencia entendida como exotización y folclorización de la otredad, con fines principalmente mercantiles y económicos.

En este sentido, desde el multiculturalismo opera una lógica positivista-racional en la que, si bien se reconoce la existencia de otros saberes, no se consideran igualmente legítimos ante el conocimiento científico, es decir, se establece una relación jerárquica vertical en la cual la lógica científica-racional se considera como superior ante otro tipo de epistemes, por lo que tiende a integrar estos “otros saberes” de acuerdo a sus propias lógicas.

Sin lugar a dudas, esta perspectiva implica una reproducción de relaciones coloniales de exclusión, que invisibilizan las lógicas y concepciones propias de los sujetos que desde su forma de pensar y relacionarse con el mundo y la naturaleza desafían el marco epistemológico moderno.

En contraposición, desde la interculturalidad se propone un cambio estructural en la relación con la otredad, considerando como necesaria una transformación epistemológica y política además de proponer un diálogo horizontal y respetuoso

con otras culturas y saberes. En términos prácticos, se propone desarrollar esta iniciativa desde la perspectiva intercultural que caracteriza la propuesta de *co-labor* desarrollada por Archila (2015).

Por otra parte, agregar que la interculturalidad es transversal a lo decolonial en el sentido en que desde la primera se comprenden y analizan relaciones históricas de saber/poder y dominación particulares de forma explícita con el fin de transformarlas. Justamente este ejercicio crítico de transformación de estas relaciones coloniales sobre los sujetos y sus conocimientos es fundamental dentro de la propuesta de interculturalidad, razón por la cual en términos epistemológicos implica un desafío tanto para las y los investigadores como para las propias comunidades indígenas involucradas.

Retomando la *matriz colonial* planteada por Quijano (2006) y desarrollada por Walsh (2008), en el caso concreto de protección de los saberes ancestrales de comunidades Ingas y Cofán se reconoce fundamentalmente las cuatro distinciones hechas por Quijano, a saber, colonialidad del ser, del saber, del poder y la que complementa Walsh de la Madre Naturaleza. No sobra aclarar que estos tipos de colonialidad no se abordan independientemente, pues en lo concreto se reconocen en discursos y prácticas de forma transversal, de manera tal que son tipos que se entremezclan y son interdependientes.

Por un lado, se propone como desafío central en materia de protección del saber ancestral transformar la *colonialidad del poder*, por la que se entiende una construcción –generalmente impuesta– de identidades fijas de carácter interseccional (racial y de clase) que se establecen de forma jerárquica, tal como se evidencia en las categorías de indio, blanco, negro, pobre y subdesarrollado, entre otras. El punto crítico de este aspecto es que la construcción y fijación de estas categorías legitima una lógica de dominación, en la cual los sujetos y las identidades se clasifican verticalmente considerando una escala social en la que unos sujetos (blancos, hombres, mestizos, occidentales) son superiores y se encuentran en la cima de esta escala evolutiva.

Un claro ejemplo de lo problemática que resulta de esta postura es la desestabilización y fijación de las identidades de lo *indio* y lo *blanco* que se evidenciaron en la visita a campo, pues precisamente en relación con las prácticas y saberes en torno al Yagé fue posible reconocer que la construcción de estas identidades por parte de los sujetos supera rasgos raciales y biológicos.

Esta tipología de *colonialidad* está estrechamente relacionada con la *colonialidad del ser*, pues con base a esta imposición categórica de las identidades y la diferencia se legitiman procesos de desconocimiento, inferiorización, subalternización y deshumanización de la otredad. Al respecto, la ciencia moderna tiene un rol importante como mecanismo de establecimiento y reproducción de estas lógicas en las que se postula un vínculo —prácticamente— inquebrantable entre racionalidad-humanidad. De manera tal que los saberes y conocimientos contruidos desde otro tipo de lógicas que escapan —o al menos no consideran como prioritario— lo racional, son simultáneamente entendidas como inferiores, atrasadas e incluso lejanas a lo humano.

En relación con lo anterior, a partir de la *colonialidad del saber* se hace explícito el posicionamiento de la ciencia occidental y científica como única forma válida y legítima de conocimiento, relegando epistemológicamente otras formas de conocer y construir el mundo. En esta tipología es en la que más se evidencia un dispositivo caracterizado por una relación saber/poder que tiene efectos específicos de dominación y subordinación sobre los sujetos “otros”, deslegitimando e invisibilizando la pertinencia de los saberes y conocimientos propios, que además tienen un rol fundamental dentro de la cultura y tejido social de estas comunidades.

