

Universidad Andina Simón Bolívar

Sede Ecuador

Área de Ambiente y Sustentabilidad

Maestría en Ecología Política y Alternativas al Desarrollo

Vxuu çey tasx

Impactos del cultivo intensivo de marihuana en la vida comunitaria del territorio ancestral indígena nasa de Vxuu Beh Kiwe (Toribío, norte del Cauca, Colombia)

Juan Sebastián Anzola Rodríguez

Tutor: Fernando José Larrea Maldonado

Quito, 2025

Trabajo almacenado en el Repositorio Institucional UASB-DIGITAL con licencia Creative Commons 4.0 Internacional		
	Reconocimiento de créditos de la obra	
	No comercial	
	Sin obras derivadas	
Para usar esta obra, deben respetarse los términos de esta licencia		

Cláusula de cesión de derecho de publicación

Yo, Juan Sebastián Anzola Rodríguez, autor del trabajo intitulado “*Vxuu çey taxx*: Impactos del cultivo intensivo de marihuana en la vida comunitaria del territorio ancestral indígena nasa de *Vxuu Beh Kiwe* (Toribío, norte del Cauca, Colombia)”, mediante el presente documento dejo constancia de que la obra es de mi exclusiva autoría y producción, que la he elaborado para cumplir con uno de los requisitos previos para la obtención del título de Magister en Ecología Política y Alternativas al Desarrollo en la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

1. Cedo a la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, durante 36 meses a partir de mi graduación, pudiendo por lo tanto la Universidad, utilizar y usar esta obra por cualquier medio conocido o por conocer, siempre y cuando no se lo haga para obtener beneficio económico. Esta autorización incluye la reproducción total o parcial en los formatos virtual, electrónico, digital, óptico, como usos en red local y en internet.
2. Declaro que, en caso de presentarse cualquier reclamación de parte de terceros respecto de los derechos de autor/a de la obra antes referida, yo asumiré toda responsabilidad frente a terceros y a la Universidad.
3. En esta fecha entrego a la Secretaría General, el ejemplar respectivo y sus anexos en formato impreso y digital o electrónico.

10 de noviembre de 2025

Firma:  _____

Resumen

Esta investigación analizó, en primer lugar, los impactos del cultivo intensivo de marihuana en el territorio ancestral nasa de *Vxuu Beh Kiwe*, enfocándose tanto en los efectos territoriales como en los cambios en la vida comunitaria. En segundo lugar, exploró las distintas posturas del movimiento indígena frente a los cultivos ilegalizados y examinó las estrategias de regulación implementadas por el gobierno nacional, las autoridades indígenas y sectores comunitarios.

Para abordar el primer objetivo, se trabajó con diez fincas productoras de marihuana en dos veredas del territorio de *Vxuu Beh Kiwe*. A través de recorridos, análisis de suelos y un piloto de producción orgánica en microlotes, se generaron espacios de diálogo y trabajo compartido con las familias. Esta metodología permitió reconstruir, desde la cotidianidad, historias, prácticas productivas y formas de sostener la vida. En relación con el segundo objetivo, se realizaron entrevistas a autoridades indígenas, integrantes de asociaciones de productores y coordinadores de gremios. También se organizó un foro y se participó en encuentros regionales y nacionales sobre regulación del cannabis.

La investigación concluye que, aunque el cultivo ha transformado profundamente la economía regional, las estrategias de regulación comunitaria, articuladas a las experiencias comunitarias de las familias cultivadoras de marihuana, pueden constituir alternativas viables para fortalecer la vida en el territorio y desarrollar enfoques alternativos a la prohibición en los marcos de regulación del mercado de las drogas en las escalas local, nacional y global.

Palabras clave: sostenimiento de la vida, capitalismo agrario, prohibicionismo, regulación comunitaria, política de drogas, economía comunitaria

Al pueblo nasa de *Çxhab Wala Kiwe* y en especial a las autoridades, comuneros y comuneras del territorio indígena ancestral *Vxuu Beh Kiwe* que cuidan, resuelven y sostienen la vida comunitaria en medio de la guerra y el saqueo.

A don Jaime Díaz Noscue y don Tomás Cruz Lorenzo que desde su experiencia y sabiduría han sabido interpretar los problemas de sus comunidades.

A Carlos Vitonas y Claudia Yule, por acogerme en su taller para tejer amistad, sin su apoyo y cariño no hubiera sido posible hacer este trabajo.

A mi hermano Juan David Anzola Rodríguez, que me acompaña en la vida desde antes de nacer, sin su paciencia y persistencia, no hubiera podido terminar de escribir.

A mi madre Martha Patricia Rodríguez Romero, por enseñarme a cuidar a las personas, sus palabras, sus saberes y sus secretos.

A mi padre Héctor José Anzola Vásquez, por enseñarme a leer y contagiarme el placer de enseñar y aprender hasta el último suspiro.

A Luis Alberto Suárez Guava y Mauricio Caviedes Pinilla, que me enseñaron a escribir.

A doña Mery Ruíz y Leonairo Zuñiga, que me enseñaron a trabajar la tierra.

A Diana Granados Soler y Maria Teresa Findji, por animarme siempre con nuevas preguntas, ideas y sueños.

A Maritza Pacho Hurtado, Carlos Ruda Tróchez y Daniel Campo Palacios, que traducen desde el corazón.

Agradecimientos

Estudiar y vivir en Ecuador fue para mí un regalo inesperado de la vida. Así como lo fue urdir complicidades y tramar otros mundos con la Manada Indisciplinada de la cuarta cohorte de la Maestría de Investigación en Ecología Política y Alternativas al Desarrollo. De la mano de la manada vi con nuevos ojos las historias y las realidades de nuestros países y sentí en el cuerpo eso que llamamos Latinoamérica. A todxs les quiero con mi corazón, pero debo un especial agradecimiento al Iver por su escucha y consejo, al Braulio por su generosidad y por convidarme a conocer su familia y el la resistencia del pueblo kichwa de Sarayaku y a Jessica Grefa por ser la persona maravillosa que es, por los caminos que compartimos y por todo lo que las palabras no pueden expresar.

Le agradezco a los y las profes de la Maestría por motivarnos a salir de los lugares comunes, por explicarnos la complejidad del sistema al que nos enfrentamos y por inspirar desde su práctica y sus redes los mundos en los que queremos vivir. Debo un agradecimiento muy especial a Fernando Larrea por ser mi tutor y mi guía desde la primera pregunta de investigación y sobretodo durante los días inciertos y angustiosos de la escritura final. La lectura crítica y generosa de Miriam Lang, Manuel Bayón y Geovanna Lasso hicieron crecer, madurar y florecer este trabajo.

Gracias a mis compañeras y compañeros de la Corporación Ensayos para la Promoción de la Cultura Política que me han formado como persona y que me propusieron hace varios años explorar este camino de investigación, que se fortaleció con la colaboración comprometida de Alejandra Miller, Axel Rojas, William López y Diana Granados desde la Universidad del Cauca y Juliana González y Stefan Peters de la Universidad de Giessen en Alemania.

Este trabajo fue posible también porque toda la estructura del Tejido de Educación de la Çxhab Wala Kiwe me apoyó de manera decidida en esa locura de estudiar y trabajar al mismo tiempo. Debo agradecer en especial a todas las personas con las que compartimos el tejido de enraizamiento *“üusu yaatxçxa āçxha' peena peeskupxna*, fue maravilloso reflexionar sobre una investigación comunitaria desde la sabiduría del pueblo nasa para transformar las desarmonías del territorio al mismo tiempo que estaba embarcado en esta aventura de la escritura de la tesis.

Todas las personas que conforman el equipo SEIP del plan de vida Sek Sxab Kiwe desde la amistad me ayudaron a llevar a buen puerto este proceso, mientras hacíamos otras doscientas ochenta mil cosas por fortalecer el sueño de una educación propia que fortalezca el camino del corazón de las semillas de los tres territorios. Las autoridades ancestrales de Vxuu Beh Kiwe, el alcalde municipal, las coordinaciones del Plan de Vida Sek Sxab Kiwe y las directivas de Mantey Yuçe Tasx apoyaron la iniciativa de esta investigación con el firme convencimiento de que conocer los problemas en su complejidad y profundidad da nuevos insumos para enfrentar las coyunturas y orientar a la comunidad.

Quisiera que en este último párrafo de los agradecimientos estuvieran los nombres de las personas y las familias que me recibieron en sus casas, en sus fincas y en sus cultivos y que compartieron conmigo sus historias, vivencias, análisis sueños y expectativas en una realidad cotidiana marcada por el cultivo de marihuana. Sería la forma más justa de reconocer su profundo conocimiento sobre el mundo y su inagotable creatividad y versatilidad para resolver y sostener la vida. Sin embargo, el régimen prohibicionista, podría utilizar esto para judicializarlos, perseguirlos o estigmatizarlos, razón por la que los nombres de las veredas y las personas fueron cambiados en el texto. Solo se conservan intactos los nombres de don Jaime Díaz Noscué, ex-autoridad indígena y alcalde municipal, Luis Carlos Vitonas, presidente de Mantey yuce Staxx y Carlos Ferney Vitonas con quienes compartimos los caminos de esta investigación y cuyas preguntas y reflexiones fueron y son fundamentales para seguir caminando hacia el *wēt wēt fxizenxi*.

Tabla de contenidos

Introducción	
Buscarle un nombre a los problemas comunitarios.....	13
Capítulo primero	
Producir y sostener la vida en el territorio nasa de Vxuu Beh Kiwe.....	29
1. El CRIC, la Çxhab Wala Kiwe y el plan de vida Sek Sxab Kiwe.....	30
2. El mandato de ser Autoridad Territorial Económica Ambiental.....	36
3. Ecología política y marihuana.....	42
Capítulo segundo	
El modo de vida agropecuario: entre el consumo neoliberal y el sostenimiento de la vida comunitaria.....	49
1. Las fincas de la gente: entre los trabajadores y el tul.....	51
2. El fracaso de las políticas agrarias o cuando la marihuana llegó para quedarse... 58	
3. La gorra dorada: sentirse patrón por un ratico.....	63
4. La marihuana, las revoluciones sociales y el valor de uso.....	69
Capítulo tercero	
Erradicar, sustituir o regular los cultivos de marihuana.....	77
1. El negocio de la marihuana y sus impactos sobre la vida comunitaria.....	79
2. La regulación estatal y la regulación por parte de las autoridades indígenas.....	87
3. El gremio, la regulación comunitaria y la posibilidad de tejer con los sueños del plan de vida.....	94
Conclusión	
La regulación de la marihuana como alternativa para sostener la vida.....	101
Lista de referencias.....	107
Anexos.....	123
Anexo 1: Autorización de la autoridad Kwekwe Neehnwe'sx para desarrollar este proceso de investigación en el Territorio de Vxuu Beh Kiwe.....	123

Introducción

Buscarle un nombre a los problemas comunitarios

Breve nota lingüística sobre el título de la tesis

Marihuana es como se le dice popularmente a las matas de *cannabis sativa*, *cannabis indica* y *cannabis ruderalis*. Esta palabra se usa también para referirse a las flores secas de estas matas que la gente usa para fines medicinales o recreativos. Esta tesis se titula *Vxuu çey tasx* porque no hay un nombre común en la lengua del pueblo nasa para la mata de marihuana. Habría que decir que mata es una palabra que nos permite referirnos a las plantas que cultivamos, las que cuidamos y que en Toribío un productor o una productora de marihuana se mide por cuántas matas tiene.

La palabra mata se dice *tasx* y en la lengua propia hay muchos nombres para otras matas. Hay nombres para las matas que se recuerdan en las historias de la ley de origen y que están tejidas en los chumbes¹: al maíz, se le dice *kutxh* y a la coca se le dice *ësx*. Para las matas que son comida: a la mata de yuca se le dice *nxaa tasx*, a la mata de plátano, *plaad*, a la de guineo, *knenxu*, a la de ají se le dice *äwä* y a la mata de arracacha, *ä's tasx*. Para las matas que dan frutos: *çutewa nxun* para el café, *uhçe* para el palo de aguacate, *lxima* para el naranjo, *çxajuu tasx* para la mata de piña. También hay palabras para las plantas que son de remedio: a la mata de alegría se le dice *çxayu 'çe*, a la de ruda, *tuhme bajxi tasx*, a la sábila, *bahç nxutxh*; aunque habría que decir que hay unas plantas de remedio cuyo nombre en castellano viene de las lenguas indígenas: la chulepa, proviene de *sxulepe* y la yacuma de *yakuhm*.

Todos estos nombres nos recuerdan las relaciones que teje la gente con estas plantas: relaciones de cuidado, de crianza, de selección, de producción, de consumo. Palabras y plantas como *kutxh* o *ësx* anteceden el tiempo de la invasión, mientras palabras como *çutewa nxun*, *lxima* o *knenxu* fueron creadas por la gente en medio de ese violento encuentro (Pittier 2023, 85). Pero ¿qué nos dice que en *jüghthewe'sx*

¹ Un chumbe es un tejido tradicional del pueblo nasa que contiene figuras y símbolos tejidos en telar que hacen parte de su tradición oral y su escritura propia. Es una prenda plenamente utilitaria que se utiliza para el vestido y para prácticas de educación y crianza como el “apado” y el “enchumbado” de los niños y niñas en sus edades tempranas. El chumbe encuentra coincidencias con otras fajas y cintas tejidas por pueblos indígenas de Mesoamérica, sin embargo, su particularidad radica en que las figuras del chumbe nasa recrean su historia y su vida cotidiana (Quiguanás 2011, 20; Anzola 2025, 16).

*pthüusenxi*², que es como se le dice ultimadamente a la lengua del pueblo nasa, no haya una palabra para referirse a una mata como la marihuana?

La intuición de la persona lectora podría llegar a pensar que no hay tal palabra porque la planta debe ser de reciente introducción, sin embargo, esa misma persona se sorprendería al ver que los compañeros y compañeras de la organización indígena que luchan por el fortalecimiento de la lengua propia han encontrado palabras como *çaa üus ipx* para nombrar al computador, *çaa kapanasa' äphsaa* para decir cámara fotográfica, *aamekwe wëse'nxi* para decir audífonos, *çaa tada* para decir motocicleta, *ki't txhi'tnxi* para referirse a la crema de dientes, *peethe beh* para decirle a la sandía y *kāphx ä's* para decirle a la zanahoria. Pero por más de que esa persona curiosa busqué en los diccionarios, en los glosarios o en los libros de neologismos, la conclusión es la misma: en los libros oficiales no hay palabra para marihuana.

Cabe la posibilidad de que las personas que aún hablan la lengua en la comunidad, no quieran hablar sobre esa mata en *jüghthewe'sx pthüusenxi* y prefieran seguir mencionándole en castellano, más aún, si tenemos en cuenta que es un tema difícil para la organización: “a veces es mejor no hablar de eso de los cultivos ilícitos”. Valga decir que no hay una palabra exacta en nasayuwe para cultivo, lo más cercano serían las palabras *uuhnxi* o *eh* que se usan asociando el lugar y el producto que se ha sembrado. Por ejemplo, si quiero decir la roza o el cultivo de maíz, digo *kutxh eh* y si el cultivo es de coca digo *ësx eh*. Pero ilícito, esa palabra definitivamente no existe en nasayuwe. Lo que nos podría plantear la pregunta de si en la lengua propia queremos decir que hay cultivos y plantas ilícitas, es decir, prohibidas por la ley. Pero cuál ley, porque la ley natural, de la que habló el mayor Quintín Lame (2004, 200) en las primeras décadas del siglo XX, no prohibiría ninguna planta.

Ahora bien, que la palabra marihuana no exista en los diccionarios, no quiere decir que no exista en el habla. Conversando con mis profes de la lengua propia

² Los equipos que dinamizan el fortalecimiento de la lengua propia en los territorios de Çxhab Wala Kiwe han llegado al consenso de denominar la lengua propia como *jüghthewe'sx pthüusenxi*, distanciándose de denominaciones anteriores como “páez”, “*nasayuwe*” y “*kwe'sx yuwe*”. Páez fue la forma en que los invasores nombraron al pueblo nasa y su lengua. *Nasayuwe* quiere decir “la lengua de la nasa” y *kwe'sx yuwe* quiere decir “nuestra lengua”; sin embargo, otra posible acepción de *yuwe* es problema o discusión. De ahí que los equipos, los mayores y las mayores se sentaron alrededor de cómo nombrar la lengua para fortalecer sus procesos de transmisión y aprendizaje y llegaron a una definición que evoca los sonidos que emiten los ancestros, los antiguos, los sabios: *jüghthewe'sx pthüusenxi*. Esta palabra parte de la idea de que el idioma no son solo palabras y que los nasa no son los únicos que emiten sonidos. El viento, los pájaros, los espíritus *ksxawwe'sx*, y los ancestros también emiten sonidos con los que es necesario conectarse a través del habla para comunicarse de mejor manera con la naturaleza y los seres de los tres espacios que conforman el mundo nasa (Tejido de Educación Çxhab Wala Kiwe 2025, 68).

encontramos dos palabras que uno puede escuchar en alguna que otra conversación jocosa en la chichería o impresas en las etiquetas de pomadas o aceites de marihuana: *jxuthbuu* y *me'sukwe*. *Jxuthbuu* es una palabra compuesta, *jxuth* significa hierba, que es como les decimos a algunas plantas aromáticas o medicinales y *buu* es como se le dice a un insecto hemíptero que se para en las plantas olorosas y que al contacto con otros seres emite un olor muy fuerte como mecanismo de defensa. *Jxuthbuu* es una palabra que destaca el característico olor que tienen las matas de marihuana.

Por su parte, *me'sukwe* es como se le llama a una matica aromática que se usa para condimentar la comida y que en castellano tiene por nombre cilantro. Todo depende del contexto, a veces *me'sukwe* es simplemente cilantro, pero la palabra también se podría usar en clave. Por ejemplo, si alguien está esperando la noticia de si una libra de marihuana llegó a su destino, podría preguntar si ya llegó el cilantro. Ese juego de palabras que tiene sentido tanto en castellano como en *jüghthewe'sx pthiüsenxi* nos recuerda que esta palabra está inmersa en un contexto de prohibición que profundizaremos más adelante.

Pero bueno, supongamos que queremos darle un nuevo nombre a la marihuana en la lengua propia, uno que se ajuste a los múltiples significados que tiene la mata de marihuana hoy en la comunidad y que recoja los elementos que queremos plantear en esta tesis. ¿Por dónde deberíamos empezar? Para crear un neologismo, la palabra nueva que ha llegado al contexto de habla se relaciona con dos o tres palabras que sí hacen parte del léxico común de la lengua. Así, las personas que hablan establecen relaciones entre esas palabras y, si tiene sentido llamarle de ese modo, pueden compartir y difundir ampliamente ese nuevo nombre hasta que se vuelva de uso cotidiano.

El acto creativo de las personas que traducen de una lengua a otra es tan admirable como el propósito de encontrar nuevas palabras para nombrar un mundo que cambia a gran velocidad. Retomemos algunos ejemplos de los neologismos que mencionamos anteriormente: *pëethe* quiere decir calabaza y *beh* es el color rojo. La mata de la sandía al igual que la de la calabaza es rastrera de hojas anchas, el fruto de esa mata es grande y verde como una calabaza, pero a diferencia de ésta es roja por dentro. Entonces en un contexto determinado *pëethe beh* ya no significaría calabaza roja, sino sandía. *Käphx*, por su parte, es conejo y *ä'sx* es arracacha, entonces la zanahoria sería algo así como la arracacha del conejo. Pero bueno, esta no es una tesis de lingüística, sino de ecología política, aunque estudios recientes de ecolingüística

demuestran la relación que hay entre el cuidado de las lenguas indígenas y el cuidado de la biodiversidad (Álvarez 2025; Couto 2007).

Entonces, la escritura de esta tesis comenzó buscando una forma de decir marihuana en nasayuwe. Primero pensé en cómo la nombrarían los hipotéticos consumidores de hierba nasayuwe hablantes; tal vez en su viaje psicodélico reflexionarían profundamente cómo se podría decir “la mata que hace que nos riamos” *kasxiika’jsa tasx* o “la mata de la felicidad” *ēcx ěcx tasx*. Después pensé en mujeres lideresas nasa como Cristina Bautista, Argenis Yatacué y Carmelina Yule, todas asesinadas con balas compradas con el impuesto que le cobra la guerrilla a los intermediarios que llevan la marihuana desde Toribío a cualquier lugar del mundo. Tal vez ellas y sus familias pensarían que la marihuana debería nombrarse como la mata que hace llorar *kauhnesa tasx*. Pero si nos situamos desde la perspectiva de la gente de la comunidad que no ve a la marihuana desde la risa o el llanto, sino que ven esas quinientas matas que cultivan en su trabajadero desde la costumbre de resolver la vida, seguramente se podrían referir a la marihuana como la mata que nos da de comer: *u’ puçsa tasx*.

Pero si pienso en las personas que por primera vez pasan una noche en Toribío y quedan impactadas por cómo se ven las montañas con las luces blancas que aceleran el crecimiento de los cultivos, tal vez ellas propondrían que se le dijera *çaa ěena kwheetsa’ tasx*, que traduciría algo así como la mata alumbrada por bombillos. Le daríamos un nombre parecido, pero diferente, si siguiéramos el camino que abrió el mayor del pueblo chatino Tomás Cruz Lorenzo (2019, 118), quien al describir la llegada de la marihuana a la sierra oaxaqueña se refirió a la planta como “aquella que tal vez trajo la luz”: *ipxa’s jxunahpa’jsa tasx*. Por el contrario, los funcionarios colombianos nacidos y crecidos en el discurso del prohibicionismo pensarían rápidamente en nombrarla tal como aparecía en la efectivísima campaña que el estado desplegó desde los años noventa: “la mata que mata”, *ikhsa’ tasx*.

Después de darle vueltas y vueltas de conversa con varios compañeros y compañeras hablantes para ponerle un título a esta tesis, nos decantamos por *vxuu çey tasx* (que en la fonética del castellano se leería algo así como *viu zei tash*). *Vxuu* es la palabra que en *jughthewe’sx pthusenxi* denomina el dinero. *Çxihme* es el color blanco y *beh* es el color rojo. *Vxuu çxihme* es el metal de plata y *vxuu beh* se refiere al oro. Por esta razón *Vxuu beh kiwe* es el nombre en lengua propia de Toribío, el territorio desde el que escribimos esta tesis. Como *kiwe* significa tierra *vxuu beh kiwe* es algo así como

tierra de oro. Siguiendo esta lógica, *vxuu çey* diría algo así como el dinero verde, el metal verde o el oro verde, y por lo tanto, a la mata del dinero verde se le diría *vxuu çey tax*. Pero en la lengua propia *çey* no solo es verde, también es azul.

El mayor Omar Fiscue cuenta que en nasayuwe solo hay una palabra para los dos colores porque describen una misma naturaleza. Señalando la montaña nos preguntaba: “de qué color se mira la montaña allá a lo lejos”. “Azul”, respondimos. “Y qué hay en esa montaña para que tenga ese color”, siguió. Alguien se animó a decir que seguro unos potreros de pasto o algún cultivo. Luego nos preguntó de qué color era el pasto que nos rodeaba. “Verde”, dijimos al unísono. Esa tarde el profe Omar nos hizo ver que aquello que se mira verde de cerca, también se mira azul cuando está más lejos, por eso en la lengua propia son un mismo color.

Las hojas de la marihuana son verdes, pero no son verde claro como las hojas de coca, ni verde oscuro como las del café; son un verde como pardo, como azulado. La variedad de marihuana más común en Toribío es la “patimorada”, que se caracteriza porque tiene visos morados en sus tallos y a veces en las puntas de sus hojas dentadas. A lo lejos esas matas se ven como arbustos verdes en medio de la tierra colorada, pero entre más lejos, más azules se ponen. Cuando cae la noche y las ilumina el blanco fluorescente de los bombillos *led* se intensifican sus tonos verdes y azules.

Vxuu çey tax, la mata del dinero verde azulado. Una mata que cuando se cosecha produce flores olorosas que cada tres o cuatro meses se cortan, se empacan y se cambian por fajos de billetes verdeazulados de cien mil pesos. Cuando están más lejos, en alguna ciudad de Gringolandia o en San Miguel, Putumayo, frontera con Ecuador, o en La Pedrera, Amazonas, frontera con Brasil, esas flores multiplican su valor de cambio cuatro mil veces y se transforman en fajos de billetes de cien dólares. Por alguna razón o tal vez por coincidencia, estos billetes también son de ese color que ni es verde ni es azul. Para ser más exactos, digámosles a las cosas por su nombre. Esos fajos de billetes son de color *vxuu çey*, el mismo que tienen las matas de marihuana en el norte del Cauca.

Coincidencia entre los problemas comunitarios y los problemas de investigación

El punto de partida político, epistemológico y metodológico de esta tesis es que el conocimiento sobre las problemáticas que afectan los territorios se construye colectivamente a partir de relaciones de colaboración. En el estricto sentido, colaborar quiere decir trabajar en compañía de otras personas, no solo como retribución o

“participación” en la cotidianidad, sino como método de conocimiento. Este punto de partida se alimenta de los principios de la investigación en colaboración, la investigación solidaria y la investigación acción participativa (IAP) que se desarrolló en el suroccidente colombiano entre los años setenta y las primeras décadas del presente siglo (Caviedes 2002, 251; Rappaport 2007, 206; Levalle 2022, 13).

El compañero Luis Guillermo Vasco (2002, 433-58), tras cuarenta años de tejer caminos de investigación solidaria con los pueblos embera y misak, nos recordaba en sus clases que las relaciones de violencia epistémica de la investigación social no se deben resolver artificialmente en los textos “dándole voz a los subalternos” sino transformando las relaciones sociales que se dan en el trabajo de campo. Esto implica aceptar que “entre las comunidades, sus autoridades son las autoridades; y que en cualquier investigación solicitada o avalada por ellas nuestras ideas y propuestas debemos confrontarlas y sostenerlas en discusión con aquellas que tiene la gente” (449). De ahí que los criterios de identificar los problemas, los objetivos, las técnicas de investigación debían ser discutidos con amplios sectores de la comunidad y aceptar las orientaciones de las autoridades indígenas frente a las expectativas comunitarias que genera todo proceso de construcción de conocimiento.

La IAP y la investigación solidaria comparten el planteamiento de investigar sobre los problemas que preocupan a la gente y no solo los problemas que ocupan las disquisiciones académicas. Es decir, que la investigación en colaboración ocurre cuando los “problemas de investigación” coinciden con lo que las comunidades ya han identificado como “problemas comunitarios” a través de sus estructuras organizativas. En un proceso de formación sobre investigación comunitaria para comuneros y comuneras nasa, que realizamos entre el 2024 y el 2025 entre la Universidad Autónoma Indígena Intercultural UAIIN, el Tejido de Educación de la Çxhab Wala Kiwe, la Universidad del Cauca y la Corporación Ensayos, tuvimos esta coincidencia como punto de partida. De allí que el proceso de fundamentación de este proceso formativo nos señaló que en la investigación propia del pueblo nasa, se investiga desde el corazón y en colectivo para transformar las desarmonías que ocurren en nuestros territorios, *iüsu yaahţxa āçxaa peena peeskupnxa*.

Hace unos cuatro años un equipo conformado por el Tejido de Educación de la Çxhab Wala Kiwe y la Corporación Ensayos (2021, 15) por solicitud de las autoridades indígenas realizamos una serie de talleres para identificar los impactos de los cultivos ilegalizados en los territorios de la zona Norte del Cauca. En ese momento las

autoridades y comunidades de los territorios de *Kwetyu' Kiwe*, *Amyu' Kiwe* y *Vxuu Beh Kiwe* planteaban que los cultivos de marihuana que se habían extendido en sus territorios en los últimos años generaban tres tipos de desarmonía territorial.

En primer lugar, los “impactos ambientales”: sobre el suelo, por los químicos que se utilizan en la producción de marihuana; sobre el bosque, porque la gente estaba cortando mucha leña para secar la producción; y sobre el agua porque en tiempos de sequía, los cultivos de la parte alta dejaban sin agua a la gente de la parte baja. El segundo tipo de desarmonía tenía que ver con la pérdida de cultivos propios y la creciente dependencia de la comida que llegaba de afuera; por supuesto, esto era interpretado por algunas personas como una pérdida de identidad cultural, en la medida en que “los niños y las niñas ya no quieren comer el mote que sembramos, sino puro arroz y salchichas que se compran en el pueblo” (18).

Por último, la gente en los talleres planteaba que los cultivos de marihuana estaban generando conflictos internos que afectaban la gobernabilidad de las autoridades indígenas. Esto se expresaba en que por un lado, la gente “envalentonada por el dinero” no acepta las orientaciones de las autoridades y crean organizaciones paralelas como ‘el gremio’ para disputarle el poder a las autoridades” tanto en el terreno político electoral como en el ámbito comunitario. Por otro lado, los actores armados que intervienen en el negocio sienten que son el “poder real” que es capaz de regular la economía mediante la violencia (20).

Vale la pena añadir que las compañeras del Tejido Mujer de la Cxhab Wala Kiwe han documentado a través del observatorio de derechos humanos y violencias contra las mujeres indígenas del Norte del Cauca que la expansión de los cultivos de coca y marihuana y la consiguiente militarización de los territorios “intensifica y contribuye a la reproducción de todas las formas de violencia contra las mujeres, desarmoniza nuestras familias y vulnera nuestros cuerpos y derechos”. Desde el 2020, año en que tomaron más fuerza los grupos armados que surgieron después del acuerdo de paz las violencias contra las mujeres han aumentado en un 40%, ya que en 2020 se registraron 103.000 casos y en el 2024 166.000 casos (ACIN 2025b, 15).

Estos ejercicios de diagnóstico comunitario reflejan concepciones sobre lo que es el territorio para el pueblo nasa: un espacio de vida donde coexisten la tierra, el agua, el bosque; donde se cultiva el alimento y donde se ejerce gobierno. Es importante

recordar que el concepto mismo de territorio es de uso contemporáneo³ para los pueblos indígenas de Colombia y tiene que ver con su auto-conformación como sujetos político-culturales que reivindican su espacio de vida como un espacio significado simbólico-culturalmente y como un espacio gobernado desde la autonomía (Houghton 2008, 42-8).

La compañera Rita Laura Segato (2006, 130), siguiendo las pistas de compañeros geógrafos críticos como Edward Soja o Milton Santos, añade a esta idea del espacio gobernado, que el territorio está marcado por relaciones de poder que implican que un espacio sea apropiado, trazado, recorrido, delimitado a través de normas que producen y fijan lugares para la vida social. Tenemos entonces un espacio significado-representado y un espacio gobernado-regulado.

Ahora bien, cabría preguntarse quién dicta las normas y cómo se construyen las lógicas que permiten la apropiación y le dan su carácter particular a un territorio. El compañero Lefebvre (1974, 220-3) puso en evidencia que las relaciones de producción capitalista generan transformaciones en las formas en que se representa, se gobierna, se experimenta y se habita un espacio. A partir del concepto de producción del espacio, planteó que el capitalismo moderno había logrado apropiarse de espacios, realidades y prácticas que seguían lógicas tradicionales de subsistencia y reciprocidad tanto en las áreas de producción agrícola como en las ciudades para transformarlas en mecanismos de acumulación (225). Sobre esta idea volvería de algún modo el compañero Jason Moore (2020, 144) al plantear que cada fase del capitalismo coproduce una naturaleza histórica específica, es decir que lo que entendemos por “espacio natural” y “espacio social-productivo” se construyen de manera dialéctica y contradictoria en medio de tensiones y disputas.

Aterrizando estas discusiones a las características de los territorios nasa del Norte del Cauca, la compañera Catalina Caro (2021, 33) muestra cómo las territorialidades no son solo producidas por los comuneros “tradicionales” de un lugar, sino en la disputa con las territorialidades de otros comuneros y comuneras que

³ El uso cotidiano del concepto de territorio para muchos pueblos indígenas en Colombia se popularizó en la década del noventa a partir del proceso constituyente de 1991. Fue a partir del reconocimiento del carácter pluriétnico y multicultural de la nación que se reglamentó la jurisdicción especial indígena y se prometió una ley para el establecimiento de las denominadas Entidades Territoriales Indígenas, una figura de ordenamiento territorial equivalente y alternativa a la municipalidad. Durante esta década las exigencias de las organizaciones indígenas en Colombia trascienden la lucha por la tierra y contra la pobreza y marginalidad económica, y se expanden a la exigencia del derecho al autogobierno y por consiguiente el derecho al territorio como espacio físico, cultural y político sobre el cual se ejerce control, gobierno y justicia (Houghton 2008, 46).

construyen intereses divergentes sobre el mismo espacio. A partir de un estudio de caso sobre la minería en territorios indígenas, la compañera muestra que este fenómeno se ha agudizado con la avanzada del modelo extractivista contemporáneo.

La caracterización de los cultivos de marihuana como fuente de diversas desarmonías territoriales dialoga con estos procesos de coproducción territorial en el que intervienen elementos divergentes e incluso contradictorios: planteamientos emanados de la cosmovisión tradicional (espacio significado), relaciones de producción capitalistas concretas (espacio producido) y normas establecidas desde la autonomía indígena (espacio gobernado-regulado). Es desde ahí que esta investigación se planteó como un primer objetivo analizar los impactos del cultivo intensivo de marihuana no solo en el territorio, sino en la vida comunitaria del territorio ancestral indígena nasa de *Vxuu Beh Kiwe*.

Sin embargo, como veíamos en la definición de investigación propia del pueblo nasa, no basta con mostrar la complejidad de esta problemática, sino, de imaginar cómo transformarla y generar alternativas orientadas al cumplimiento de los sueños del plan de vida de la comunidad de *Sek Sxab Kiwe*⁴. En los últimos años, se han vuelto parte del sentido común lecturas maniqueas sobre esta problemática en las que se divide la comunidad en dos bandos: los “buenos” que están del lado de la organización y que, a pesar del contexto, se resisten a cultivar marihuana; frente a los malos que, cultivan marihuana y por lo tanto, están en contra de la organización.

Este tipo de análisis se aviva cuando aumenta la violencia en el territorio y se hace inevitable pensar en que “si no hubiera esos cultivos, no habría tanta muerte”. Desafortunadamente, la historia reciente nos ha demostrado que decisiones políticas colectivas orientadas a “controlar” esta problemática a través de la prohibición y de acciones de hecho, como arrancarle las matas a la gente, solo han generado más tensiones comunitarias e incluso han derivado en nuevas confrontaciones violentas. Por esta razón, el segundo objetivo de esta investigación analiza las diferentes posturas que ha tenido el movimiento indígena frente a los cultivos ilegalizados y describe las distintas estrategias que han sido implementadas por el gobierno nacional, el gobierno

⁴ El Plan de Vida *Sek Sxab Kiwe* antes era conocido como Plan de Vida Proyecto Nasa y reúne a las autoridades de los territorios de *Kwetyu' Kiwe*, *Amyu' Kiwe* y *Vxuu Beh Kiwe*. Sin embargo, en las tulpas de enraizamiento de gobierno propio los mayores espirituales *kiwe the'j*, ex autoridades, comuneros y comuneras han llegado al consenso de renombrar el plan de vida desde la lengua propia como *Sek Sxab Kiwe*, que traduce algo como la tierra del ombligo del sol o la tierra donde vuelve el sol.

propio y sectores de la comunidad que promueven estrategias de regulación comunitaria que pueden ayudarnos a vislumbrar otras estrategias de abordar la problemática.

Los privilegios y las herramientas de la investigación

La posibilidad de recorrer los caminos que elegimos para abordar los dos objetivos que nos trazamos en esta investigación estuvo determinada por una serie de coincidencias, fortunas y privilegios. La primera coincidencia es hacer parte de un grupo de personas que llevan muchos años pensando alternativas para los problemas comunitarios desde la organización comunitaria. Ningún camino presente sería posible sin reconocer las trochas que abrieron las personas que, desde la Casa de Pensamiento y el Tejido de Educación de la *Çxhab Wala Kiwe*, la Universidad Autónoma Indígena Intercultural UAIIN, el Centro de Capacitación e Investigación para el Desarrollo Integral de la Comunidad Cecidic y la Corporación Ensayos, han insistido en la necesidad de tejer espacios de investigación y acción durante los últimos años. Desde el año 2017 he tenido el privilegio de construir profundas relaciones de confianza a partir del trabajo compartido en estos lugares en medio de actividades de docencia-aprendizaje, formación política e investigación comunitaria.

La segunda fortuna que hizo posible este trabajo fue contar desde el principio con el apoyo de las autoridades indígenas del *kwekwe neehnwe'sx* de Vxuu Beh Kiwe, en especial de la autoridad Luis Alberto Ascue y el equipo de educación territorial coordinado por Esmeralda Secue. En varias reuniones con las autoridades de los tres territorios del plan de vida *Sek Sxab Kiwe* discutimos la urgencia de profundizar ejercicios de investigación que contribuyeran a la comprensión de las transformaciones territoriales que estaban teniendo lugar desde la expansión de los cultivos de marihuana.

Algunas personas que hacían parte de las estructuras propias como don Jaime Díaz Noscué o Alfredo Muelas insistían en la necesidad de fortalecer propuestas de regulación comunitaria de la economía de la marihuana como una apuesta del movimiento indígena para ejercer el mandato de Autoridad Territorial Económico Ambiental. Esto con el propósito final de sacar las armas de la economía comunitaria, defender el territorio, cuidar los espacios de vida y contribuir a la construcción de paz a nivel local, regional y nacional.