Esta cuestión se hace evidente en el caso que nos compete en los múltiples esfuerzos que se han hecho por imponer mecanismos jurídicos de protección al “saber tradicional” como el derecho de propiedad intelectual (DPI) y los regímenes *sui generis*, que son incongruentes tanto con la naturaleza y el carácter colectivo del saber ancestral como con los contextos y necesidades particulares de las comunidades en las que se gesta. El considerar como pertinente y suficiente esta asimilación asimétrica de otras realidades dentro de la lógica racional-positivista es

una muestra del carácter inferior y la invalidez que desde este marco hegemónico de pensamiento se impone a otras culturas y saberes.

En efecto, la iniciativa de pensar e implementar un régimen de protección al conocimiento y saberes ancestrales crítico que involucre activamente a las comunidades y responda a su contexto, demandas y necesidades específicas, parte por hacer un esfuerzo por desligarse y transformar estas tipologías que desde el siglo XV han caracterizado las relaciones de occidente con otras culturas.

Por ello, la *colonialidad de la Madre Naturaleza* es esencial, pues permite comprender la forma en que opera la escisión hombre/naturaleza como rasgo propio de la cultura moderna en relación con otro tipo de lógicas que no comprenden este vínculo de forma separada, sino como una sola cosa. Tal es el caso de las comunidades visitadas en la experiencia en campo, donde fue posible reconocer que allí operan otro tipo de concepciones en las cuales el ser humano hace parte de la naturaleza.

Esta *colonialidad de la Madre Naturaleza* permite comprender en términos epistemológicos la lógica que fundamenta y estructura la relación de dominio y explotación que la cultura occidental establece con la naturaleza, pues al considerarla como un elemento externo se aborda como un ente potencialmente dominable y explotable para convertirlo en mercancía. A partir de esto es posible comprender que los mecanismos jurídicos de protección al conocimiento ancestral al que se accede mediante la preparación y consumo de plantas como el Yagé, estén encaminados a entender la “protección” como sinónimo de compensación económica, lo que a la larga implica reproducir esta lógica en que la naturaleza es considerada como mercancía.

Incluso desde esta tipología es posible analizar estrategias como el etnoturismo y el ecoturismo que han implementado las comunidades indígenas como alternativas ante la abrupta inclusión de sus culturas y formas de vida en la lógica occidental-capitalista.

Ahora es preciso aclarar que siempre se requerirá de un diálogo constante y fluido con las comunidades que permita definir su participación, sin embargo, teniendo claridad de la postura intercultural-decolonial desde la que se planteó esta investigación, es un trabajo fundamental que debe hacerse y que además definirá los caminos de estos saberes ancestrales.

No obstante, con base en el trabajo de campo realizado, hay que mencionar que las condiciones están dadas para llevar a cabo un trabajo colaborativo que permita establecer un diálogo horizontal de saberes para alcanzar un fin común. De acuerdo a las aproximaciones y diálogos con taitas y sabedores se puede afirmar que en común consideraron esta iniciativa como un ejercicio necesario y pertinente en respuesta a sus necesidades y a las dificultades a las que se enfrentan dentro de su ejercicio como sabedores y médicos tradicionales.

Ahora planteando en términos prácticos las perspectivas teóricas anteriormente desarrolladas, es preciso señalar que se requiere como condición *sine qua non* desarrollar un trabajo *in situ* es decir, aterrizado en los resguardos de cada comunidad con el fin de conocer y comprender *el adentro de las comunidades*, indagando sobre el rol que tiene el conocimiento ancestral como elemento de cohesión social y mecanismo de transmisión de los saberes a las nuevas generaciones.

En este sentido, es muy importante analizar la relación del saber ancestral, particularmente sobre el Yagé –tanto en términos biológicos como culturales— y el territorio, pues ante un escenario como el actual, en el que cada vez se hace más frecuente la extrapolación de estos conocimientos fuera del territorio, es necesario considerar cómo éste se ha configurado –más que todo— como un espacio de producción, es decir, dónde se cultiva y prepara la planta, ya no como un espacio donde se consume y se arraiga el saber ancestral.

A su vez ante un escenario de creciente implementación de proyectos de desarrollo basados en economías extractivas como la minería, la explotación de hidrocarburos e inclusive la agroindustria, puede decirse que la protección del saber ancestral podría implicar una protección del territorio, considerándolo como un espacio donde

se producen, cultivan y preparan plantas medicinales y sagradas; que además son el resultado de una herencia cultural ancestral, que es fundamental dentro de la forma en que muchos pueblos indígenas se reivindican ante el mundo de los ‘blancos’ en la actualidad.

Lo anterior implica considerar que las plantas medicinales y sagradas en general – no sólo el Yagé— están estrechamente vinculadas a un territorio y a la población de donde se produce, en consecuencia, pensar en un mecanismo jurídico de protección al saber ancestral, implica igualmente una protección sobre las plantas, el territorio y el contexto sociocultural en el que se produce. De allí que el planteamiento de este mecanismo responda a las necesidades y conflictos territoriales a los cuales se enfrentan estas comunidades en la actualidad.