Haber hecho parte de una organización no gubernamental como la Corporación Ensayos, que participaba en redes de articulación nacional sobre construcción de paz, me permitió conocer y tejer relaciones de colaboración con organizaciones que trabajan

sobre la regulación de las drogas a nivel nacional. Colegas de colectivos como A la Orilla del Río, Dejusticia, Indepaz, Coca para la Paz, Viso Mutop, Centro de Estudios sobre Seguridad y Drogas, Acción Técnica Social, Elementa DDHH me enseñaron mucho sobre el funcionamiento de las instituciones colombianas encargadas del tema y de instancias internacionales como la Comisión de Estupefacientes de las Naciones Unidas (CND) en Viena. La generosidad de personas como Estefanía Ciro, Salomón Majbub, Isabel Pereira, Pedro Arenas, Luis Felipe Cruz y Dora Troyano me permitió entender la dimensión global de un problema que nos aparecía como algo muy localizado.

Hay que decir que investigar sobre este tema en un contexto marcado por la sospecha y las violencias y en el que sigue siendo “ilegal” producir marihuana, se cimentó en fuertes relaciones de confianza, reciprocidad y de mutuo reconocimiento. Esto para que las personas que colaboraron en todo el proceso sintieran, por un lado, la importancia de contribuir al propósito de la investigación y, por el otro, la tranquilidad de no estar expuestos o en peligro.

Debo reconocer los privilegios que traen consigo ser un hombre de rasgos mestizos que estudió en la universidad y que además tiene cierto reconocimiento en la organización indígena como “profe” y como “técnico” por ser dinamizador de la *Çxhab Wala Kiwe*, haber dado clases en la UAIIN y haberme formado como técnico en agroecología en el Cecidic.

Yo no nací en el Cauca, pero vivo aquí hace más de diez años y la organización indígena es parte de lo que considero mi familia y mi comunidad. Ser un poquito de afuera y un poco de adentro, está muy presente cuando los mayorcitos que conversan en *nasayuwe* se refieren a mí como *wakas* o *mushka*, que quiere decir persona blanca, pero también cuando a los que no somos nasas, nos dicen con cariño: “*ewcxa nasa*”, tal vez para recordarnos que somos gente que compartimos la misma tierra y la misma lucha, porque *nasa* en la lengua quiere decir persona, gente y *nasawe'sx* quiere decir comunidad.

Mi relación con los territorios de *Çxhab Wala Kiwe*, con sus planes de vida y con el territorio de Vxuu Beh Kiwe está marcada por la admiración y la solidaridad con sus luchas y reivindicaciones y con el respeto a su cultura, su lengua y su conocimiento profundo sobre el mundo. Mucho de lo que soy como persona, como investigador y como educador, lo he aprendido trabajando y compartiendo la vida, la comida, la amistad, el compadrazgo y la lucha con compañeras y compañeros de los veintidós

territorios de *Çxhab Wala Kiwe*. Compartir con personas dispuestas a enseñarme su idioma, poner en diálogo su concepción del mundo y hacerme parte de sus luchas, es un acto de profunda confianza y generosidad con el que intento ser recíproco todos los días.

Tener ese lugar liminal de “ser de aquí y ser de allá” tiene sus particularidades. A veces, por ser “de afuera”, a uno lo escuchan más que a otros comuneros; pero ese “ser de afuera” o “haber llegado” también puede ser usado para descalificar lo que se piensa o se dice. Pero eso, es la vida misma, y ocurre en todos los espacios, o si no que lo digan las “comunidades” disciplinarias o académicas. Debo decir que durante todo el trabajo de campo tuve el privilegio de ser parte del equipo de educación de la *Çxhab Wala Kiwe*, lo que me abrió muchas puertas y me permitió no dedicarme exclusivamente a “hacer la tesis”.

Puede parecer paradójico reconocer esto último como un privilegio, más aún cuando eso hizo que los tiempos de escritura final se dilataran a extremos angustiosos. Sin embargo, fue muy importante para mí recordar que cuando desarrollamos trabajos en colaboración, tenemos que dedicarle tiempo a esas tareas que nos pone la organización, incluso cuando son tareas no tan gratas y que hacen que las actividades de la investigación pasen al penúltimo lugar de las prioridades. Durante el tiempo de la tesis hicimos varios procesos de formación y pasé mucho tiempo haciendo labores burocráticas y en negociaciones políticas con el gobierno nacional relacionadas con los derechos laborales de los y las maestras indígenas. Muchas veces sentía que por trabajar, no estaba haciendo la tesis; pero ahora, viéndolo en retrospectiva, esta tesis no hubiera sido posible sin todo ese otro trabajo, que al fin y al cabo es en el que se fortalecen los vínculos de confianza y reciprocidad.

Ahora bien, cuando me dediqué a hacer las actividades que hacían parte de la “metodología de investigación” de esta tesis, tuve la fortuna de no hacerlo solo. Gracias al apoyo de la Universidad del Cauca en Colombia y la Universidad de Giessen en Alemania, pudimos formular un pequeño proyecto que nos permitió llevar a cabo varias actividades del trabajo de campo y co-laborar con mi amigo Carlos Ferney Vitonás Secue, el popular “Caliche”. A lomo de moto, cuando el camino lo permitía, y a pie, cuando la pendiente o el barro no dejaban avanzar, recorrimos los caminos y las fincas del territorio de *Vxuu Beh Kiwe* con los objetivos que habíamos acordado con las autoridades; no hubiera sido posible siquiera arrancar a trabajar sin el respaldo y las

orientaciones de don Luis Carlos Vitonás, padre de Caliche y presidente de la Asociación de productores y productoras de cannabis *Mantey Yu'ce Tasx*.

Para la consecución del primer objetivo de investigación identificamos diez fincas productoras de marihuana en las veredas de *Çxifyu' kiwe*, *Deeka kiwe* y *Viçxkiç*, cinco en las que las dueñas del cultivo eran mujeres y cinco en las que los dueños eran hombres. Se decidió construir una muestra no representativa en la que por lo menos la mitad de las unidades productivas fueran de mujeres para ver si había diferencias significativas en las prácticas de producción y cuidado de las tierras y los cultivos entre hombres y mujeres. Esta decisión se inspiraba en una problemática visibilizada por el Tejido Mujer de la *Çxhab Wala Kiwe*: es el bajo acceso de las mujeres indígenas nasa a la propiedad sobre las tierras. Un estudio demoscópico realizado en el marco de la escuela *Jadacxa Piyan* muestra que en la zona norte el 50% de las mujeres no tiene tierras y que entre las que tienen tierra el 73% tiene una hectárea o menos (ACIN 2024c, 11).

Aunque la propiedad del cultivo o el “cupo de siembra” pertenecía a una mujer o un hombre, las labores compartidas en estas fincas nos mostraron que el trabajo necesario para cuidar el cultivo siempre circulaba en el ámbito de la familia nuclear, la familia extensa y la vecindad comunitaria; por lo tanto, el análisis se centró en el funcionamiento productivo y las estrategias que desarrollaban para sostener la vida las diez unidades agrícolas familiares.

Con estas familias hicimos análisis de suelos, recorridos a los predios y nos inventamos un piloto de microlotes de producción orgánica de veinte matas de variedades exóticas de marihuana a partir del cual compartimos jornadas de trabajo y conversa, que reemplazaban los instrumentos tradicionales de encuesta o entrevista. Caliche planteó desde un principio, que no podíamos solo irle a preguntar a la gente cosas, teníamos que dejar algo sembrado en la finca e intentar tejer algo entre esas personas que nos habían abierto los broches de sus fincas y brindado la posibilidad de trabajar con ellos. A partir de ese trabajo pudimos reconstruir en los diarios de campo planteamientos e historias que tenían los y las productoras sobre sus fincas, sus cultivos, sus oficios, sus consumos, sus sueños, sus expectativas y las formas en que sostienen la vida familiar y comunitaria.

Para el segundo objetivo, que tenía que ver con la política de regulación, reconstruimos la historia de la regulación comunitaria a través de conversaciones informales y entrevistas con las personas que habían sido autoridades indígenas,

coordinadores de gremios e integrantes de asociaciones de productores y productoras. También organizamos un foro para juntar a los gremios de productores con las autoridades indígenas en ejercicio y participamos en cuanta reunión, evento y congreso hubo sobre el tema de la regulación de los cultivos de marihuana. La sistematización de esas conversas colectivas y la comparación con la regulación que ha hecho el Estado colombiano nos permitió generar un panorama sobre la regulación de la marihuana que teje el ámbito local territorial con discusiones y normativas del ámbito nacional e internacional.

El trabajo compartido con las familias y las conversaciones informales se enmarcaron en una corriente de trabajo de campo iniciada por el compañero Vasco (2002, 472) que propuso en los años ochenta: “recoger los conceptos en la vida”. Este método buscaba resolver la paradoja entre observación participante y participación observante propuesta por la compañera Rosana Guber (2011: 56), a través de la comprensión del trabajo como un lugar donde se produce y se realiza el conocimiento, cuestionando la oposición entre el trabajo intelectual y el trabajo material. De manera que las personas que se dedican a “investigar” deben trabajar en las tareas y oficios que realizan las personas con las que comparten objetivos políticos y de investigación, no solo como retribución o participación en la cotidianidad sino como método de conocimiento. (Anzola 2020, 53; Guzmán y Suárez 2022, 178).

Si reconocemos que en las prácticas cotidianas de las personas y en las formas en que se refieren al mundo y a sus propias vidas hay un conocimiento profundo, el elusivo diálogo entre la “teoría académica” y la “información empírica” ocurre de manera menos forzada. Es por eso que en esta tesis las personas de las que he aprendido a partir de compartir el trabajo de campo y las personas de las que ha aprendido a través de leer lo que alguna vez escribieron son citadas como compañeros y compañeras y no como “autores” e “informantes”.

El texto que sigue a continuación contiene cuatro apartados. En el primer capítulo se describe el contexto geográfico, histórico y político del territorio de *Vxuu Beh Kiwe* y se discuten los conceptos de conflicto socioambiental, capitalismo agrario y sostenimiento de la vida que pusimos en diálogo con nuestro trabajo de campo y que nos permitieron abordar nuevas perspectivas. En el segundo capítulo entramos a describir el modo de producción y reproducción de las fincas, relatamos cómo el fracaso de las políticas agrarias abonó la expansión de los cultivos de marihuana y cómo estos

cultivos se insertaron en un sistema económico y un modo de vida inspirado en el monocultivo de café.

En el tercer capítulo mostramos un panorama de cómo el cultivo de marihuana ha transformado la economía regional y mostramos cuáles han sido las estrategias de regulación que han puesto en juego el gobierno nacional, las autoridades indígenas y las organizaciones de productores y productoras de marihuana. Desde allí ilustramos los desafíos que enfrentan las iniciativas de regulación de la economía comunitaria cuando se ponen en tensión con conceptos propios de la cultura nasa como *wēt wēt fxizenxi*. En el apartado final de conclusiones planteamos que la regulación comunitaria de la marihuana puede convertirse en una alternativa sistémica que permite mejorar la vida de la gente en múltiples escalas.

Capítulo primero

Producir y sostener la vida en el territorio nasa de Vxuu Beh Kiwe

La situación económica, que a consecuencia de la necesidad de tener dinero, se vuelve cada vez más difícil; la naturaleza, que ha dejado de hacer llover, y en consecuencia no hay producción como antes, y el contacto que existe y ha existido con los pueblos circunvecinos fueron los factores determinantes que hicieron cambiar de ideas a los comuneros e incluir entre sus cultivos tradicionales otro extraño, sin darse cuenta si a la larga sería benéfico o perjudicial. Simplemente pensaban que los iba a sacar de la miseria y ayudaría a solventar otras necesidades particulares o colectivas (Cruz Lorenzo 2019, 118).

En esta definición genial que hace el mayor chatino Tomás Cruz Lorenzo, la “situación económica” se presenta como un entramado complejo entre dinero, lluvia, comida y pueblos circunvecinos. La persona que viene leyendo desde la introducción ya advertirá cuál es ese “cultivo extraño” que la gente incluyó en su vida sin saber si sería beneficioso o perjudicial. Pero si la persona lectora empieza el camino por este capítulo, podría aventurar algunas hipótesis: ¿será que el mayor se está refiriendo a uno de esos cultivos tecnificados de rosas que colma la sierra del pueblo kayambi? O será que está contando cómo el cultivo de café se expandió por las montañas colombianas a punta de hacha y colonización, sin importar quién viviera allí: si el pueblo embera, el pueblo misak o el pueblo nasa.

Para el colono que luego fue hacendado y luego dueño de agroindustria todo ha sido lo mismo: tierra para explotar, indios para trabajar. Esta historia ha tenido muchas versiones y muchos cultivos han sido la punta de lanza de ese proyecto modernizador. Ni hablemos del ganado, que tiene su propio peso específico en esa historia y en la actual destrucción de la selva amazónica (Escobar et al. 2024, 5-12). Pero la economía no es solo un cultivo predominante o un lote de semovientes. Dónde quedan las lluvias y la comida y los pueblos circunvecinos, dónde queda el conocimiento que esos pueblos han tejido para resistir y sostener la vida en medio de reiteradas embestidas del saqueo colonial capitalista.

En este capítulo vamos a ubicar las tierras de las que hablamos y la forma en que la gente se ha organizado para cuidarlas. Luego repasaremos, de la mano de compañeros y compañeras que han contribuido a eso que llamamos ecología política, algunos referentes teóricos que nos ayudarán a tender hilos entre lo que pasa en el territorio de *Vxuu Beh Kiwe* y lo que pasa en un mundo agobiado por múltiples crisis. Un mundo en

el que, a pesar de las circunstancias, la gente insiste en la necesidad de sostener la vida en colectivo.

1. El CRIC, la Çxhab Wala Kiwe y el plan de vida Sek Sxab Kiwe

El Consejo Regional Indígena del Cauca CRIC es una de las organizaciones indígenas más determinantes en la vida política de Colombia. En el país hay ciento quince pueblos indígenas y más de sesenta y cinco lenguas vivas. El último censo nacional indica que 1.905.617 personas se autorreconocen como indígenas, algo equivalente al 4% de la población total del país (COL DANE, 2019). En el CRIC se reúnen once pueblos: nasa⁵, misak ampiuile, kokonuko, eperara siapidara, inga, kishu, polindara, yanacona y totoroéz, que viven en el departamento⁶ del Cauca, al suroccidente colombiano, un territorio megadiverso de más de tres millones de hectáreas que va desde los nevados y los páramos, cruzando valles y ríos que desembocan en el mar Pacífico.

El funcionamiento de la organización articula diez zonas biogeográficas: zona Tierradentro, zona occidente, zona oriente, zona centro, zona sur, zona bota caucana, zona costa pacífica, zona reasentamientos, zona nororiente, zona norte. Cada una de estas zonas reúne un número de territorios indígenas con sus respectivos cuerpos de autoridad; por dar algunos ejemplos, la zona oriente reúne catorce territorios indígenas, la zona sur dieciocho y la zona norte veintidós. En total, ciento treinta y ocho territorios indígenas con sus autoridades hacen parte del CRIC. Este proceso ha tenido una historia de cincuenta y cuatro años de construcción de poder comunitario bajo cuatro principios: la unidad, la tierra, la cultura y la autonomía (CRIC 2021, 54).

El CRIC se fundó un 24 de febrero de 1971 en una asamblea comunitaria que se realizó en el territorio de Toribío (*Vxuu Beh Kiwe*). Allí las autoridades de siete resguardos indígenas se pusieron de acuerdo en la necesidad de articular un movimiento que les permitiera recuperar las tierras que habían sido usurpadas por los terratenientes y exigir sus derechos como indígenas ante el Estado. Unos meses después, el 6 de

⁵ El pueblo indígena nasa es el tercer pueblo con más población en Colombia, después del pueblo wayuu y el pueblo zenú que se ubican en la costa atlántica; se calcula que el pueblo nasa puede tener 245.000 personas (Campo 2020, 76).

⁶ La organización político territorial oficial de Colombia se divide en treinta y dos departamentos, que agrupan una serie de municipios, que a su vez están compuestos por una cantidad determinada de veredas; por ejemplo, Toribío es uno de los 42 municipios del departamento del Cauca y agrupa 66 veredas. Si se compara con la organización territorial del Ecuador, los departamentos son equivalentes a las provincias; los municipios a los cantones y las veredas a las parroquias. En ocasiones los departamentos se subdividen en subregiones, como ocurre en el Norte del Cauca.

septiembre de ese año, en la vereda la Susana del territorio de Tacueyó (*Kwetyu' Kiwe*) se definió una plataforma de lucha de siete puntos que hasta el día de hoy guía el trabajo de la organización. El primer punto de la plataforma fue recuperar la tierra de los resguardos, el segundo, ampliar los resguardos, el tercero, fortalecer los cabildos indígenas, el cuarto, no pagar terraje⁷, el quinto, hacer conocer las leyes sobre indígenas y exigir su justa aplicación, el sexto, defender la historia, la lengua y las costumbres indígenas y el séptimo, formar profesores indígenas (169).

Después de esa asamblea en la Susana se han realizado diecisiete congresos regionales y un sinnúmero de juntas directivas regionales en las que las comunidades y sus autoridades valoran y proyectan el trabajo de la organización. En estos congresos se detectaron colectivamente otras problemáticas urgentes para las comunidades indígenas y se han incluido otros tres puntos en la plataforma de lucha: el octavo, fortalecer las empresas económicas y comunitarias; el noveno, recuperar, defender, y proteger los espacios de vida en armonía y equilibrio con la Madre Tierra; y el décimo, fortalecer la familia como núcleo central de la cultura incluyendo a mayores, mujeres, jóvenes y niños (170). Como sucede con cualquier declaración de principios y sueños colectivos el reto más grande de la organización ha sido desarrollar todo tipo de estrategias para que los puntos de la plataforma no se queden en el papel y se vuelvan una vivencia práctica cotidiana de las comunidades.

Una de las estrategias que tomó el CRIC para operativizar sus mandatos fue tomar la decisión de organizarse por zonas en 1986, ya que consideraban “conveniente y estratégico promover juntas directivas zonales, con el propósito de dinamizar las tareas definidas por los congresos indígenas del Cauca y crear condiciones organizativas al interior de cada zona” (ACIN 2015, 16). Al tomar esta decisión, se crea un órgano de gobierno colegiado llamado consejería regional, en el que cada zona elige una persona que ejercerá como consejera durante dos años, articulando el trabajo regional con el zonal. El compañero Daniel Campo (2020, 80) en su reflexión sobre los desafíos del gobierno propio en el territorio de la *Çxhab Wala Kiwe* muestra la coincidencia

⁷ El terraje es un sistema de peonaje por deuda común en los países andinos que tiene sus raíces en el modelo colonial de explotación de las tierras agrícolas en la Nueva Granada del siglo XVII. El sistema consistía en que los patrones de las haciendas otorgaban “permisos” de habitación, siembra y cosecha de cultivos de pancoger en pequeñas parcelas a familias que, en contraprestación, trabajaban un cierto número de jornales en los cultivos o las minas de la hacienda. En las mejores condiciones un terrajero recibía la tercera parte de la remuneración de un peón de hacienda, en las condiciones más comunes no recibía ningún tipo de remuneración monetaria. Lo que en el suroccidente colombiano conocemos como terraje, en otros países andinos se conoce como concertaje o huasipungo (Tovar 1982, 19; Cárdenas 1954, 316).

temporal e histórica entre la organización por zonas del CRIC y el proceso de descentralización que estaba promoviendo el Estado colombiano; ambos fenómenos se profundizarían luego del proceso constituyente de 1991.