Por otra parte, en la experiencia en campo, varios taitas consideraron que dentro de este ejercicio es necesario conocer y comprender a fondo el contexto en el que se gesta el conocimiento ancestral, lo que implica trabajar de la mano con los taitas, abuelos y sabedores, pues *“en ellos yace el conocimiento de acuerdo a la ley de origen”*. Aunque paralelamente surgen varias dificultades, pues es difícil tener contacto con los *propios sabedores*, bien sea porque no hablan castellano, porque desconfían mucho de los “blancos” o porque simplemente no tienen interés en hacerlo.

El establecer un mecanismo jurídico de protección al saber ancestral implica además fortalecer redes entre taitas y sabedores, lo que a todas luces representa un desafío, considerando que entre ellos existen conflictos, rencillas e incluso envidias que dificultan la organización social.

Es posible reconocer que en torno al saber y manejo del Yagé por parte de taitas opera una relación saber/poder particular en el adentro indígena, pues dentro de esta lógica *el que sabe más tiene más poder*, razón por la cual históricamente ha habido conflictos entre taitas por visibilizar quien sabe más y por ende es el más poderoso. Si bien actualmente estas disputas no son tan comunes ni tan fuertes como otrora, el trabajo de campo nos permitió constatar que existen conflictos entre

taitas no sólo sobre esta relación saber/poder, sino también porque cada uno maneja las plantas y la medicina de acuerdo a las tradiciones bajo las cuales se formó, así que lo que para un taita puede ser un uso adecuado de la “medicina” para otro no lo es, generalmente estas desavenencias surgen de considerar que quienes son más fieles a *ley de origen* son los que tienen el “verdadero” conocimiento ancestral, lo que en cierta forma desvirtúa el trabajo de los demás. Esto implica un trabajo entre los propios sabedores para establecer esos mínimos de responsabilidad en el manejo del saber sobre el Yagé.

En cuanto a los antecedentes de organización social que se han planteado respecto a este tema, resulta ser de gran importancia el proceso de la Unidad de Médicos Indígenas Yageceros de la Amazonía Colombiana (UMIYAC), razón por la cual es un tema que requiere reforzarse y abordarse desde varias perspectivas, donde sería importante retomar la experiencia de un no indígena como Germán Zuluaga, el médico occidental que encabezó el proceso de organización en la UMIYAC, además de la de otros taitas y sabedores que participaron activamente en este proceso, lo que tendría como fin reconocer las dificultades que se presentaron en su momento e indagar cómo se encuentra el proceso en la actualidad.

En suma, el planteamiento de un mecanismo jurídico de protección necesariamente implica que los pueblos involucrados se pongan de acuerdo entre sí, siendo éste uno de los principales retos dentro de esta investigación, pues varios taitas coincidieron en afirmar que es muy difícil que las comunidades lleguen a ponerse de acuerdo, porque cada taita y comunidad percibe el “remedio” de manera distinta, además de las jerarquías que se han establecido entre éstas.

De otra parte no podemos dejar de mencionar la pertinencia que para algunos teóricos tiene la figura jurídica de Patrimonio Cultural Inmaterial, pues a partir de ésta se han establecido una serie de políticas de salvaguarda sobre manifestaciones culturales que incluyen dimensiones como: el carácter colectivo, el ser tradiciones vivas en constante transformación, su valor simbólico y social, su integralidad con el patrimonio cultural y material y finalmente, que tienen normas consuetudinarias que regulan su acceso y transmisión. Estos elementos del

patrimonio cultural inmaterial no son tampoco pertinentes para la protección del saber tradicional y la propia medicina. Y no lo son en tanto se mantienen en la idea colonial de subordinación de los pueblos indígenas y principalmente por que la tutela de este “patrimonio” se asimila a formas de propiedad del Estado o de organismos internacionales delegatarios de los mismos que se asumen como propietarios de tales saberes.

Lo analizado permite plantear que, el mecanismo pertinente de protección conforme a lo revisado en campo y discutido debe sustentarse en el derecho propio y cuya ruta se inicia con la autoprotección jurídica cultural (AJC), pues este materializa el sentido de autoprotección que incorpora conforme a lo dicho hasta aquí como mínimo tres dimensiones del tema: la interna de la comunidad, una relativa externa entre comunidades, y la absolutamente externa entre comunidades indígenas y comunidades no indígenas. El método sugerido de la co-labor implica a las dos últimas dimensiones de protección del Yagé.

Conclusiones desde la Interculturalidad /decolonialidad

Con base en la revisión documental, el análisis teórico, el trabajo de campo y las consultas a fuentes primarias y secundarias que se realizaron, es posible recoger varios elementos claves para plantearlos como resultado de la presente investigación. En consideración con la complejidad del tema es preciso resaltar aspectos que atañen no sólo al ámbito jurídico y cultural (como los que ya se han planteado en este capítulo final), pues en torno al tema son transversales asuntos esenciales de carácter social, político, económico, histórico y territorial que han forjado las condiciones del tema en la actualidad.