La descentralización planteaba que debía gestarse un proceso paulatino en el que las responsabilidades y la oferta institucional del Estado centralizada en Bogotá se transfiriera hacia las gobernaciones y los municipios ratificados en la nueva constitución. Así, la garantía de derechos como la educación, la salud, el saneamiento básico recaían en terceros públicos como las alcaldías municipales o privados como empresas operadoras o contratistas. Esto derivó inevitablemente en que los derechos se convirtieron en “servicios” prestados por distintas entidades. En este marco surge el Decreto 1088 de 1993, que permitió a los cabildos indígenas agruparse para formar “asociaciones de cabildos” como “entidades públicas de carácter especial” con personería jurídica, representación legal y patrimonio propio (81).

Al siguiente año de la emisión del decreto, doce territorios indígenas: Tacueyó, San Francisco, Toribío, Jambaló, Miranda, Corinto, Huellas, Munchique los Tigres, Canoas, Guadualito, La Concepción y Las Delicias, que ya desde finales de los ochenta venían formulando sus proyectos comunitarios y articulándose como zona norte del CRIC, decidieron conformar la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca ACIN. Muchos fueron los factores que propiciaron el nacimiento y la consolidación de la ACIN como una organización fuerte dentro del CRIC y el movimiento indígena colombiano: el trabajo sobre los proyectos comunitarios que luego se llamarían planes de vida, la interlocución con el Estado colombiano en procesos de reparación por violencia política como la masacre del Nilo, el establecimiento de las primeras alcaldías indígenas elegidas por voto popular y la organización de las guardias indígenas como un mecanismo de control territorial (94-101).

La compañera Vilma Almendra (2017, 125) y el compañero Daniel Campo (2020, 97), que han estudiado a fondo el devenir de la organización, muestran la tensión que implica ser una organización política y al tiempo un aparato técnico-administrativo. Esta tensión ha marcado a la ACIN y a los territorios indígenas que la conforman desde los años noventa: las versiones más políticas sobre la creación de la ACIN plantean que tenía como objetivos, el acompañamiento a las comunidades y formación y capacitación a los equipos de trabajo de los cabildos para garantizar la unidad; las versiones más pragmáticas por su lado plantean que la ACIN se creó como un espacio de representación propio de las comunidades indígenas con capacidad de gestión y

ejecución de proyectos de inversión tanto estatales como de cooperación internacional. Esta tensión fue nombrada de manera precisa por la compañera Almendra como un movimiento entre “la emancipación y la captura”, que se daba en todos los niveles, desde el regional como CRIC, zonal como ACIN y territorial, desde que los cabildos empezaron a administrar los recursos públicos de “transferencias” que antes estaban en manos de las gobernaciones, las alcaldías o protectorados de la iglesia católica (Ferrari 2019, 141).

En la historia de la ACIN se han realizado cuatro congresos zonales: el primero en 2002 en el territorio de Jambaló, el segundo, en el 2009 en Tacueyó, el tercero en 2017 en Tóez, y el último en 2025 en López Adentro. En su primer congreso se mandató incluir el término *Çxhab Wala Kiwe*, que en *nasayuwe* quiere decir “territorio del gran pueblo” en el nombre de la asociación y reestructurar la organización a partir de la articulación de los siete proyectos comunitarios o planes de vida que la conformaban. A partir de allí se eligió una consejería zonal con representación de cada plan de vida y se definió una estructura operativa con siete consejos que luego se convertirían en los tejidos de educación, salud, económico ambiental, político, jurídico, administrativo y de comunicación (Campo 2020, 113).

En los últimos treinta años se han creado y adherido otros diez territorios indígenas con sus cuerpos de autoridad propia a la zona norte para completar los veintidós territorios que hoy la conforman⁸. El territorio de *Çxhab Wala Kiwe* abarca 223.997 hectáreas; de las cuales, solo 93.504 son reconocidas jurídicamente por el Estado colombiano a través de las figuras de títulos coloniales y resguardos indígenas⁹. El trabajo de la organización zonal está enfocado en cuidar la vida y garantizar el bienestar de aproximadamente 140.000 comuneros y comuneras que hacen parte de 43.000 familias. El 58% de estas familias se concentra en las partes altas de la cordillera

⁸ Los siete planes de vida que conforman la *Çxhab Wala Kiwe* son *Sek Sxab Kiwe*, Proyecto Global, Unidad Páez, *Cxha Chxa Wala*, Proyecto Integral, *Yu' Luucx* y *Sath Fxinxí Kiwe*. Los veintidós territorios de la *Çxhab Wala Kiwe* son *Vxuu Beh Kiwe*, *Kwetyu Kiwe*, *Amy' Kiwe*, *Bahçukwe Kiwe*, *La Cilia La Calera*, *Páez de Corinto*, *López Adentro*, *Huellas*, *Toéz*, *Canoas*, *Munchique Los Tigres*, *Nasa Kiwe Teckh Kxsaw*, *Concepción*, *Guadualito*, *Las Delicias*, *Pueblo Nuevo Ceral*, *Sinaí Naya*, *Playón Naya*, *Cerro Tijeras*, *Kite Kiwe*, *Wexja Kiwe* y *Nasa Cali*.

⁹ El reconocimiento por parte del Estado colombiano de las 130.493 hectáreas de tierra que no hacen parte de los títulos coloniales o los resguardos indígenas es una de las luchas políticas y jurídicas que sostienen las autoridades indígenas desde los años setenta. En algunos casos, estas tierras están ocupadas hoy por el monocultivo de la caña, en otros casos se traslapan con pequeños títulos de propiedad privada de comunidades afrocolombianas y campesinas. Teniendo como horizonte el fortalecimiento de la territorialidad, las autoridades indígenas adelantan procesos legales ante instancias institucionales como la Agencia Nacional de Tierras como el “saneamiento” o “ampliación” de tierras de resguardo y acciones de hecho como la liberación de la madre tierra (CNTI 2022, 15).

central, donde se encuentran los títulos coloniales de los caciques Juan Tama y Manuel Quilos Sicos; el resto de las familias han recuperado tierras tanto en la cordillera occidental como en la zona plana del valle geográfico del río Cauca (ACIN 2025, 32).

Entonces retomemos, *Çxhab Wala Kiwe* es una de las diez zonas del CRIC y al tiempo es una asociación de cabildos indígenas que agrupa siete planes de vida. El proyecto político de los cabildos indígenas se gestó a partir del diálogo constante y a veces con posiciones encontradas con los partidos políticos, organizaciones campesinas como la ANUC, sindicatos obreros como FESAGRO, organizaciones políticas armadas de izquierda como las FARC y el M-19. Pero sin ninguna duda la creación de los proyectos comunitarios que fueron las semillas de la *Çxhab Wala Kiwe* se le debe a la misión de padres y monjas de La Consolata, que inspirados en la teología de la liberación, contribuyeron a la creación de iniciativas organizativas muy importantes como el programa de las mujeres indígenas y el movimiento juvenil. y al fortalecimiento de los planes de vida.

Los sacerdotes Álvaro Ulcué y Antonio Bonanoni, que ejercieron como párrocos de Toribío desde los años ochenta hasta finales de la década del 2000 contribuyeron a la formación política y el fortalecimiento identitario de los hombres y las mujeres que sostendrían luego los cabildos y la organización zonal. El primer plan de vida que se conformó en la zona norte fue el Proyecto Nasa, que hoy llamamos *Sek Sxab Kiwe*. En el año 1980 de la mano del sacerdote indígena Nasa Pal Álvaro Ulcué Chocué se asociaron los territorios de Tacueyó (*Kwetyu' Kiwe*), San Francisco (*Amyu' Kiwe*) y Toribío (*Vxuu Beh Kiwe*). Este logro fue muy importante, ya que hasta ese momento los cabildos vivían enfrentados entre sí, llevados por intereses de la política electoral tradicional que dividía a las comunidades entre liberales, conservadores y comunistas (Campo 2020, 104).

El ejemplo del Proyecto Nasa se expandió rápidamente y se crearon el Proyecto Global en 1987; los Proyectos Integral y Unidad Pérez en 1990; los Proyectos Cxha Cxha Wala y Yu'Luucx en 1991 y finalmente el Proyecto Sat Fxinxí Kiwe en 2002. La estructuración de los proyectos comunitarios se hacía a través de procesos de memoria sobre la recuperación de las tierras, el diagnóstico de los dolores de la comunidad y los

sueños conjuntos que querían alimentar a través del trabajo cotidiano¹⁰ (ACIN 2015, 10).

En su momento, los obstáculos y amenazas comunes identificados en todos los proyectos comunitarios eran la expropiación de las tierras de los resguardos, la violencia estatal, la politiquería, la explotación, la pérdida de la identidad, los valores, el analfabetismo y la migración (ACIN 2015, 10). Los proyectos comunitarios, a partir de este diagnóstico y del reconocimiento de los procesos que estaban gestando, proyectaban cómo vivir en las tierras recuperadas, cómo ejercer autoridad, cómo seguir tejiendo comunidad en las nuevas circunstancias que habían creado a través de la lucha por la tierra.

Los siete puntos de la plataforma de lucha del CRIC que se habían gestado en las primeras asambleas tenían que materializarse en la vida cotidiana de la gente, esa era la tarea principal de los cabildos. Frente a la explotación, allí estaba el cuarto punto de reivindicar el no pago de terraje; frente a la violencia estatal, estaba el quinto, conocer las leyes indígenas y exigir su justa aplicación; frente a la pérdida de la identidad y el analfabetismo, el séptimo, formar profesores indígenas y tejer lo que hoy llamamos educación propia.

Cincuenta y cuatro años después de la fundación del CRIC y más de treinta años después de la construcción de los proyectos comunitarios que hoy conforman los siete planes de vida de *Çxhab Wala Kiwe* la plataforma de lucha se mantiene vigente en los corazones de la gente que hacemos parte de la organización. Podríamos reconocer que el relacionamiento con el Estado y los procesos convencionales de burocratización a veces nos enredan; pero en las asambleas comunitarias, en las mingas, en las movilizaciones perdura la impronta de la necesidad de transformar una realidad injusta y un horizonte de bienestar comunitario.

Ahora bien, las múltiples crisis que afrontamos como humanidad han hecho que los obstáculos y los retos que enfrenta la organización, los planes de vida y los territorios indígenas también se transformen: hace cincuenta años se recuperaba la tierra de los terratenientes, hace veinte se defendía el territorio del asedio paramilitar y de la guerra, hace diez se luchaba contra los TLC y la “locomotora minera”, hoy hablamos de ser autoridad territorial económica ambiental.

¹⁰ Es importante recordar que este trabajo contó con el apoyo “técnico” y político de personas de las universidades de la región comprometidas con el movimiento indígena y organizaciones no gubernamentales como la Corporación de Apoyo a Comunidades Populares -Codacop y el Centro Nacional de Proyectos de Desarrollo Social - Cenprodes.

2. El mandato de ser Autoridad Territorial Económica Ambiental

En el año 2005 en el territorio de Caldonó se realizó el XII Congreso del CRIC. Allí se valoraron los avances de la organización y en la plenaria de la asamblea comunitaria se decidió hacer algunos ajustes al primer y el noveno punto de la plataforma de lucha. Las conclusiones del congreso dicen que los puntos se adecuaban a las nuevas circunstancias que enfrentaba la lucha indígena y quedaron redactados de la siguiente manera: el primer punto que antes era “recuperar la tierra” quedó “recuperar la tierra de los resguardos y realizar la defensa del territorio ancestral y de los espacios de vida de las comunidades indígenas”. Por su parte, el noveno punto que en su primera versión decía “proteger los recursos naturales” quedó “recuperar, defender, proteger los espacios de vida en armonía y equilibrio con la Madre Tierra” (CRIC 2021, 170).

No es casualidad que en ese congreso se haya discutido de manera recurrente los temas “ambientales” y que se posicionara con fuerza el concepto “espacios de vida”, en lugar de otros como sitios sagrados. Como alguna vez me explicaron la mayora Omaira Valencia y el mayor Jose Reinel Guetio la idea de espacio de vida buscaba poner de presente que no hay un sitio sagrado que se puede encerrar para garantizar su protección y al tiempo dar vía libre para poder explotar y contaminar todo lo que no está encerrado o protegido; por el contrario, el cuidado debe ser una práctica constante de todos los espacios donde se cría la vida y de las conexiones entre estos espacios.

En el congreso se planteó que la lucha por la tierra de los años setenta se había complejizado, había que agregar la necesidad de la defensa de los territorios ancestrales y los espacios de vida porque cuando la gente veía los mapas de títulos de exploración y explotación minera que le adjudicaba el Estado a empresas multinacionales veía que los títulos y áreas mineras se traslapaban con los territorios indígenas. En las comisiones y las plenarias se discutía cómo el cambio de siglo estaba marcado por una renovada voracidad de lo que el Estado y las empresas llaman “recursos naturales”.

Esta tendencia se venía acentuando en toda la región latinoamericana a través de reformas neoliberales. En Colombia estas reformas de “apertura económica” se caracterizaron por la derogación de políticas proteccionistas de la aún incipiente industria nacional, la privatización de empresas públicas y el aumento de importaciones de mercancías y servicios provenientes fundamentalmente de Estados Unidos y Europa, (Najar 2006, 7). Estas políticas tomaron aún más fuerza cuando en la primera década del siglo XXI se dio un incremento desmedido de la demanda de productos primarios en el

escenario internacional, los que generó una expansión en los precios de los mismos, denominado por los economistas como “superciclo de los *commodities*” (Ghiotto y Slipak 2019, 8).

Este ascenso de los precios de las materias primas acentuó el patrón comercial latinoamericano colonial de “intercambio desigual” en la división internacional del trabajo, caracterizado por la dependencia de la exportación de productos primarios y manufacturas basadas en “recursos naturales” y la importación de manufacturas de medio y alto contenido tecnológico. Las políticas públicas de los gobiernos de la región, sin importar si se caracterizaran ideológicamente como progresistas o conservadores, provocaron la reprimarización de varias economías de la región (Svampa y Terán, 2019: 176; Ghiotto y Slipak 2019, 9).

En este periodo de tiempo, el Estado colombiano estuvo gobernado por dos políticos conservadores Andrés Pastrana (1998-2002) y Álvaro Uribe Vélez (2002-2010). Este último definió que su gobierno tendría como pilar la “seguridad democrática”, como una política de “recuperación de las libertades públicas conculcadas por la acción terrorista de grupos armados por fuera de la ley, cuyo avance no había sido debidamente confrontado por el Estado”. Esta política se planteó tres propósitos: el control del territorio por parte del Estado, el aumento de la confianza inversionista y la generación de cohesión social (Garzón 2012, 19).

La Comisión de la Verdad surgida luego del acuerdo de paz del 2016 demostró en su informe final que la consecución del objetivo de control territorial se logró parcialmente a partir de la militarización de las zonas con mayor presencia de insurgencias, el despliegue de grupos paramilitares, la declaratoria de conmoción interior que derivó en graves violaciones al DIH y la ejecución extrajudicial de por lo menos 6402 jóvenes rurales que hicieron pasar por insurgentes. El control territorial tenía como sustento político ideológico que la demostración de la capacidad del Estado para recuperar y controlar territorios aumentaría la confianza de los inversionistas extranjeros (COL Comisión de la Verdad 2022, 225).

La política de seguridad democrática se convirtió en un mecanismo de control de los “recursos ambientales” por parte del gobierno, es decir la securitización por vía militar de los minerales y las fuentes de hidrocarburos fue el principal objetivo del control territorial para incentivar la inversión extranjera directa. Las políticas públicas, planes y programas de gobierno derivaron en mecanismos de securitización militar legal e ilegal a través de la presencia extensa e intensa de soldados y paramilitares con el fin

de proteger las reservas mineras y las actividades extractivas de actores privados extranjeros (Vélez Torres 2014, 47).

La “confianza inversionista” coincidió con el superciclo de las *commodities* que habíamos mencionado y los territorios “recuperados” por el Estado fueron titulados para la extracción de hidrocarburos y minerales metálicos. Mientras en el periodo 1990 al 2002 se otorgaron en promedio títulos por menos de 55.000 hectáreas al año, durante el primer gobierno de Uribe, entre 2002 y 2006, se concesionaron cerca de 200.000 hectáreas por año, y en su segundo periodo, de 2006 a 2010, se llegó a la cifra de 4.083.000 hectáreas tituladas. Es decir que durante los ocho años de ese gobierno la superficie solicitada para minería se incrementó en casi ocho veces. A este fenómeno se le llamó la “piñata de los títulos mineros”, porque se amparó en un catastro minero con graves deficiencias y se documentaron casos de corrupción asociados a la entrega de títulos, incluyendo la adjudicación de títulos en zonas de reserva especial minera, de conservación ambiental y de resguardos indígenas (Parra 2016, 14; Mantilla 2019, 224).

Por supuesto, las políticas extractivas del Estado colombiano encontraron la resistencia de los movimientos sociales. La respuesta de las autoridades indígenas del Cauca frente a estas políticas fue la movilización. En el 2004 se realizó el Congreso Indígena y Popular en el que cerca de sesenta mil personas, principalmente indígenas del Cauca caminaron hacia Cali, llamando a la unidad de los pueblos para rechazar la agresión sistemática a través del TLC con Estados Unidos, las políticas extractivas y la reforma constitucional que buscaba la reelección de Uribe (Almendra 2017, 85).

Un año después sucedió el XII Congreso en Caldonio, en el que además de incluir en la plataforma de lucha el cuidado de los espacios de vida se discutió y definió la creación del Mandato de Autoridad Territorial Económico-Ambiental, que de ahora en adelante llamaremos mandato ATEA. Este mandato tenía un objetivo fundamental: que las autoridades indígenas asumieran el papel que tenían las Corporaciones Autónomas Regionales (CAR), entidades estatales encargadas de “administrar, dentro del área de su jurisdicción, el medioambiente y los recursos naturales renovables y propender por su desarrollo sostenible, de conformidad con las disposiciones legales y las políticas del Ministerio del Medio Ambiente” (COL 1993, art. 23).

Entre las funciones que se les otorgaron a las CAR está la de “ejercer la función de máxima autoridad ambiental en el área de su jurisdicción, de acuerdo con las normas de carácter superior y conforme a los criterios y directrices trazadas por el Ministerio del Medio Ambiente” Esto se concreta en que las comunidades y las empresas deben

solicitar a las CAR las concesiones, permisos, autorizaciones y licencias ambientales requeridas por la Ley para “el uso, aprovechamiento o movilización de los recursos naturales renovables o para el desarrollo de actividades que afecten o puedan afectar el medioambiente”. Los usos del aire, del agua y el suelo están regulados por estas corporaciones que, aunque son de carácter público, en muchas ocasiones han puesto su capacidad institucional en justificar la “sostenibilidad” de los proyectos extractivos, en un fenómeno que se ha conceptualizado como la captura corporativa del Estado (Machado 2023, 214).

El mandato ATEA en el Cauca parte de la crítica a la idea de que la Corporación Autónoma Regional del Cauca (CRC), que siempre había estado en manos de los clanes políticos de las élites caucanas, fuera la “máxima autoridad ambiental” en los territorios indígenas y que decidiera cómo se intervenían los páramos, los bosques, los ríos y los suelos de las comunidades. Luego del XII Congreso, el CRIC emitió la resolución 01 del año 2005 que establece tres programas para desarrollar el mandato ATEA: territorio, sistema económico propio y espacios de vida. De ahí en adelante, el reconocimiento por parte del Estado colombiano de este mandato se convirtió en un punto de discusión política en las movilizaciones de los siguientes diez años.

Pasarían doce años hasta que, en el marco de un bloqueo de la Vía Panamericana, el gobierno nacional estableciera una ruta para el reconocimiento del mandato ATEA. En la negociación el CRIC (2018, 10-17) ratificó lo que habían propuesto en 2005 una nueva versión del mandato en el que orientaba: “que en los territorios indígenas las autoridades y sus estructuras político organizativas eran quienes tenían la facultad de ejercer control territorial, diseñar políticas, planes y programas de desarrollo desde los planes de vida y velar por la preservación de los espacios de vida”. El mandato, publicado en el Diario Oficial, estableció que para su cumplimiento se debían tejer tres componentes: 1) el territorial que tiene que ver con la seguridad jurídica, la posesión y uso de las tierras indígenas; 2) el de cuidado de los espacios de vida y 3) la organización de un sistema económico propio.

Luego de años de discusiones en la MPC¹¹ y en distintos escenarios de diálogo de gobierno a gobierno, el CRIC logró que el Estado reconociera el mandato ATEA a

¹¹ La Mesa Permanente de Concertación es un escenario de diálogo entre las organizaciones indígenas de carácter nacional y la rama ejecutiva del gobierno nacional. En sesiones periódicas y extraordinarias se desarrollan los procesos de consulta previa de cualquier iniciativa legislativa estatal, que pueda afectar o impactar los territorios indígenas teniendo en cuenta la jurisprudencia constitucional y el marco normativo internacional que protege los derechos de los pueblos y las comunidades indígenas (MPC 2025, párr. 1).

través del Decreto 1094 de 2024. En este instrumento normativo se dice que la competencia de autoridad ambiental “la ejercen las autoridades tradicionales conforme a los principios, normas, estructuras y procedimientos que rigen dentro del ámbito territorial, cultural, económico, social y jurisdiccional de los pueblos indígenas en el marco de la Ley Natural, Ley de Origen, Derecho Mayor y Derecho Propio”. Reconoce los tres componentes propuestos en el mandato comunitario y establece que su ámbito de aplicación sería exclusivamente dentro de los territorios que conforman el Consejo Regional Indígena del Cauca - CRIC, “a partir de sus formas de vida, el fortalecimiento de los sistemas propios de gobierno, la autonomía y soberanía alimentaria desde el respeto y el uso armónico con la naturaleza” (COL 2024a, art. 4).

Un par de meses después, las organizaciones indígenas de otras regiones del país lideradas por la ONIC¹² lograron que el gobierno nacional ampliara el ámbito de aplicación del mandato ATEA a todos los territorios indígenas a través del decreto 1275 de 2024. Allí el gobierno estableció que las autoridades indígenas pasaban a hacer parte del Sistema Nacional Ambiental y ejercerían las competencias en materia de ordenamiento ambiental territorial, determinación de los mecanismos regulatorios, de gestión y gobierno con fines de “preservación, conservación, restauración, protección, cuidado, uso y manejo de los recursos naturales de acuerdo con lo establecido en el artículo 15 del Convenio 169 de la OIT, sus elementos o recursos de acuerdo con sus sistemas de conocimiento, Derecho Mayor, Derecho Propio y Ley de Origen” (COL 2024b, art. 5).

El establecimiento empresarial y mediático cerró filas en contra de los decretos que reconocían a los pueblos indígenas como autoridades ambientales, saltaron las alertas en los clubes empresariales de las capitales del país, estos decretos reforzaban el derecho de consulta previa de las comunidades ante proyectos extractivos, que siempre se habían visto como “obstáculo al desarrollo” (Rodríguez 2014,140). En una entrevista matutina en radio nacional al viceministro de interior, Gabriel Rondón, le tocó salir a

¹² Durante la década del setenta, en el marco de los primeros congresos del CRIC, se vincularon delegados y autoridades de otros pueblos y nacionalidades indígenas del país: los arhuacos y koguis de la Sierra nevada de Santa Marta, los embera de la cordillera occidental, los pijao y pasto de la cordillera central, algunos pueblos de los llanos orientales como los sikuani y algunos capitanes de la Amazonía. De este relacionamiento surgió la necesidad de conformar una entidad organizativa que representará y desatará acciones a nivel nacional. El Primer Congreso Indígena Nacional que institucionalizó la Organización Nacional indígena de Colombia, fue celebrado en Bogotá en febrero de 1982 (ONIC 2025, párr. 2). Hoy en día, la ONIC representa algunos pueblos indígenas y otros han conformado sus propias plataformas de representación nacional como Gobierno Mayor, la OPIAC, AICO Pacha Mama, AISO, CIT y CRIC Nacional; todas estas organizaciones tienen puesto en la MPC para la interlocución con el Estado.

aclarar que el decreto ATEA no ponía en riesgo la propiedad privada y que no iba en desmérito de los derechos de otras poblaciones que no fueran indígenas (Vega 2024, párr. 10). En el tono de las preguntas de los periodistas que hicieron la entrevista se notaba un sesgo racista en el que se planteaba de manera implícita que los pueblos indígenas no tenían el conocimiento técnico que sí tenían las CAR y que este decreto podía generar que las organizaciones indígenas fueran instrumentalizadas por los grupos armados para legalizar sus actividades criminales.

Los decretos de autoridad territorial ambiental ponían de nuevo en el escenario público las imágenes esencializadas que tiene la sociedad nacional mayoritaria sobre los pueblos indígenas y que la compañera Astrid Ulloa develó con precisión en su libro “La construcción del nativo ecológico”. En la posibilidad de regular el cuidado de los espacios de vida, el uso de las tierras y el funcionamiento de la economía se mezclan las representaciones del “otro como nativo sostenible” y el “otro como necesitado de disciplina y capacitación para el manejo de los recursos naturales” (Ulloa 2004, 306).

Esta tensión aumentó cuando las autoridades del pueblo puinave del Resguardo Indígena Chorrobocón, bajo la promesa de redistribuir la riqueza entre la comunidad y de desarrollar formas sostenibles de minería estrenaron el decreto ATEA autorizando la explotación de oro en 1043 hectáreas en medio de la selva amazónica. El Ministerio de Ambiente y la Procuraduría General de la Nación interpusieron demandas de nulidad sobre la resolución de las autoridades, planteando que iba en contra del espíritu del decreto ATEA, que la selva amazónica era “sujeto de especial protección constitucional y que no se había surtido la debida coordinación con las entidades ambientales de carácter nacional (El Espectador 2025, párr. 2; El Morichal 2025, párr. 1).

Es algo paradójico que el mandato que las autoridades del CRIC en su congreso de 2005 posicionaron como una medida de cuidado de los espacios de vida ante el embate extractivista promovido por los gobiernos conservadores luego fuera utilizado por otras autoridades indígenas para autorizar la explotación de oro en la Amazonía. Sin embargo, los pueblos y las autoridades del CRIC también han desarrollado sus propias iniciativas de “minería indígena” de azufre, calizas, mármoles y oro en las que siempre está presente el dilema entre “explotar y no explotar” o “es mejor explotarlo nosotros mismos a que otros vengan y lo exploten” (Caro 2021, 167). Esto ha implicado una discusión grande entre y al interior de las organizaciones indígenas del país que derivó en la expedición de un decreto reglamentario adicional que plantea de manera explícita que la economía familiar y comunitaria debe considerar la reciprocidad y protección a

los espacios de vida¹³. Ahora bien, si nos fijamos, ya no en el componente de cuidado de los espacios de vida del mandato ATEA, sino en el de la creación/regulación de un “sistema económico propio” inserto en el mercado capitalista global, las situaciones “paradójicas” casi que se convierten en la norma.

3. Ecología política y marihuana

“La cosa sería más fácil si el problema fuera con gente de afuera, como cuando sacamos al sargento llorón del cerro del Berlín o cuando se vino encima el bloque Calima, o cuando hablábamos con Matías o con El Viejo que comandaban el sexto frente, pero ahora nos toca entre nosotros mismos resolver esto”. Estábamos reunidos en la tupa del Cecidic cuando el mayor Jaime Díaz, que había sido gobernador y *thüthenas*¹⁴ sentenció: “son nuestros comuneros los que generan las desarmonías, tenemos el problema adentro”. Luego nos fuimos conversando en la camioneta que nos llevaba de La Betulia a Santander de Quilichao que el problema estaba dentro de la comunidad, pero también dentro del corazón: en nuestra cotidianidad, en lo que hacemos todos los días, en la forma en que nos relacionamos con el dinero, en nuestros dolores, expectativas y sueños de futuro.

Ese día nos habíamos reunido varias personas del plan de vida *Sek Sxab Kiwe* para hablar de la guerra y de la necesidad de dialogar con quienes estaban haciendo daños en la comunidad. Dialogar para desescalar la guerra que lleva sesenta años enraizada en las montañas del Cauca, esa guerra se recicla y se transforma siguiendo los movimientos de la economía política: quién se lleva qué, con qué medios, a qué costo y bajo qué leyes (Ciro 2023, 5). El hecho de que haya cientos de comuneros y comuneras nasas en los grupos armados tiene que ver, entre otras múltiples razones, con que alguien tiene que controlar a través de la violencia una actividad económica ilegalizada: la producción de flores de cannabis para el consumo recreativo. Más adelante

¹³ El Decreto 0971 de 2025 que reglamenta el Decreto Ley 1094 de 2024, en relación con el fortalecimiento del sistema económico propio y del buen vivir en los territorios de los pueblos indígenas que conforman el Consejo Regional Indígena del Cauca - CRIC, establece en su artículo 2 que “El Sistema Económico Propio la opera basado en la economía familiar, comunitaria, asociativo, en reciprocidad y protección de los espacios de vida, la autodeterminación, autonomía y soberanía alimentaria para el bienestar colectivo” (COL 2025, art 2).

¹⁴ El *kwekwe thüthenas* es la estructura de gobierno propio que actúa en calidad de consejo mayor para la toma de decisiones y la orientación política de la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca ACIN *Çxhab Wala Kiwe*. Está conformado por siete *thüthenas*, que representan los siete planes de vida, y su periodo de gobierno es de dos años. Su funcionamiento depende de las orientaciones de las autoridades indígenas que hacen parte de los siete planes de vida y los veintidós territorios de la *Çxhab Wala Kiwe*.

discutiremos si esta es una actividad económica extractiva, pero el hecho es que es una actividad desarrollada en su gran mayoría por comuneros y comuneras del territorio.

Si estuviéramos hablando de una lucha contra la AngloGold Ashanti como la que llevan las comunidades campesinas de Cajamarca en el Tolima (Cosajuca 2022), o la resistencia de las mujeres wayuu y afro frente a la extracción de carbón por parte de Cerrejón en la Guajira (Granados 2023; Gaitán 2024), o de la persistente lucha del pueblo indígena u'wa contra la Oxy y Ecopetrol (Cobaría et al. 1992; Earth Rights International 2024), no tengo dudas que el pueblo nasa ya hubiera expulsado de su territorio a la sigla o razón social extractiva que fuera. Estoy seguro de que los hubieran sacado chonteados, de la misma manera que la cacica Gaitana desbarrancó a Pedro de Añazco, enviado de Sebastián de Belalcázar, en los tiempos de la colonia (Bonilla 2018, 13); acción que perduró en la memoria de la gente durante siglos. Este ánimo enraizado en el corazón de la gente permitió que en los años setenta los mayores y las mayores que vivían del terraje en las haciendas de Toribío se juntaran para sacar a los capataces que servían a los patrones de apellidos Duque, Silva, Posada y Velasco. Hoy esas tierras son parte del territorio ancestral indígena de *Vxuu Beh Kiwe* (ACIN 2001).

El cultivo de marihuana en Toribío tiene su propia historia y es posible rastrear de dónde vinieron las primeras semillas, quiénes las trajeron y cómo esta actividad se volvió predominante. En estricto sentido, uno podría decir que vino de afuera de la comunidad; sin embargo, hoy no se puede considerar como un problema de “gente extraña”, ni pensar que solo es cuestión “de plata” o de “economía”. Quienes lo entienden desde estas perspectivas plantean como soluciones plausibles arrancar todas las matas de raíz, sacar a todos los cultivadores de marihuana de la comunidad o cambiar un cultivo rentable, pero ilegalizado, como el de marihuana por otro igual de rentable pero legalizado, como el café o el cacao de exportación. En esta tesis sostengo que estas soluciones son por lo menos desatinadas. Al tratarlo como un problema comunitario, tal como lo recordaba Jaime Díaz, reconocemos que lo que cultiva la gente impacta las relaciones sociales y las diversas formas de sostener la vida de los comuneros y comuneras nasas del territorio de *Vxuu Beh Kiwe*.

El marco analítico de la economía convencional es insuficiente para comprender en su complejidad estas relaciones que teje la gente con la tierra, con el agua, con las semillas, con los bombillos, con los insumos agrícolas, con el dinero, con las motocicletas, con las armas, con las leyes, con las instituciones, con las autoridades indígenas. Estas relaciones son sociales, culturales, económicas, ambientales y están

atravesadas por la política. En esta tesis proponemos analizar esta problemática comunitaria y plantear posibles alternativas desde la perspectiva de la ecología política. Ya que estas páginas no solo están siendo leídas por mis compañeros y compañeras de la universidad, sino también por compañeras y compañeros de mi organización y de mi comunidad, quisiera decir qué entendemos aquí por ecología política.

Cuando la gente me preguntaba de qué era la maestría que estaba haciendo en Ecuador, yo decía que era sobre ecología, a secas, para evitar enredos. La gente relacionaba “ecología” con el tema del “medioambiente”, asentían un poco, me decían que se alegraban por mí y hasta ahí llegaba la conversación. Pero cuando se reunieron las autoridades del territorio de *Vxuu Beh Kiwe* a escuchar mi propuesta de trabajo para llevar a cabo la investigación, una de las autoridades *neehnwe'sx*¹⁵ me pidió que le dijera cómo era eso de ecología política y qué tenía que ver con la marihuana. En ninguna de las veinte diapositivas que había preparado se daba esa claridad. Tocó improvisar. Respondí que la marihuana como otros cultivos afectaba el suelo, el agua, que requería energía y que la regulación de esto pasaba por posturas y decisiones políticas. Luego de la reunión, mientras iba en la moto, me preguntaba si el compañero Sacher, que nos dio clases de fundamentos de ecología política en la universidad, se sentiría conforme con esa respuesta. También imaginé en ese trayecto otras quince formas de responderle esa pregunta a la autoridad, por eso me tomaré un par de párrafos para ampliar esa respuesta preliminar.

Cuando al compañero Enrique Leff (2024, 28) le pusieron la tarea de definir el concepto de ecología política, atinó en decir que la ecología no “es” política en sí misma, sino que se “vuelve política” en medio de la crisis ambiental planetaria. En su definición, parte de que la ecología se ocupa de las relaciones entre los seres vivos y su ambiente. Estas relaciones se dan en múltiples escalas que van desde el ecosistema más local hasta la biosfera. Hablar de ecología es recordar que todo está conectado. Sin embargo, el contexto de múltiples crisis que vivimos tiene que ver con las decisiones e

¹⁵ Esta expresión se puede traducir como cuerpo de autoridad ancestral. En el año 2017 en el marco del tercer congreso zonal de la *Çxhab Wala Kiwe* se mandató desarrollar las estructuras de gobierno propio desde la cosmovisión y la espiritualidad nasa, en contraste con la estructura de cabildo indígena heredada del periodo colonial y reafirmada en la relación con el Estado colombiano a través de la ley 89 de 1890. En los años recientes los cabildos indígenas fueron cambiando su forma de funcionamiento y los nombres de los cargos de responsabilidad y orientación política, en algunos territorios se pasó de tener un gobernador indígena principal a un cuerpo colegiado compuesto por cinco o más autoridades que se denomina *kwekwe satwe'sx* o *kwekwe neehwe'sx* según el territorio (Campo 2020, 68).

imposiciones políticas que nos han llevado a los seres humanos a establecer relaciones de explotación con la “naturaleza”.

En *jughthewe'sx pthüusenxi*, en *potawatomi* y en la mayoría de las lenguas indígenas no existe una palabra exacta para describir la naturaleza, porque ésta no se concibe desde una relación de exterioridad, sino desde relaciones de pertenencia y familiaridad (Kimmerer 2015, 71). En cambio, el concepto naturaleza, creado y difundido por la ciencia y la religión occidental de los siglos XV y XVI, se basaba en la idea de que los seres humanos debíamos dominarla y concebirla como un recurso a disposición de los intereses particulares de las sociedades humanas (Merchant 2020, 180). Esta concepción guía el espíritu de un sistema económico y político que promueve la expropiación y privatización de bienes comunes, la extracción irracional de los minerales, la extinción de especies vegetales y animales, el envenenamiento de las aguas, el aumento de la temperatura atmosférica, la subyugación cultural y el exterminio de pueblos y comunidades en función del proceso de crecimiento económico ilimitado y de acumulación capitalista (Leff 2024, 30; Machado 2018, 59).

La ecología política se ha ocupado sobre todo de la descripción y el análisis de conflictos socioambientales complejos en los que las distintas expresiones de este sistema terminan impactando los territorios y replicando relaciones de poder coloniales. Sin embargo, ante esta imposición violenta las comunidades se han resistido a ser despojadas o sacrificadas en nombre del crecimiento económico, el progreso o el desarrollo y en esas luchas demuestran desde sus particularidades, que existen otros mundos posibles. Esta tensión entre el extractivismo colonial y la resistencia comunitaria ha generado un amplio movimiento social por la justicia ambiental desde el sur global (Martínez Alier 2015, 247; Alimonda 2017, 40).