En un primer momento, vale la pena mencionar que el interés en el tema de la protección jurídica del saber tradicional por parte de académicos —especialmente de disciplinas como la antropología o el derecho— es una cuestión reciente, sin dejar de mencionar que ha sido uno de los campos en los que más se ha trabajado desde finales de los años setenta del siglo XX. Por ello, se cuestionó cuáles han sido las

intenciones y perspectivas desde las que se ha analizado y estudiado el tema particularmente en estas tres últimas décadas.

Partiendo de un rastreo de los principales trabajos sobre el tema, puede afirmarse que la perspectiva más común ha estado enraizada en un trasfondo colonial y positivista, en el que el abordaje sobre este tipo de saberes ancestrales se hace dando prelación a las disertaciones teórico jurídicas de intelectuales occidentales, bastante distanciadas de la realidad y de las condiciones sociopolíticas a las que se han enfrentado estas comunidades históricamente, para proteger y transmitir este legado ancestral de una medicina sagrada como el Yagé dentro y fuera de sus comunidades.

Muestra de ello es el hecho de que los autores que han trabajado el tema con mayor rigurosidad, es decir, Reichel-Dolmatoff (1978), Pinzón y Garay (1989) y Taussig (1987) entre otros, han abordado el tema del saber ancestral y las prácticas y cosmovisiones asociadas a éste desde la categoría de *chamanismo*, propuesta y desarrollada de forma aislada de las propias comunidades.

Justamente la UMIYAC, una de las más importantes iniciativas de organización social y política en torno al tema, se declaró en contra de esta categoría “chaman” de forma explícita, pues los taitas, sabedores y en general las comunidades indígenas no usan ese término para referirse a los portadores del saber ancestral. De hecho, es una palabra que no tiene un uso social dentro de las comunidades y no tiene ningún significado para éstas, contrario al caso de las categorías de taita, curaca o médico tradicional, bajo las cuales se nombra a los sabedores – especialmente asociados al conocimiento y uso del Yagé— que históricamente tenían un rol esencial como autoridades espirituales y políticas de estos pueblos indígenas (UMIYAC, 1999).

En relación con los objetivos propuestos en esta investigación y de acuerdo con la perspectiva de análisis intercultural-decolonial, partimos por distanciarnos de las categorías usadas en el mundo académico, que son aisladas de la realidad social y del uso que se le da dentro de las comunidades. Dado que en este caso no se planteó como principal objetivo dar continuidad a estos trabajos teóricos –y de

hecho, se propone hacer una ruptura con esta trayectoria de carácter colonial— nos acogemos a las categorías usadas por las propias comunidades. Por esta razón, se considera necesario emprender un aprendizaje horizontal con estos sabedores, taitas y las comunidades para comprender a profundidad cómo operan sus lógicas y formas de entender y relacionarse con el mundo dentro de su sistema cultural.

Cualquier “forma jurídica de protección del saber ancestral” solo es posible construirla contando plenamente con las comunidades y los propios sabedores, lo que se haga desde el mundo jurídico o teórico será siempre una imposición, el desafío es como conseguir este dialogo de carácter intercultural y de forma decolonial, la propuesta es la co-labor.

Es importante resaltar varios aspectos sobre el tipo de saber ancestral que nos concierne, pues son saberes y prácticas asociados a elementales, es decir, plantas sagradas mediante las cuales las comunidades se relacionan y comunican con sus ancestros —tanto humanos como no humanos— mediante vínculos energéticos. Es un saber en la categoría material-espiritual.

La protección de los saberes, conocimientos, prácticas y creencias asociadas al Yagé en comunidades Ingas y Cofanes del Departamento del Putumayo y el piedemonte amazónico colombiano es determinante no solo para la pervivencia de estos pueblos indígenas sino constituye un saber universal que debe ser resguardado del modelo económico y de ser usado de manera mercantil contraria al uso sagrado definido por la ancestralidad.

Además, se parte de la premisa de que estos saberes tienen un carácter especial, pues si bien son saberes colectivos, no los poseen de manera homogénea todas las personas pertenecientes a una comunidad y son considerados sagrados e imprescindibles tanto en la identidad cultural como espiritual de estas comunidades andino-amazónicas. En este sentido, resulta fundamental destacar el rol que cumplen en la actualidad los taitas y sabedores, en tanto son los portadores de este conocimiento y los encargados de transmitirlo a las nuevas generaciones.

Entre los taitas y el Yagé se establece una especial relación, pues debido a la sacralidad de este último, está prohibida su venta y comercialización, además requiere un manejo y manipulación especial que sólo los taitas tienen la capacidad de hacer, como resultado de años de formación y preparación como médicos con la capacidad y las habilidades de manejar la planta como es debido. Precisamente esta es una de las preocupaciones que más aquejan a las comunidades, pues en los últimos años han proliferado personas que comercializan la planta y le dan mal uso desconociendo su carácter sagrado.

Justamente otro de los aspectos en los que se concentró el análisis es el proceso de formación como taitas, pues a partir de lo evidenciado en campo es posible afirmar que estos procesos se están haciendo mayoritariamente con “blancos” o personas “no indígenas” de sangre. Esto se debe a que dentro de las comunidades existe cada vez menos interés por parte de las nuevas generaciones por aprender sobre el saber ancestral. Un elemento explicativo que puede arrojar luz sobre este dilema, es la lógica colonial desde la cual se está formando a los niños en las escuelas, pues –bien sea implícita o explícitamente— de acuerdo con los paradigmas modernos del progreso y el desarrollo, se les plantea *lo indígena* como un rasgo de atraso, por lo que desde pequeños se los forma para que se avergüencen de ser indígenas.

En contraste, cada vez es más común el interés de personas “no indígenas” que tienen la voluntad de aprender sobre estos conocimientos. En este caso, es posible rastrear una marcada diferencia en la forma en que estas personas se acercan al mundo del Yagé, pues el interés se da como consecuencia de procesos personales de sanación a través de esta planta. De manera que el aprendizaje y formación de personas “blancas” como taitas se enmarca en la lógica del Yagé como “medicina” o “remedio”, sin embargo, muchos taitas afirman que los “blancos” tienen un nivel máximo de aprendizaje, razón por la cual no pueden acceder al conocimiento de los ancestros, pues de acuerdo a la *ley de origen* sólo los indígenas tienen la capacidad de acceder a este.

Lo anterior es un hecho que requiere especial atención, ya que ante un escenario donde cada vez se transmite menos este conocimiento a las nuevas generaciones dentro de las comunidades, es innegable cuestionarse qué pasará a futuro con el saber ancestral, que históricamente ha sido un aspecto esencial dentro de los sistemas culturales y la estructura social de estos pueblos indígenas. Todo esto implica que la base del sistema de protección del saber ancestral son los sabedores, quienes son portadores de este saber sean indígenas o no.

La relación con el mundo de los “blancos” es un aspecto complejo que puede abordarse desde varias aristas, pues además de la importancia que han tomado en los últimos años como principales agentes interesados en aprender sobre el yagé y otras plantas elementales, también puede decirse que esta relación ha sido fundamental como mecanismo de reposicionamiento de las comunidades indígenas como portadoras de conocimientos ancestrales y curativos ante el mundo de los blancos.

Otro aspecto importante en esta relación-regulación del mundo indígena y el blanco es la implementación de nuevos mecanismos –que pueden considerarse interculturales— por parte de las comunidades indígenas, nos referimos a la estrategia de salir a las ciudades a “dar remedio”, pues esto ha permitido establecer estrechos vínculos entre blancos e indígenas, lo que además ha implicado una revaloración de estas culturas ancestrales, ampliando sus formas de vida.

Por otra parte, puede decirse que estas transformaciones en las concepciones y prácticas sobre el yagé pueden comprenderse como resultado de procesos sociales, culturales y políticos que han ido en detrimento de las formas de vida de estas comunidades indígenas, por ejemplo, mediante procesos de aculturación, el impulso de políticas de desarrollo y modelos económicos que afectan gravemente los territorios en términos ecológicos y ambientales.

Estos procesos de aculturación han sido determinantes en las condiciones sociales y políticas a las que se han enfrentado las comunidades indígenas desde hace siglos, pues la llegada del hombre blanco a la selva y el piedemonte amazónico condujo a procesos de exterminio social y cultural. Esta aculturación se ha dado –y

puede decirse que hoy en día se sigue dando— mediante mecanismos de violencia física directa y estrategias simbólicas de imposición cultural.

El primer caso puede asociarse principalmente a procesos de expansión económica basados en la explotación indiscriminada de los recursos que se encuentran en estos territorios, a saber, caucho, quina, petróleo y coca principalmente. El establecimiento de economías de enclave en regiones como el Putumayo, ha conllevado no sólo al exterminio de pueblos indígenas —tal como se dio a inicios del siglo XX con la explotación de caucho— sino que también ha implicado la imposición de lógicas occidentales, centradas en un cálculo constante costo-beneficio y en la percepción de la naturaleza como mercancía.