Entonces, si quisiéramos decantarnos por una definición, tejida desde Latinoamérica, tendríamos que considerar que la ecología política se ocupa de esas relaciones conflictivas que se dan entre los seres humanos y su entorno en dos sentidos: por un lado, develando cómo las relaciones que hemos construido en el sistema capitalista y colonial en el que vivimos nos llevan a la destrucción de la vida; por el otro, indagando alternativas a este horizonte fatal a partir de saberes y prácticas vinculadas a las diversas naturalezas, éticas y espiritualidades de pueblos, comunidades y organizaciones del sur global (Moreano, Molina y Bryant 2017, 200).

La ecología política nos permite ampliar la perspectiva; desde la crítica nos permite analizar los conflictos socioambientales que ocurren en nuestros territorios y

desde el optimismo de la voluntad abre la posibilidad de encontrar alternativas a estos conflictos partiendo de los saberes y los horizontes que trazan las comunidades en sus luchas cotidianas. En las últimas décadas, el cultivo de marihuana para uso recreativo se convirtió en la primera fuente de ingresos de más de mil familias en el territorio de *Vxuu Beh Kiwe*.

Esto ha generado un conflicto comunitario, pero no estamos hablando de un conflicto socioambiental convencional. No estamos hablando de los agroindustriales cañeros que enfrentamos en la parte plana del Norte del Cauca (PLMT 2016, 27) ni de las plantaciones de arroz y soya que cercan el territorio del pueblo sirionó en la Amazonía boliviana (Céspedes 2024, 105). Tampoco nos estamos refiriendo a la fragmentación del tejido comunitario que genera una empresa a través de la cooptación de personas a las que les prometen empleos, infraestructuras y cualquier otro fetiche de la ideología del progreso (Pauta 2024, 81). Por lo pronto, no nos estamos enfrentando a una gran empresa que esté despojando la tierra comunitaria para instalar un monocultivo y monopolizar el mercado de la marihuana¹⁶.

Aquí en Toribío el problema radica en que gran parte de la comunidad, en un contexto marcado por la guerra, la baja disponibilidad de tierras productivas y la necesidad de ingresos monetarios, decidió que la marihuana se convertiría en el cultivo principal de sus fincas familiares, transformando vertiginosamente las dinámicas comunitarias. El mayor chatino Tomás Cruz Lorenzo (2019, 119) cuenta que cuando llegó la marihuana a la comunidad de Tepenixtlahuaca en los años ochenta, la gente desconocía el peligro que corría y no tenía conciencia de que sembrar y vender esa hierba era un grave delito.

Pero esa no fue la situación de Toribío, en los años 2000 el discurso prohibicionista estaba en su momento más fulgurante y violento. En ese momento la gente decidió propagar las matas de marihuana que venían de Corinto y Tacueyó teniendo plena conciencia de que se trataba de un cultivo ilegalizado, difícil de controlar en un territorio indígena, y que por tales razones generaba amplios márgenes de ganancia, más aún si se comparaba con el café o la ganadería.

¹⁶ En el capítulo tercero de esta investigación se profundiza en la idea de que si el mercado de la marihuana para uso recreativo sigue la senda de la regulación del mercado de marihuana para uso medicinal, químico e industrial si existen graves riesgos de que el “negocio” quede totalmente cooptado por las empresas de capital multinacional que han monopolizado estos renglones, dejando a los pequeños productores del Norte del Cauca en las márgenes del mercado ilegal y la violencia.

Tal vez a esto se refería don Jaime al principio de este capítulo cuando planteaba que tenemos el problema adentro de la comunidad. En situaciones como estas las compañeras del Colectivo de Geografía Crítica del Ecuador nos han mostrado que los repertorios y marcos conceptuales de cierta Ecología Política Latinoamericana resultan insuficientes y nos plantean una pregunta bacanísima: y ¿qué pasa cuando los sujetos de la ecología política se mueven de su lugar y contradicen nuestros presupuestos éticos, políticos y teóricos? (Bayon et al. 2021, 109).

Si seguimos la senda de esta pregunta, nos surgen muchas otras: ¿Qué pasa cuando los sujetos de esa ecología política son a un mismo tiempo quienes provocan el conflicto socioambiental y quienes tienen la llave para generar alternativas? ¿Qué pasa cuando se agota la lógica de un enemigo externo malo contra una comunidad interna buena? ¿Qué hacemos cuando “tenemos el problema adentro” y cuando eso que es o vemos como un problema marca las dinámicas de nuestra comunidad? ¿Qué pasa cuando lo que hemos hecho siempre para enfrentar las desarmonías o los conflictos ya no nos funciona?

Capítulo segundo

El modo de vida agropecuario: entre el consumo neoliberal y el sostenimiento de la vida comunitaria

Es así como los campesinos cayeron en la trampa de cultivar, cada vez más, productos para vender; y cultivaban, cada vez menos, productos para comer, por lo que estaban obligados a comprar su comida. Y así llegaron a la terrible situación de vender la mayor parte de lo que cultivaban y de comprar la mayor parte de lo que consumían. Así vemos cómo la economía agrícola estaba atrapada en el mercado mundial y cómo muchos campesinos solo llegaban a ser pequeños productores para las compañías extranjeras (Mina 2011, 127).

Cuando llegamos a donde Kite ya iba a ser el medio día, llegamos con las manos vacías luego de una breve travesía entre *Çxifyu' Kiwe* y *Viçxkiç*. “Yo pensé que ya no venían” nos dijo cuando asomamos a la cocina, ella estaba lavando unos platos de plástico para servirle a los mingueros que estaban cortando caña. Carlos se apuró a decir que nos disculpara que nos habíamos demorado en la otra finca, que nos daba mucha pena llegar a esa hora, pero que no le íbamos a quitar mucho tiempo. Le pregunté dónde era el punto y me respondió que ahí abajito de la roza que habían hecho para sembrar maíz. Nos pasó el palín, el machete y el balde. “Vamos y venimos pa que coman antes de irse”.

El mayor nos había visto a la entrada, parecía concentrado arreglando el trapiche y no contestó el saludo, yo supuse que no había escuchado. Cuando nos vio salir con Kite, se fue detrás de nosotros y atravesó el lote mientras abríamos el primer hueco. Estábamos al lado de un palo de café alto, le pregunté al mayor si era de ese café antiguo que le dicen arábigo. Se alzó el sombrero y me dijo que antes toda la finca estaba sembrada en esa variedad y que en ese tiempo había café todo el año y había que coger el café montado en escalera porque esos palos eran altísimos. Después de un breve suspiro nostálgico sentenció: “hubo tiempo por acá que mandaron a tumbar los árboles de sombra y sembrar esa variedad castilla yo eché pal suelo todo el cafetal y solo me quedaron estos palitos”.

“¿Ustedes son técnicos o qué?” dijo el mayor como entre sospecha y recocha. “Sí, si mayor, yo soy técnico de agroecología del Cecidic” le respondí. “Y qué van a hacer con eso? preguntó el mayor señalando el balde de tierra que estábamos llenando con Carlos. “Las muestras van pal laboratorio pa ver si podemos abonar mejor, para

sembrar orgánico” le dijo Kite a su papá. “Ah ya” dijo el mayor poco convencido. En el camino de vuelta a la casa principal, el mayor me señaló una planta: “¿por qué se ponen así las hojas?”. “Deficiencia de nitrógeno” le dije. “¿Usted es paisa? Se me parece a un señor que vino por aquí, de esos que me hicieron tumbar el sombrío”. Llegamos a la casa, cernimos la muestra, marcamos la bolsa resellable y la empacamos para llevarla a la empresa de envíos que la transporta hasta un laboratorio a más de cuatrocientos kilómetros para tener los resultados en quince días.

Mientras me pasaron el sancochito, me quedé pensando en las palabras del mayor. ¿Qué nos distinguía a Carlos y a mí de los técnicos de la Federación de Cafeteros que en los noventa le hicieron tumbar el sombrío y sembrar la variedad castilla? ¿Tal vez que teníamos gorras del CRIC y no la gorra y la camiseta amarilla que distingue a los técnicos la Federación? ¿Quizás que estábamos hablando de cannabis y no de café? ¿Tal vez en que promovemos que la gente siembre orgánico y no con insumos sintéticos? Sin embargo, había algo en lo que nos parecíamos: tanto el técnico de la Federación como nosotros creemos que los resultados de los análisis de suelos pueden “mejorar la producción” de la finca. Los “técnicos” y los “beneficiarios” de los “proyectos productivos” estamos encadenados a un lenguaje que la revolución verde popularizó entre las décadas del setenta y el noventa y que se ha vuelto “sentido común” en la agricultura.

El epígrafe con el que comenzamos este texto parece que hablara precisamente sobre ese tiempo de la revolución verde, pero en realidad habla de las primeras décadas del siglo veinte, un periodo nombrado por el compañero Mateo Mina (2011, 124) como “el paso del campesino libre al esclavo asalariado”. En ese periodo, los terratenientes que habían hecho fortuna como esclavistas o como intermediarios convirtieron sus haciendas en “compañías agrícolas”. Esas nuevas “compañías” con la mano de obra barata que permitía el terraje se dedicaron a sembrar cultivos como el cacao y la caña de azúcar que podían sacar por el flamante Ferrocarril del Pacífico al mar y de allí al mundo entero.

Lo que tienen en común la quina de finales del siglo XIX, el cacao de los años veinte, el café de los años setenta, la caña de los noventa o el cannabis que han inundado los campos del Norte del Cauca es que están inscritos en un sistema en el que la gente produce para un mercado global que les es ajeno y en el que se convierten en el eslabón más violentado y peor remunerado de la cadena de producción de valor (Findji 2024, 26; Ciro 2023, 5). Este proceso en el que la “agricultura se comercializó” cambió

de manera profunda la sociedad y la vida diaria, la gente empezó a gastar más tiempo y más tierra en cultivos que no consumían y que trataban de vender en un mercado dominado por intermediarios que inundaron las galerías y los graneros de confecciones y comidas traídas de otros lados. Desde la entrada del siglo XX hasta estas primeras décadas del XXI la gente pasó de ser dueña de la tierra a ser pobres “campesinos del capital” que se adornan con nuevos vestidos al tiempo que se ven obligados a comprar la comida que antes sembraban (Mina 2011, 126; Bartra 2006, 180).

1. Las fincas de la gente: entre los trabajadores y el tul

Están huequeando desde antecitos de las siete de la mañana, como se han crecido en el campo, les rinde. Quieren salir rápido porque hoy es la final del campeonato de fútbol que organiza el cabildo. Ya les quedan apenas cuarenta huecos para transplantar las doscientas cincuenta matas que tienen en el semillero. Son una familia joven, ella tiene 21 y él 23, se conocieron en el colegio, se acompañaron y ya tienen un niño de seis años. Estaban un poco agobiados con la deuda de la moto y con la mensualidad del técnico en atención a primera infancia que está terminando ella en el Cecidic. Viendo esto, el papá de ella les prestó el cupo de siembra que el gremio le asignó por unas tres cosechas, para que maten todas las culebras, que es como le decimos por acá a sanear las deudas. Entre el trabajador que tiene él en *Viçxkiç* y este que le prestaron en Çxaa yu' kiwe a ella, van a tener quinientas matas de marihuana.

Mientras un lote de doscientas cincuenta va a estar con las luces apagadas y listo para cosechar, el otro estará prendido para que los bombillos jalen las matas para arriba a toda velocidad; si las cosas salen bien esos dos lotecitos les producirán una buena platica cada dos o tres meses. Si una mata da unos doscientos gramos de flor seca, doscientas cincuenta matas les darán unas cien libras por cosecha. En promedio el precio por libra es de 15 dólares, es decir que cada cosecha produce unos ingresos brutos de unos 1500 dólares. Como la figura del fajo de billetes con alas que tiene la gente en las gorras, ese dinero se va rapidito, alcanza para pagar el abono y los insumos en el almacén agrícola, salir de las deudas, aportar con algo de remesa a la casa donde viven con los papás y los hermanos de él y siempre queda un poquito para pegarse una buena fiesta en alguna vereda que tenga ferias ese fin de semana.

La compañera Een Dxi'j Ulkwe, que es la madre del joven, también tiene su propio trabajador en una tierrita que heredó de su padre en la parte alta de *Viçxkiç*, allí tiene sembradas quinientas matas de marihuana, cien matas de granadilla común, unas

treinta matas de plátano y guineo, veinte matas de lulo y un *tul*¹⁷ donde tiene unas maticas de yuca, hortalizas y algunas plantas medicinales. Con su compañero van a rodear y echar agua unas tres o cuatro veces por semana, dependiendo de la cantidad de trabajo que haya pendiente. Los otros días van a hacer vueltas al pueblo, van a las reuniones del cabildo o del colegio donde tienen los dos niños pequeños y, si la cosa está muy dura, jornalean en los lotes del algún vecino que les ruegue el favor.

Son gente del campo, su principal fuente de ingresos ahorita es el cultivo de marihuana. Les gustaría sembrar café, pero no tienen suficiente tierra. Entre todos los pedacitos de tierra en los que trabajan no alcanzan a tener una hectárea, para que un cultivo de café produzca lo suficiente para sostenerse, deberían tener unas 15000 matas de café en dos hectáreas de tierra. Los trabajaderos de la familia les dan guineíto y yuca para comer y la marihuana les da la plata que necesitan para los gastos grandes de la familia. Sin embargo, Een Dxi'j todos los días a eso de las seis de la tarde pela y pone a cocinar maíz para hacer arepas. Al otro día se levanta a las cuatro de la mañana a amasar y prender el carbón del puestico que tiene al frente de su casa.

Desde las seis de la mañana la gente de la vereda se acerca a comprar las arepitas asadas, algunas con queso rallado por encima, otras solo con mantequilla. Mientras se asan las arepas en la parrilla, la gente se sirve un vasito de café o de chocolate. En el día se venden entre doscientas y doscientas cincuenta arepas. Entre uno y otro tinto, la gente se va enterando de lo que pasa en la vereda, lo que dijeron en la reunión del gremio o del cabildo, lo que pasó en la fiesta de la otra vereda, el día en que se acordó la minga para arreglar la carretera. Con la venta de las arepas en la familia resuelven lo más urgente, los gastos diarios, uno podría decir que a pesar de que tiene sus cultivos de marihuana y de granadilla ella vive es de las arepas; pero además el ritmo de la vida de su vereda también tiene el ritmo de ese lugar donde la gente se pone a conversar por las mañanas de lo que pasa en su comunidad.

La vereda ha cambiado mucho en los últimos años, sin duda hay muchas más motos que antes, algunas casitas de bahareque se demolieron para hacer casas en cemento y ladrillo, ahora hay un par de casas de dos pisos, un par de tiendas, el salón de la junta de acción comunal se amplió y algunas familias compraron carro. Alguien que

¹⁷ *Tul* es una expresión en *jügethewe'sx pthüusenxi* que comúnmente se refiere a la huerta donde la gente cultiva vegetales comestibles y plantas medicinales. Sin embargo, la expresión también se puede referir al espacio de vida del pueblo nasa, como dicen la mayora Ana Alicia Chocué y el mayor Abelardo Ramos: “en el tul viven las plantas que necesitamos, viven los animales que nos acompañan y los *ksxa'w* que nos protegen, para que la familia viva con alegría” (Chocué y Ramos 2019, 39)

no haya ido en algún tiempo pensaré, tal vez, que la gente ha “progresado”. Algunos dirán que ese “progreso” se lo deben a los cultivos de café que cogieron fuerza en los noventa, pero la mayoría dirían hoy que la vereda ha cambiado porque “ahora que hay marihuana si se ve la platica”. Así como en la finca de Een Dxi’j hay de todo un poquito, así mismo en la vereda *Viçxkiç* y así mismo en cada una de las dieciseis veredas del territorio de *Vxuu Beh Kiwe*. Cuando empezamos a recorrer las fincas de la gente con Carlos queríamos ver si era verdad “que la gente ahora solo sembraba marihuana”.

Cuando estaba en Ecuador estudiando y le contaba a mis compas de estudio y mis profes cómo eran los cultivos de marihuana en las montañas de Toribío, mi relato daba esa sensación, más aún cuando en las primeras versiones del “plan de tesis” me refería al “monocultivo de marihuana”. La compañera Miriam Lang, cuando discutimos la propuesta de investigación me cuestionó si un cultivo de quinientos metros cuadrados en un minifundio de menos de una hectárea en el que aún predomina la mano de obra familiar se podía considerar un monocultivo. En esa conversa encontré cómo justificar el haber escogido el término monocultivo, pero mientras pasaban los meses y compartía más con la gente en sus fincas ese término fue perdiendo fuerza. La realidad de unas fincas más diversas de lo que yo pensaba y de familias que cultivaban sus ingresos cotidianos desde múltiples fuentes se sobreponía ante los conceptos que yo había escogido para explicar la realidad.

En *Vxuu Beh Kiwe* un cultivo promedio de una familia se caracteriza por tener unas mil plantas de marihuana sembradas en un área de mil metros cuadrados. La mayor parte de estos cultivos son al aire libre, aunque hay unos más tecnificados con invernaderos hechos en guadúa y techados con plástico industrial transparente. Todos los cultivos tienen un sistema de iluminación artificial que estimula el crecimiento de las plantas en las noches durante los primeros dos meses. En la mayoría de las fincas se fertiliza y se previenen plagas y enfermedades con el uso intensivo de agroquímicos como abonos nitrogenados, herbicidas sistémicos y fungicidas. Por el uso de este paquete tecnológico, típico de la revolución verde, sumado al desarrollo de variedades y técnicas que permiten una gran producción en poco espacio caracterizamos el cultivo de la marihuana en Toribío como un cultivo intensivo.

El cultivo de la marihuana tiene varios procesos que se desarrollan mayoritariamente con la mano de obra familiar: el alistamiento, el cuidado del cultivo, la cosecha y la postcosecha. En el alistamiento se prepara el lote, se instala el tendido de

unos quince o treinta bombillos, se desinfecta y fertiliza el hueco. Luego se transplantan las maticas que estaban en el semillero. Ahí se sostiene el cultivo con la aplicación de insumos que estimulan el crecimiento, la floración y previenen plagas como la palomilla o la arañuela roja y enfermedades provocadas por hongos como la chamusquiña. Durante los meses de crecimiento se realizan podas para sacar semilla por esquejes y garantizar la buena aireación de la planta. Después de cuatro meses las flores de marihuana están maduras y es tiempo de cosechar (Espitia y Majbub 2024, 40).

Se cortan las plantas desde la base y se deshojan. Los tallos se transportan en moto desde el trabajador hasta donde la gente tenga el secadero, allí se ponen cerca de una fuente de calor constante que puede ser alimentado por carbón de madera o con cilindros de gas propano. Luego de que la planta está seca se “desmoña” y se “peluquea”; es decir que se separa la flor y se le quitan con cuidado las hojas que tenga. El trabajo de peluquear se remunera en dinero, ya sea a las personas de la familia que ayudan o convidando a otras personas de la comunidad, en su mayoría mujeres, que ganan casi un dolar por cada libra de flores de *cannabis* listas para empacar. Luego solo queda empacar por libras y esperar al comprador (35).

En muchas fincas el cultivo de marihuana es el cultivo principal, en otras es un cultivo complementario a otras actividades agropecuarias de generación de ingresos como el cultivo de café o la ganadería doble propósito. Según el diagnóstico de uso efectivo del suelo que realizó la Alcaldía de Toribío basado en los datos del Sistema de Información Ambiental de Colombia muestra que de las 49.000 hectáreas que hay en el municipio hay 21.000 hectáreas destinadas principalmente a la protección ambiental y la producción de cultivos de pancoger, hay 4.568 hectáreas para la producción agrícola y agrosilvopastoril destinada al mercado. Como debe suponerse, no es posible tener una estadística oficial sobre el número de hectáreas dedicadas a la producción de marihuana por su carácter ilegal, sin embargo, basado en los números que el gremio de cultivadores de marihuana ha presentado en eventos públicos sobre regulación hay aproximadamente 1000 hectáreas de marihuana, que se convierten en la fuente principal de ingreso de cinco mil familias. Estos es un área muy significativa si se tiene en cuenta que hay 2185 hectáreas de café de exportación (Alcaldía de Toribío 2024, 107; Espitia y Majbub 2024, 46).

Durante nuestro trabajo con Carlos visitamos frecuentemente diez fincas de diez familias de Vxuu Beh Kiwe y en ninguna de ellas encontramos solo matas de marihuana. La compañera Een Dxi'j lo resume bien: “uno por costumbre le da por

sembrar hasta en las ollas rotas, uno va intercambiando semillas y las tira por ahí a ver si se crecen”. Los trabajaderos de la gente siempre tienen plantas distintas, a veces hay maíz y frijol, a veces solo los frutales están dando cosecha, a veces el café está cargado y a veces está recién soqueado, a veces hay marihuana creciendo y otras veces se está secando. Cuando estudiaba agroecología, en los libros describían las fincas que se podían llamar agroecológicas eran las que intentaban integrarse de manera más o menos armónica a un agroecosistema, entendido como un sistema natural que ha sido modificado por el trabajo de la gente, y que puede tender hacia la simplificación en un monocultivo aislado o hacia la diversificación a través de la construcción de policultivos que entren en relación con las estructuras ecológicas principales cercanas como las áreas de bosque o las cuencas hidrográficas (Sarandón 2002, 119; Sans 2007, 45).

Las fincas compuestas por distintos lotes o trabajaderos en los que hay distintos cultivos y en los que las familias se proveen de bienes y dinero a partir de distintos trabajos es una característica de lo que la compañera Maria Teresa Findji (2024, 25) denominó en su momento Unidades Domésticas de Producción Páez (UDPP), como una forma de desarrollo endógeno de lo que Chayanov y las vertientes campesinistas de los setenta y ochenta del siglo XX llamaban Unidades Doméstica de Producción Campesina (UDPC). Mientras en las UDPC se rotaban cultivos diferentes en la misma parcela familiar, en las UDPP se rotaban los mismos cultivos en lotes o trabajaderos distintos.

Las UDPP se caracterizaban por establecer un complejo sistema de producción y consumo dentro de las comunidades que se basaba en una amplia disponibilidad de tierras recuperadas y zonas de bosque o barbecho para la rocería y la rotación de cultivos, logrando la diversificación de productos por el acceso libre a los distintos pisos térmicos del territorio, en el propio resguardo o en otros espacios. Esta caracterización de las UDPP que se hizo en los años ochenta ha cambiado drásticamente debido al aumento de la población, el establecimiento de microfundios basados en patrones de herencia de la tierra, la vinculación de la agricultura al mercado internacional a través del cultivo de café, el desmonte de la cobertura vegetal y el agotamiento de los suelos fértiles (26).

Las fincas de hoy se asemejan más a lo que el compañero Armando Bartra (2006, 281-288) conceptualiza como Unidades Socioeconómicas Campesinas (USC), entendidas como unidades que se basan en la fuerza de trabajo familiar, aunque eventualmente recurran a mano de obra externa que se mueven fluidamente entre la

producción mercantil y la producción para el autoconsumo. En estas unidades, el elemento organizador de los trabajos productivos y de generación de ingresos es la satisfacción de las necesidades propias de la unidad; por supuesto, estos trabajos “productivos” no serían posibles sin los trabajos de cuidado y “reproductivos” que los sostienen.

El caso de las mujeres que “peluquean” la marihuana en el proceso de postcosecha da cuenta de la articulación de los trabajos de la finca con los trabajos de cuidado, ya que esta actividad, que se hace en las casas, les permite trabajar sin tener que desplazarse y poder atender a sus hijos e hijas pequeñas. Los ingresos que genera esta actividad les ha permitido “salir adelante” a muchas mujeres cabeza de hogar que han logrado construir cierta autonomía económica y enfrentar las violencias que las afectaban en el ámbito doméstico. Los testimonios que las mujeres peluqueras compartieron con los compañeros Carlos Espitia y Salomon Majbub (2024, 35) dan cuenta de que muchas mujeres dedicadas a esta actividad han logrado terminar sus estudios, adquirir vehículos y arreglar sus casas a partir de estrategias de solidaridad como las cadenas de ahorro y las mingas entre vecinas.

Aunque las unidades productoras de marihuana están inevitablemente insertas en el sistema económico capitalista, no siguen la “racionalidad” de las empresas capitalistas. Aunque en los trabajos de las Unidades Socioeconómicas Campesinas se producen bienes que serán vendidos total o parcialmente en el mercado, el objetivo de esta venta no es la acumulación. Cuando los valores de uso que se producen se convierten en mercancías, el valor de cambio que adquieren facilita el intercambio necesario de otros valores de uso de los que carece la unidad; ya es otra discusión cuáles de esos valores de uso adquiridos se podrían considerar esenciales para la reproducción de la vida y cuáles podrían categorizarse como suntuarios. Mientras la empresa capitalista opera bajo la lógica de Dinero-Mercancía-Dinero, las unidades socioeconómicas campesinas siguen el patrón Mercancía-Dinero-Mercancía (294).

Vale la pena destacar un elemento de las USC que opera de manera clara en las fincas con las que trabajamos en *Vxuu Beh Kiwe* y es que, aunque la producción agropecuaria es su base fundamental, su actividad económica no se reduce a esta, las USC son unidades de producción diversificada. En este sentido, las personas integrantes de la unidad pueden ser al mismo tiempo agricultores, criadores de especies menores, artesanos, comerciantes y jornaleros. Por lo tanto, las decisiones “económicas” correspondientes a sus diferentes áreas de trabajo no las toman como si en cada caso se

trataran de “sujetos socioeconómicos distintos”; por el contrario, las decisiones se toman en coherencia con el conjunto unitario de las actividades de la unidad (287).

La familia del compañero Pedro Ulkwe, que tienen finca entre *Deeka Kiwe* y *Viçxkiç*, es un ejemplo de esta diversificación. El mayor es ahorita coordinador veredal del gremio de cultivadores y cultivadoras de marihuana, tiene a su cargo llevar el control del número de plantas que tienen las familias de su vereda, ver cómo están utilizando el riego, convocar a algunos trabajos comunitarios e informar lo que dicen en las reuniones del gremio central y también lo que orientan las autoridades en las reuniones del cabildo. Una persona que lo encuentre en esas reuniones pensará que él es esencialmente un “productor de cannabis”, pero quien vaya a su finca se dará cuenta que él no solo produce marihuana.

Durante los últimos diez años don Pedro, que en los noventa también estuvo muy activo en el comité de cafeteros de Toribío, ha desarrollado un complejo sistema de rotación de cultivos entre café tabi para exportación y marihuana patimorada. Cuando soquea el café siembra marihuana y mientras el café empieza a producir saca de cuatro a seis cosechas de marihuana; entre los distintos trabajaderos que tiene va rotando sus cultivos y de esa manera tiene ingresos estables todo el año, cuando la marihuana está muy barata el café lo saca adelante y cuando el café está barato se sostiene con lo que le da la marihuana. Pero además tiene maíz para las gallinas ponedoras, yuca, plátano, guineo y frutales que le producen comida todo el año y todos los días madruga a ordeñar cinco vacas doble propósito para entregar la leche al camión de la asociación de ganaderos del plan de vida.

Los trabajaderos donde don Pedro tiene la marihuana y el café son los que le producen ingresos para comprar el mercado en el pueblo, para mantener a su hija mayor que está estudiando en la universidad en Cali, para echarle gasolina a la moto y para aportar a la fiesta de quince años de su nieta. El *tul* donde tiene su pancoger y sus vaquitas le dan lo suficiente para que nadie de su familia pase hambre y para llevar suficiente para intercambiar en el trueque municipal que se hace entre julio y agosto. El caso de don Pedro nos demuestra que esa lectura maniquea que divide a la comunidad entre los “buenos” que no cultivan marihuana y los “malos” que la cultivan no solo no aporta a la solución de los problemas comunitarios sino que encubre el hecho de que algunos productores y productoras que tienen cultivos de marihuana como fuente principal de ingresos han construido fincas diversas y complejas que hacen imposible

encasillar en una categoría fija la unidad de don Pedro: él es al tiempo ganadero, cafetero y productor de marihuana.

2. El fracaso de las políticas agrarias o cuando la marihuana llegó para quedarse

Aunque el mayor Pedro ha logrado tejer sus conocimientos sobre ganadería y agricultura para montar una finca que produce todo el año, reconoce que su fuente principal de ingresos en los momentos más complicados ha sido la marihuana; pero ¿cómo este cultivo se convirtió en la principal fuente de ingresos de Een Dxi'j, de Pedro y muchas familias que se dedican a la agricultura en *Vxuu Beh Kiwe* y también, colateralmente, de todas las familias que viven del comercio y de la prestación de servicios en los caseríos y la cabecera municipal? ¿Qué factores coincidieron para que en un periodo de veinte años las plantas y las luces que las acompañan se fueran regando vertiginosamente por todas las montañas hasta crear el paisaje que se asoma en las noches?

El sentido común nos llevaría a pensar que la marihuana se reprodujo de esta manera por las dinámicas del “negocio del narcotráfico”, y de alguna manera hay razón en plantearlo, sin embargo, en esta tesis sostenemos que la expansión de estos cultivos tiene relación con el fracaso de las políticas agrarias impulsadas por el Estado, las entidades de cooperación internacional e incluso las autoridades indígenas, siguiendo un patrón rastreable en toda la región latinoamericana y que se derivan de un conflicto por la tierra proveniente del periodo colonial.

Durante los siglos XIX y XX en Toribío se consolidó un régimen de hacienda y pago de terraje por parte de comuneros indígenas en el que las tierras planas productivas del valle geográfico del río Cauca y las tierras de alta pendiente de la cordillera central quedaron en manos de terratenientes de las élites de las ciudades de Cali y Popayán. La economía heredera de la hacienda se sostenía en la ganadería lechera, la extracción de mármol y el establecimiento de grandes extensiones de cultivos de café arábigo y cabuya, cuya intermediación estaba monopolizada por negociantes mestizos que anticipaban capital a los productores (Corporación Ensayos 2020, 76).

Como lo contamos en el breve recuento de la historia del CRIC que hicimos en el anterior capítulo, entre los años setenta y ochenta las comunidades indígenas nasa de la cordillera central recuperaron las tierras de las haciendas y constituyeron sus formas de autoridad y gobierno propio. Estas tierras recuperadas fueron distribuidas por los cabildos indígenas entre sus comuneros y se transitó hacia una economía minifundista

en la que las familias establecieron monocultivos de café y cabuya como fuentes principales de ingresos y el establecimiento de pequeños cultivos de caña panelera, coca¹⁸ y huertas *tul* tradicionales para el uso doméstico y el pancoger.

En los años ochenta, la Federación Nacional de Cafeteros, a través de su programa de extensión promovió la siembra de variedades de café asociadas a paquetes tecnológicos de la “revolución verde” en minifundios de menos de dos hectáreas explotados con mano de obra familiar y en los que subsistían pequeños cultivos de pancoger. En este periodo, el cultivo de café orientado a la exportación se convirtió en el cultivo predominante en Toribío hasta el rompimiento del Pacto Mundial Cafetero de 1989. La caída de los precios del café sumado a las reformas neoliberales y la doctrina de apertura económica de los años noventa desembocaron en una profunda crisis de los pequeños y medianos agricultores de las zonas rurales del país y en la consolidación de un modelo de agronegocio que favoreció al sector agroindustrial (Correa 1992, 198; Corporación Ensayos 2020, 77; Cuellar 2020, 116).

En este contexto proliferaron los cultivos de amapola y coca para la extracción de heroína y cocaína, que se convirtieron en la principal fuente de ingresos de los productores rurales. De la misma manera, la expansión de los cultivos de cannabis desde la segunda década del presente siglo se derivó de una crisis de la agricultura legal promovida por políticas agrarias nacionales de “desarrollo rural” y “sustitución de cultivos ilícitos” centradas en el estímulo directo de los llamados cultivos promisorios de exportación. Muchas familias nasa abandonaron sus cultivos tradicionales de pancoger o café para acceder a esta oferta institucional y modificaron sus esquemas productivos. Sin embargo, el apoyo y acompañamiento institucional fueron en declive, las cosechas no fueron compradas por no cumplir con los rigores sanitarios que exigían los países importadores y la viabilidad de cultivos como la quinua, la gulupa, la achira y las hortalizas colapsó (Corporación Ensayos 2020: 80).

El hecho de que el precio internacional del café o los requisitos de exportación de una fruta exótica como la gulupa marquen las dinámicas productivas de las familias de *Vxuu Beh Kiwe* nos plantea que no estamos hablando de un problema de economía doméstica, sino precisamente de que el trabajo de la gente que vive del campo es uno de

¹⁸ Los cultivos de hoja de coca (*ēsx*) para el mambeo y la medicina tradicional son parte fundamental de la cosmovisión y las prácticas cotidianas del pueblo nasa desde antes de la invasión a América por parte de mercantes europeos. Los usos y cuidados del cultivo de hoja de coca tejen lazos de unidad con otros pueblos indígenas de los andes septentrionales y centrales; las políticas prohibicionistas globales han estigmatizado el cultivo de hoja de coca asociándolo únicamente con la extracción de uno de sus catorce alcaloides: la cocaína (Henman 2008, 77).

los eslabones de la economía globalizada. En nuestros países latinoamericanos el modelo de acumulación económica inserto en esta economía global se ha basado en la exportación de productos primarios. Una de las características principales de esta estructura ha sido la expansión de la frontera agrícola para la instalación de monocultivos enfocados a la exportación en el mercado internacional. Esto ha conllevado no solo a fenómenos de despojo y acaparamiento de tierras, sino a una grave pérdida de diversidad de los cultivos. En la región latinoamericana¹⁹, el 55% de la producción agrícola industrial es azucarera o cafetera y el 70% de los cultivos son de especies no-nativas como la soya, la caña de azúcar, el café, el arroz y el trigo (Delgado 2014, 24; Lasso 2017, 6; Vergara-Camus y Kay 2018a, 33).

Este tipo de cultivos vinculados a lo que se conoce como agroindustria o agronegocio han promovido una reconversión productiva del campo latinoamericano que sistemáticamente ha desincentivado la producción de alimentos para el autoconsumo o los canales cortos de comercialización mientras favorece el crecimiento de monocultivos que le garanticen rentas o ingresos económicos a los pequeños productores que desean mejorar su nivel de vida. Al poco tiempo, los agricultores ven su aspiración rota por el hecho de que el agronegocio está altamente monopolizado por latifundistas locales, intermediarios poderosos, y grandes multinacionales (Delgado 2014, 25).

El proceso de monopolización se facilita a través de dos procesos que ocurren de manera simultánea: la integración vertical en la que los pequeños agricultores se vinculan como el último y más débil eslabón de la cadena productiva; y la integración horizontal en la que un latifundista o una empresa controla varios productos de un mismo bien, ya sea a través de la conformación de varias empresas o a través de la formación de conglomerados que controlan los insumos y productos de la cadena. Estos procesos se han acentuado y perpetuado en la región a partir de la aplicación del paquete de políticas neoliberales impuestas por organismos como el Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial, el Banco Interamericano de Desarrollo y la Corporación Andina de Fomento (Lasso 2017, 6).

¹⁹ Los porcentajes de áreas dedicadas a la producción agroindustrial presentadas por el compañero Gian Carlo Delgado (2014) se basan a su vez en un estudio realizado por los compañeros Sergio Guevara y Javier Laborde (2008) en el que se compararon las estadísticas oficiales de tierras dedicadas al agronegocio frente a las tierras dedicadas a la protección de la diversidad biológica y cultural en 19 países de América Latina y el Caribe: Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Costa Rica, Cuba, República Dominicana, Ecuador, El Salvador, Guatemala, Honduras, México, Nicaragua, Panamá, Paraguay, Perú, Uruguay y Venezuela.

Estas políticas producen por lo menos dos efectos significativos en las comunidades campesinas e indígenas a las que se les impone: 1) el acaparamiento de los medios de producción y fundamentalmente de la tierra productiva por parte de latifundistas o empresas, 2) la transformación de la mentalidad agraria y la imposición del mercado y la generación de ingresos como imperativo sociocultural. Frente al primer efecto, es imprescindible recalcar que Latinoamérica es una de las regiones del mundo con más alta concentración de la tierra, estudios recientes evidencian que el coeficiente Gini en la región se ha mantenido por encima del 0,75 desde 1975, mientras que en Colombia el coeficiente *Gini* de tierras es de 0,89 (Anseeuw y Baldinelli 2020, 37; Pachón 2021: 10).

Los compañeros Leandro Vergara-Camus y Cristobal Kay (2018b, 356) muestran que los procesos de reforma agraria que se dieron en Latinoamérica durante el siglo XX e incluso en los gobiernos progresistas latinoamericanos de inicios del siglo XXI se centraron en la titulación o la legalización de las tierras ya ocupadas por comunidades indígenas o campesinas, en la distribución de tierras públicas consideradas marginales para el agronegocio y en la expansión de la frontera agrícola en áreas “no explotadas”. De esta manera, se evitó la confrontación con la clase terrateniente y la desigualdad asociada a la concentración de la tierra no fue cuestionada.