Por otra parte, con la llegada de misiones jesuitas y principalmente capuchinas a finales del siglo XVI a la región, se iniciaron procesos de cristianización de las comunidades indígenas con el fin de erradicar sus creencias mediante mecanismos como la satanización y evangelización de estos pueblos (Bonilla; Brucher, 1968). Si bien puede decirse que estos esfuerzos misioneros tuvieron relativo éxito en la región, es importante mencionar que paralelamente estos pueblos indígenas desarrollaron mecanismos de resistencia y adaptación ante estas imposiciones, pues en lugar de darse un proceso completo de aculturación, se dio un sincretismo cultural entre las creencias ancestrales y el catolicismo impuesto por las misiones.

Precisamente uno de los ámbitos en los que se manifiesta este proceso histórico son los rituales y ceremonias asociadas a plantas sagradas como el Yagé, pues evidentemente son prácticas ancestrales de estas comunidades, en las que conjuntamente operan creencias católicas, pues las ceremonias son encomendadas tanto a deidades como el sol, la luna y la Pacha mama como al Dios cristiano, a Jesús y a la virgen.

Otro aspecto constatado son los cambios políticos y la imposición de sistemas de gobierno, este hecho y otros de intromisión política religiosa desestimó la importancia de los *curacas*, *taitas* y *sabedores* considerados como autoridades políticas y ancestrales, lo que condujo a escindir totalmente lo político de lo

tradicional-ancestral. Sumado a esto que los jóvenes indígenas por estos cargos políticos tienen más interés en tanto representan mayores posibilidades de contacto y relacionamiento con los blancos.

El establecimiento de estos sistemas de gobierno como el “cabildo” relegó la labor del curaca a ser un médico indígena desprovisto de poder político. A diferencia del sistema anterior, la preparación para ser gobernador no es muy extensa ni complicada, pues los únicos requisitos son saber leer y escribir en castellano. Las labores del gobernador consisten en organizar las actividades comunales y representar a la comunidad ante las autoridades gubernamentales. De tal manera que en este contexto esta sería otra tarea intercultural apremiante, repensarse la articulación entre saberes ancestrales y manejo político dentro de las comunidades.

En este sentido, el entender y analizar un tema como el saber ancestral requiere un abordaje histórico e interrelacional que permita comprender las condiciones actuales como continuaciones y resultado de procesos de larga data que a través de relaciones de poder y estrategias de dominación particulares han generado resistencia y configurado los territorios indígenas y sus sistemas culturales tal como los conocemos en la actualidad.

Desde otra perspectiva, se plantea que los paradigmas del progreso y el desarrollo, además de la imposición de un modelo económico extractivista, lejos de ser hechos aislados al tema que nos compete, son aspectos esenciales que implican retos, dificultades y desafíos ante una iniciativa de protección real al saber ancestral.

Otro aspecto a considerar en clave decolonial intercultural es considerar hechos como la extrapolación del Putumayo de la región Amazónica, pues para un departamento como éste, es decir, abundante en recursos naturales como hidrocarburos, minerales y agua, esto implica la pérdida de la protección jurídica a estos territorios estratégicos y la apertura a la explotación de economías extractivas. Si esto es inevitable como ya lo es se debe garantizar una coexistencia sin imposición a los pueblos indígenas de desplazamiento territorial.

El territorio requiere al igual que los propios sabedores especial protección, sabemos que sin territorio es imposible la pervivencia de estos saberes, el actual escenario sociopolítico amazónico está estrechamente relacionado con las dinámicas en torno a los conocimientos, saberes y prácticas de plantas medicinales, especialmente del Yagé, considerando que en la región habitan pueblos *yageceros* como los Inga, Cofanes y Siona. Conjuntamente puede decirse que se requieren dinámicas interculturales que incentiven procesos de territorialización en las cuales los pueblos indígenas sean provistos de sus medios de vida tradicionales, razón por la cual sus costumbres y prácticas ancestrales se fortalezcan.

En este punto no podemos olvidar lo que, autores como Tobar, Pérez, Pérez y Giraldo (2004) afirman con respecto al pueblo Cofán, declarado como pueblo en peligro de extinción, pues sus tradiciones culturales se encuentran bastante debilitadas como resultado de procesos históricos de colonización y aculturación.

Ni olvidar que respecto al pueblo Inga, la Corte Constitucional emitió el Auto 004 de 2009, ordenando la realización de un Plan de Salvaguarda como mecanismo de planeación y ordenamiento territorial por ser un contexto vulnerable y de conflicto armado (Plan de Salvaguarda, 2013).

En últimas, se plantea de acuerdo a la perspectiva intercultural-decolonial que orienta esta investigación que, es imprescindible hacer una lectura de los mecanismos jurídicos de protección existentes desde una postura holística que permita interrelacionar aspectos históricos, sociales, políticos, económicos y culturales, a partir de lo cual es imposible circunscribir la protección del saber tradicional a los actuales mecanismos legales de protección.

Por ello, con base en esta investigación teórico analítica interrelacional queda planteado que con un trabajo conjunto y colaborativo con las comunidades amazónicas, los sabedores indígenas o no indígenas del yagé en un diálogo intercultural que posicione horizontalmente estos saberes indígenas con el conocimiento hegemónico se podrá lograr un *instrumento de protección común*, tal como el planteado de autoprotección jurídica cultural (AJC) en el que las

comunidades tengan un rol activo, participativo y propositivo que responda a sus necesidades y demandas sociales.

Bibliografía

- Archila, Mauricio. (2015). *Aspectos metodológicos de la co-labor*. En: *Hasta cuando soñemos. Extractivismo e interculturalidad en el sur de la Guajira*. Centro de Investigación y Educación Popular/Programa por la Paz (CINEP/PPP). Ediciones Átropos.
- Aguilar Cavallo, Gonzalo (2009) “*El desafío de la diversidad cultural como patrimonio dela humanidad*” En: *file://Downloads/Articulo%20Patrimonio%20Comun%20Humanidad%20(1).pdf*
- Blanco, David. (2012). “*Los límites del multiculturalismo. Más allá del culturalismo liberal*”. Revista Electrónica Facultad de Derecho y Ciencias Políticas N° 10, año 4. Mayo – Agosto 2012. Universidad de Antioquia.
- Bonilla, Víctor Daniel. (1968). “*Siervos de Dios, amos de siervos. El Estado y la misión capuchina en el Putumayo*”. Ediciones Tercer Mundo. Bogotá, Colombia.
- Borrero, Camilo. (2009). “*¿Multiculturalismo o interculturalidad?*” en: “*Derecho, interculturalidad y resistencia étnica*”. Editores: Diana Carrillo, Nelson Patarroyo. Colectivo de Estudios Poscoloniales/Decoloniales en América Latina (COPAL). Instituto Unidad de Investigaciones Jurídico- Sociales Gerardo Molina (UNIJUS). Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.

- Boyle, J., (2009) "Las ideas cercadas: el confinamiento y la desaparición del dominio público", en *Mientras Tanto*, No 113, Madrid, Icaria Editorial
- Brucher, Wolfgang. (1968). *"La colonización de la selva pluvial en el piedemonte amazónico en Colombia"*. Instituto Geográfico Agustín Codazzi.
- Castro-Gómez, Santiago. (2007). *"El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistemológica más allá del capitalismo global"*. Siglo del Hombre Editores. Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá, Colombia.
- Carrillo, Diana; Patarroyo, Nelson. (2009). *"Derecho, interculturalidad y resistencia étnica"*. Instituto Unidad de Investigaciones Jurídico-Sociales Gerardo Molina (UNIJUS). Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales.
- Chaves, Margarita; Vieco, Juan José. (1987). *"Indígenas del alto Putumayo-Caquetá"*. En: *"Introducción a la Colombia Amerindia"*. Editorial Presencia. Instituto Colombiano de Antropología. Bogotá, Colombia.
- Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH). (2015). *Petróleo, coca, despojo territorial y organización social en el Putumayo*. Bogotá, Colombia.
- Cruz, Edwin. (2013). *"Pluralismo jurídico, multiculturalismo e interculturalidad"*. Revista Criterio Jurídico. V.13. N° 2. Cali, Colombia
- De la Cruz, Rodrigo; Szauer, María Teresa; López, Roberto; Guinand, Luisa Elena. (2005). *"Elementos para la protección sui generis de los conocimientos tradicionales colectivos e integrales desde la perspectiva indígena"*. Corporación Andina de Fomento. Caracas, Venezuela.
- De la Cruz. (2010). *"Conocimientos tradicionales, biodiversidad y derechos de propiedad intelectual – patentes"*. Revista AFESE N° 54. Quito, Ecuador.
- De Sousa Santos, Boaventura. (2010) *"Descolonizar el saber, reinventar el poder"* Editorial Trilce, Montevideo, Uruguay.

- Escobar, Arturo. (2010). *“Introducción; el desarrollo y la antropología de la modernidad”* en: *“Una minga para el postdesarrollo: lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales”*. Programa Democracia y Transformación Global. Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, Perú.
- Estermann, Josef (1998) *“La filosofía andina”* Quito: Abya Yala. En Solar, n \$ año4, Lima 2008, Pp 231-247.
- Flórez, Margarita. (2004) *¿Protección del conocimiento tradicional?* En: *“Emancipación social y violencia en Colombia”*. Editores: García Villegas, Mauricio; de Sousa Santos, Boaventura. Editorial Normal. Bogotá, Colombia.
- Flórez, Margarita. (1998). *“Regulaciones, espacios, actores y dilemas en el tratamiento de la diversidad biológica y cultural”* en: *“Diversidad biológica y cultural. Retos y propuestas desde América Latina”*. Grupo Ad Hoc sobre la Diversidad Biológica. Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos (ILSA)-Grupo Semillas-Instituto de Gestión Ambiental (IGEA)-Proyecto Implementación Convenio sobre Diversidad Biológica-WWF.
- Guerrero, Patricio. (2007) *“Corazonar: una antropología comprometida con la vida. Nuevas miradas desde el Abya-Yala para la descolonización del poder, del saber y del ser”*. Paraguay, Fondec.
- Instituto Unidad de Investigaciones Jurídico-Sociales Gerardo Molina, UNIJUS. (2006). *“Conocimientos tradicionales: riesgos y retos de una protección efectiva”*. Investigaciones en Construcción. Grupo: Política y legislación sobre diversidad y conocimiento tradicional (PLEBIO). N° 14. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.
- Macas, Luis. (s.f). *“La necesidad política de una reconstrucción epistémica de los saberes ancestrales”*.

- Martínez-Novo, Carmen. (2011). *"Multiculturalismo oficial en América Latina: ¿democratización o consolidación de la desigualdad?"* En: *"La multiculturalidad estatalizada y configuraciones del estado"*. Compiladora: Margarita Chaves. Colección Antropología en la Modernidad. Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH).
- Muelas, Lorenzo. (1998). *"Acceso a los recursos de la biodiversidad y los pueblos indígenas"*. En: *"Diversidad biológica y cultural. Retos y propuestas desde América Latina"*. Grupo Ad Hoc sobre la Diversidad Biológica. Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos (ILSA)-Grupo Semillas-Instituto de Gestión Ambiental (IGEIA)- Proyecto Implementación Convenio sobre Diversidad Biológica-WWF.
- Palacio, Germán. (2007). *"Amazonia: complejidad, imaginarios y opciones de futuro"*. En: *Amazonía desde dentro. Aportes a la investigación de la Amazonía colombiana*. Instituto Amazónico de Investigaciones Imani. Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonía.
- Pinzón, Carlos y Garay, Gloria. (1989). *El jardín de la ciencia en el Valle de Sibundoy*. En: Curanderismo, 1era parte, Memorias del V Congreso Nacional de Antropología. ICFES. Bogotá, Colombia
- Plan de Salvaguarda de Pueblo Cofán. (2009).
- Plan de Salvaguarda de Pueblo Inga (2013).
- Política de Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial. (s.f). Disponible en: http://www.pueblospatrimoniodecolombia.travel/aym_image/files/03_politica_salvaguardia_patrimonio_cultural_inmaterial%5B1%5D.pdf
- Prieto, Marcelo. (2013). *"Derechos de la naturaleza, fundamento, contenido y exigibilidad jurisdiccional"*. Corte Constitucional del Ecuador. Nuevo Derecho Ecuatoriano, N° 4.

- Reichel-Dolmatoff, G. (1978). *El chamán y el jaguar*. Siglo Veintiuno Editores. Ciudad de México
- Soria, José. (2007). *“El conocimiento indígena asociado a los recursos de biodiversidad y su implicación en el sistema de derechos de propiedad intelectual. Una mirada desde la perspectiva indígena”*. Revista Pensamiento Jurídico N° 18. Universidad Nacional de Colombia.
- Taussig, Michael. (1987) [2012]. *“Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación”*. Editorial Universidad del Cauca. Popayán, Colombia.
- Tobar, M; Pérez, D; Pérez, A y Giraldo, M. (2004). *“Pueblo Cofán. Los navegantes del río Putumayo. Primera expedición botánica medicinal 2000*. Fundación Zio-A’i. Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt. Bogotá, Colombia.
- UMIYAC (Unión de Médicos Indígenas Yageceros de la Amazonía Colombiana). (1999). *“El pensamiento de los mayores. Código de ética de la medicina indígena del piedemonte amazónico colombiano”*.
- Valencia, María del Pilar. (1998): *“Pluralismo jurídico: una premisa para los derechos intelectuales colectivos”* en: *“Diversidad biológica y cultural. Retos y propuestas desde América Latina*. Grupo Ad Hoc sobre la Diversidad Biológica. Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos (ILSA)- Grupo Semillas-Instituto de Gestión Ambiental (IGEA)- Proyecto Implementación Convenio sobre Diversidad Biológica-WWF.
- Vallejo, Florelia. (2007). *“La protección del conocimiento tradicional en Colombia”*. Series PLEBIO documentos de investigación. Recursos genéticos, conocimientos y derechos. N° 6. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.
- Vandana Shiva (2001) *Biopiratería: el saqueo de la naturaleza y del conocimiento*; Editorial Icaria.

- Walsh, Catherine. (2008). *“Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad”*.
Revista Tabula Rasa. N°9. Julio-Diciembre 2008. Bogotá, Colombia. Pp. 131-152.
- Zerda, Álvaro. (2003). *“Propiedad intelectual sobre el conocimiento vernáculo”*.
Facultad de Ciencias Económicas. Universidad Nacional de Colombia.
Bogotá.