En el norte del Cauca el problema de la desigualdad en la propiedad y el uso de las tierras productivas del valle geográfico del río Cauca ha sido fuente de conflictos violentos en los que en los últimos diez años han sido asesinados diecisiete indígenas nasa a manos de actores armados legales e ilegales aupados por una élite latifundista propietaria de la agroindustria de la caña (ACIN 2024a, 5). En los territorios de la *Cxhab Wala Kiwe* ubicados en la zona plana en donde vive población indígena y afrodescendiente como Corinto y Miranda el coeficiente Gini alcanza el 0,79 y el 0,68 respectivamente. Allí la propiedad de las tierras productivas está en manos de los empresarios agroindustriales que implantaron el monocultivo de caña para la producción de azúcar y etanol, en un sistema de integración vertical en el que las comunidades arriendan su tierra o producen caña de venta exclusiva al ingenio (Vélez et al. 2013, 167; Duarte 2016, 159).

En la medida en que la tierra plana está siendo explotada por la agroindustria las parcelas productivas de comunidades indígenas, afrodescendientes y campesinas de la región quedaron relegadas a pequeños minifundios en tierras quebradas y de baja productividad. La densidad poblacional de municipios como Toribío, Jambaló y Corinto

tienen un promedio de 80 personas por kilómetro cuadrado, mientras el promedio nacional es de 45. Estudios recientes muestran que en los resguardos indígenas del municipio de Toribío el 15 % de las unidades agrícolas domésticas no tienen acceso a tierras y que el 50 % de las tierras tienen un tamaño inferior a una hectárea. Situación que se complejiza si tenemos en cuenta que el 45 % de las tierras se encuentran en pendientes entre los 13° y 45° de inclinación, lo que implica limitaciones para el desarrollo de actividades agropecuarias y otro 55 % del territorio presenta pendientes superiores a 45°, que se constituyen en general como zonas de reserva ambiental (Urrea et al. 2022, 81; Alcaldía de Toribío 2024, 109).

Esto quiere decir que el 65 % de las familias del municipio de Toribío no tienen la tierra suficiente para que cultivos insertos en el mercado global como el café de exportación les garanticen ingresos suficientes para sostener la vida familiar. La expansión de los cultivos de marihuana desde la segunda década del presente siglo se derivó de una crisis de la agricultura legal promovida por políticas agrarias nacionales de “desarrollo rural” centradas en el estímulo directo a los llamados cultivos promisorios exportables que luego se quedaron arrumados en las casas de las familias sin posibilidad de comercialización real. Esto generó una desilusión y frustración generalizada entre las familias productoras que además quedaron con altos niveles de endeudamiento (Corporación Ensayos 2020, 80; Díaz 2023, párr. 12).

En este escenario se popularizó el cultivo de marihuana que resolvía los dos problemas que enfrentaban las familias productoras: la falta de tierras y la ausencia de canales de comercialización fijos que aseguraran el retorno de la inversión. Con el cultivo de marihuana las familias aseguraron altos niveles de ingresos sembrando en terrenos de 0,1 hectáreas y con un mercado asegurado en el que los intermediarios compraban la flor seca de cannabis directamente en el cultivo. En esta medida podemos decir que el fracaso de las políticas de “desarrollo rural” promovidas por el Estado colombiano y que se inscriben en el paradigma de las políticas agrarias latinoamericanas abonaron el terreno en el que proliferó el cultivo de marihuana y por consiguiente la transformación de la economía regional y la vida cotidiana de las familias del territorio de *Vxuu Beh Kiwe*.

La distribución y el uso de la tierra están directamente relacionados con el segundo efecto que habíamos mencionado que las políticas agrarias tienen sobre las comunidades, ya que cuando la tierra controlada por las comunidades campesinas o indígenas es insuficiente para satisfacer sus necesidades, las comunidades recurren al

mercado para satisfacerlas, conllevando procesos de mercantilización y monetización de la agricultura que les inserta en una posición dependiente en la economía regional y nacional. La inserción en el mercado pasa de ser una “oportunidad” para obtener ingresos adicionales y se convierte en un “imperativo”, ya que las condiciones de reproducción de la vida están atadas a la venta en el mercado de sus productos a una tasa de ganancia suficiente (Vergara-Camus y Kay 2018a, 25).

Esto implica también cambios en las subjetividades y en las formas de relacionamiento con la tierra y el trabajo: la subvaloración de la mentalidad agraria y la imposición de una mentalidad económica-industrial, es decir el paulatino abandono de la racionalidad de las unidades socioeconómicas campesinas. Este cambio en la subjetividad tiene que ver también con la herencia de concepciones en las que se internaliza la desigualdad y el servilismo, y de este modo se perpetúan, en las comunidades agrarias que históricamente vivieron en medio del sistema de hacienda tradicional, comportamientos tradicionales que recuerdan las relaciones de dependencia entre campesinos y los patrones, hoy convertidos en agroindustriales (Berry 2002, 10; Bartra 2006, 322; Martínez 2014, 127).

Es común que las comunidades campesinas e indígenas que orientan sus decisiones a partir del “imperativo del ingreso” se relacionen con los gamonales políticos, funcionarios públicos, las entidades de cooperación internacional, los bancos que les aprueban los créditos o los agroindustriales a los que venden sus cosechas de la misma manera en la que se relacionaban con los patrones en los tiempos de la hacienda (Anzola 2020, 175). Sin embargo, cuando esos cultivos generan unos ingresos que superan por mucho a los que la gente está acostumbrada, como pasa, por ejemplo, cuando la gente extrae oro del río, tiene grandes extensiones de café de exportación, pone a producir un par de hectáreas en cicales para cocaína o mantiene unos buenos lotes de marihuana, ahí la cosa cambia: ahí la gente se siente como se debían sentir los patrones en los tiempos de la hacienda.

3. La gorra dorada: sentirse patrón por un ratito

Suena el acordeón y el timbal, la gente se emociona y se para a bailar. Ya es la una de la mañana. La muchacha que baila conmigo se sabe toda la letra: “el 13 de junio te vamos a recordar / como ese camarada que siempre quiso ayudar / a nuestra comunidad / haciendo las vías que el gobierno nunca pudo / también sitios deportivos pa los niños del futuro”. Un muchacho se para de la mesa y va pasando por todas las

parejas dándonos tragos de whisky *Jack Daniels*. Doy una vuelta y la muchacha me aprieta. Las personas que me rodean cantan el coro: “con su pistola dorada / que siempre lo acompañaba y su nombre bien tatuado Leider como se llamaba”. Suena un solo de acordeón y en la canción resuenan los nombres de lugares del Norte del Cauca que la guerrilla considera sus bastiones.

Hoy fue un día de esos que uno quiere que se acaben pronto. Desde las seis de la mañana hubo catorce atentados y hostigamientos entre el Cauca y el Valle. Unas noticias reportan siete muertes, otras dicen que “solo” cuatro. En Corinto explotaron la panadería donde tomábamos tinto con la profesora Diana, solo quedaron los escombros y un montón de videos espeluznantes que atiborran los grupos de *WhatsApp*; en Toribío los enfrentamientos impidieron que los niños y las niñas fueran a sus colegios. Mientras veíamos un partido de fútbol entre Colombia y Argentina, un dron dejó caer una granada sobre la estación de policía. La explosión nos dejó perplejos unos minutos, luego Lucho Díaz hizo un golazo y la normalidad fue conjurada de nuevo.

Los bombazos fueron hace apenas unas horas, pero parece que no ha pasado nada y aquí estamos, en una discoteca, bailando una suerte de corrido heroico hecho para “Mayimbu”. Todo esto sucedió el mismo día en que el gobierno nacional oficializó que había matado a “Cholinga”, otro comandante guerrillero que lo sucedió en el poder. El primero cayó abaleado en Suárez, el otro en Páez; el uno había nacido en Corinto, el otro en Jambaló. Ambos habían firmado el acuerdo de paz del 2016, pero cuando la cosa se puso jodida y empezaron a matar firmantes de paz a diestra y siniestra, se volvieron para el monte a hacer lo que habían hecho desde que eran pelaos.

Ya se va terminando la canción y el muchacho que nos sirvió el whisky se sonríe y me dice: “Cauca es Cauca mijo”. Yo estoy mareado: por el trago, por las vueltas del baile, por todo lo que ha pasado hoy, por esta costumbre a la muerte que se aprende con los años. Otro trago más y me vomito. La canción se llama la pistola dorada. El muchacho taca la mesa con la botella vacía mientras suena otra canción de música popular, haciéndole entender al mesero que traiga otra; es su turno de gastar, si no van a decir que es un arrimado o peor: que está vaciado. Ya la cuenta va por los doscientos dólares, pero esas no son penas, en la semana les quedaron de comprar la cosecha a veinte dólares la libra, con eso se recuperan.

Ya vamos tres botellas y la música sigue sonando: una ronda de tecnocumbia, una de salsa y una de música popular para que la gente compre más trago. El que sirve el trago es un pelao joven, se le ve contento, bastante prendido. Tiene una gorra negra

de buena calidad, de esas que no pierden la forma, en el frente tiene bordadas tres letras mayúsculas en tonos dorados sobre fondo blanco: JGL. Sobre el haz de la vicera tiene en relieve dos ramos de olivo, en el envés tiene impresa la bandera de México. A un lado de la gorra el bordado de un fusil dorado, al otro lado un bordado que dice #701. En toda la noche ya he contado veinte gorras de ese estilo. Estoy obsesionado con ese tema. Me desconcierta y me incomoda; creo que es porque desafía mi lectura moral del mundo en el que vivo.

JGL son las iniciales de Joaquin Guzmán Loera, el capo del cartel de Sinaloa. La bandera de México y el fusil bordado no requieren mucha explicación. Las ramas de olivo coronan a los comandantes militares; desde que se volvió presidente el Petro usa una gorra parecida con ramas de olivo doradas, pero en vez de las iniciales hay un escudo y unas letras mayúsculas que dicen República de Colombia. Eso de ser comandante de una fuerza militar tiene su propio magnetismo, eso de ser “mando” es un deseo que nos habita a todos de alguna u otra manera. El #701 es porque en el 2009 el Chapo ocupó esa posición en el listado *The World's Billionaires* de la Revista Forbes²⁰.

El Chapo había entrado al club de los poderosos, donde estaban Carlos Slim, Warren Buffet y los hermanos Koch. El 701 significa poder y reconocimiento, lo que se logra cuando consigues una fortuna de mil millones de dolares, no importa si la consigues jugando en la bolsa de Nueva York con las deudas y las hipotecas de los gringos o surtiendo su mercado local con cocaína de alta calidad. Mientras era buscado por la DEA y la Interpol su familia creó la marca de ropa *Imperio 701*, por ese tiempo salieron las primeras gorras de este tipo, luego salieron de circulación por allá, por acá, en cambio, están en su furor.

Tal vez la persona que lee este escrito sentirá algo de desconcierto mientras se pregunta que hacía un tesista de una maestría de ecología política en una discoteca bailando con un grupo de jóvenes en el que había un integrante del Cartel de Sinaloa. Pero nada de eso, el muchacho de la gorra no hace parte de ninguna banda, de ninguna mafia, de nada. Nos conocimos en una capacitación sobre abonos orgánicos para el cultivo de café hace años, él y su familia viven de la finca. Cuando le pregunté qué le

²⁰ En castellano, un billón equivale a un millón de millones, es decir, una unidad seguida de doce ceros. En inglés, un "*billion*" equivale a mil millones, una unidad seguida de nueve ceros. La revista Forbes publica desde el año 2000 una lista de las personas o familias que acumulan fortunas de más de mil millones de dólares en el mundo, en el año 2009 incluyeron un total de 793 mil millonarios. En esa edición entraron al ranking 38 nuevos mil millonarios entre los que destacaban Wang Chuangfu, dueño de la compañía de autos eléctricos chinos BYD y El Chapo, a quien describieron como “uno de los mayores proveedores de cocaína a Estados Unidos” (Forbes 2009, párr. 16).

gustaba de esa gorra, me dijo recochando: “plata llama plata, mijo”. Le pregunto que por qué JGL, me dice que no sabe, que es algo de los mexicanos, me muestra la bandera: “son gorras de calidad”. No sería fácil aceptar que la compró porque están de moda en el pueblo, pero eso es un hecho.

Gorras como esas hay de muchas clases, unas dicen JGL, otras dicen “Sinaloa Private Pilot”, otras hacen alusión al otro cartel grande mexicano: “Jalisco Nueva Generación”. Unas dicen “piloto privado”, otras dicen “alto mando”. Algunas tienen banderas y otras siluetas del mapa de México. Todas tienen alusiones al dinero; tal vez un signo dólar bordado o un fajo de billetes con alas. Hay una que tiene bordada una pistola dorada, como la canción. Una pistola dorada; una gorra dorada. ¿Cómo se diría en nasayuwe? *Vxuu beh çxwa' vxiçx*, algo así sería. Se consiguen en las tiendas de ropa de Toribío, en la galería y los almacenes de Santander de Quilichao, y valen entre 10 y 25 dólares, un precio asequible; un buen regalo para un hijo que le está yendo bien en el colegio o para la chica que se está conquistando.

A veces me preguntó qué diferencia hay entre ponerse estas gorras con una del equipo de béisbol de los *Red Sox* de Boston o una gorra estampada con la marca de *Louis Vuitton* o de Balenciaga. La enajenación hace que todos compremos cosas sin reflexionar mucho sobre su significado. Que sean de buena calidad y que tenga un color que combine es muchas veces suficiente. Cuando le pregunté a mi amigo Carlos por qué había comprado esa gorra, me dijo que le había parecido la más bonita del local, y que solo hasta que llegó a la casa y su hijo de catorce años le dijo “papá, yo también quiero una gorra del Chapo”.

Contrario a lo que pasa con la gorra de los *Red Sox*, en Toribío hay muchos referentes que refuerzan la sensación casi natural de admiración y belleza frente a estas gorras: las cuentas de *TikTok* y *Facebook*, los videos de la música regional mexicana que enaltecen la vida y las hazañas de los patrones; las pistolas y los fusiles que se ven todos los días en los retenes, las motos enduro que inundan los caminos y la plaza del pueblo, las ferias y fiestas que hay en cada vereda con “música agropecuaria”, la música que solo le gusta a la gente popular, la que vive en el campo, la que es dueña de su destino. No hay idea más atractiva que ser o sentirse patrón por un ratico, mientras se tiene la cosecha en el bolsillo.

La compañera Lina Noscué (2025, 70) en una investigación sobre las expectativas de vida de los y las jóvenes indígenas nasa de Toribío caracteriza todos esos referentes con la categoría de “cultura narco-capitalista”, una forma muy clara de

aterrizar ese concepto de “narcocultura” que compartimos entre México y Colombia y que ha sido ampliamente estudiada como un referente político, ético y estético de la cultura popular (Ríos-Velasco y Chávez 2019, 34; Rincón 2009, 147). Las iniciales del Chapo Guzmán son tan famosas como las fotos de Pablo Escobar que aparecen estampadas en todo tipo de mercancías que se consiguen en el mundo. Hace unos meses, después de un partido de fútbol en una comunidad de Sarayaku, un joven indígena *kichwa* al enterarse de que yo era colombiano sacó de su habitación una camiseta con la imagen de una serie de televisión muy famosa que se había visto por *YouTube* en el celular: Escobar, el patrón del mal. Mi compañero de equipo no me mostraba su tesoro con mala intención, Pablo Escobar era el único referente que tenía sobre Colombia.

Cuando nos mencionan a Escobar o a la cocaína en el exterior, las personas de Colombia sentimos una mezcla entre vergüenza, frustración y rabia. Por un lado, porque nos hemos criado en el prohibicionismo y nos sentimos un poco culpables y avergonzados de llenar de cocaína las calles del mundo. Por el otro, porque no solo somos empresarios de la cocaína y quisiéramos que nuestro país fuera reconocido por otras cosas. Sin embargo, si nos sentimos en peligro en un país extranjero, no dudaríamos en apelar a nuestra fama de maleantes y bandidos. Esta relación ambigua que tenemos con el estereotipo de narcotraficantes o guerrilleros, es la misma que resonaba cuando el muchacho gritaba en medio de la fiesta: “Cauca es Cauca”. Es la misma que usa la gente arriba en la montaña: “en Santander a nosotros no nos roban, la gente no se mete con uno porque saben que nosotros venimos es de Toribío”.

El Cauca tiene la fama de ser zona roja, zona de guerrilla, zona cocalera, zona marimbera. Tal vez por eso pegaron tanto las gorras de alto mando. Tanto que ya se han adaptado a estas tierras, las fábricas de textiles de Cali, después de agotar todos los motivos de los carteles mexicanos, diseñaron su evolución territorializada. En vez del mapa de México pusieron el mapa del Cauca y ahí donde iban las iniciales del Chapo pusieron el encabezado Caucanistán y entre las ramas de olivo bordaron otras tres palabras: plata, poder, respeto. Desde que le vi esa gorra a un compañero en una asamblea comunitaria en Toribío me quedé pensando que no había un mejor resumen sobre las expectativas sociales e individuales que nos atraviesan.

Por supuesto, toda generalización es injusta. Hay muchos compañeros y compañeras que tienen expectativas vitales en las que la plata y el poder no tienen tanto peso. Pero estas tres palabras son fundamentales para nuestras expectativas de ascenso

social. Para dejar de ser un “pinche comunero”, algunas personas de la comunidad toman el camino largo de ir a la universidad esperando algún día tener un trabajo en la organización, otras escogen un camino intermedio en el que se dedican a sembrar café o marihuana y otras se tiran por el desecho, toman el camino más rápido y más riesgoso: echarse un fusil al hombro, no importa si en un ejército legalizado o ilegalizado. Plata, poder y respeto hacen parte del sentido común, de nuestra cotidianidad, de nuestro modo de vida.

Hace unos años, los compañeros Ulrich Brand y Markus Wissen (2021, 75) describieron con maestría la relación que hay entre la crisis ecológica que vivimos y el modo de vida de las clases altas y medias del norte global: el modo de vida imperial. Con este concepto no solo se refieren a las prácticas económicas y políticas materiales, sino fundamentalmente a las estructuras ideológicas y discursivas que las sostienen. Las ideas con las que se construyen los estándares de una “buena vida”. Las comodidades del modo de vida imperial tienen un costo que se paga “afuera”, en las metrópolis del imperio. Estas “externalidades” tienen muchas formas: personas explotadas, culturas exterminadas, territorios convertidos en zonas de sacrificio.

En medio de su investigación, los y las jóvenes nasa de Toribío hablaban constantemente con la compañera Lina sobre tener una “buena vida”. En su análisis, muestra que esa “buena vida” de la “cultura narco-capitalista” se refiere a la posibilidad de consumir sin control, desentendiéndose de las discusiones sobre si lo que produzco es legal o ilegal, o si esto le aporta o afecta a la madre tierra. Y cierra su idea diciendo que un maestro de un colegio y un cultivador de marihuana en Toribío comparten un sueño: una remuneración que les permita acceder a las comodidades del capitalismo (Noscue 2025, 71).

Por supuesto, esas “comodidades del capitalismo” son muy diferentes para una persona que vive en un barrio clase media de Viena y para una persona que está en una vereda de Toribío. Los patrones de consumo y los objetos de deseo son distintos, sin embargo, hay algo que comparten: el desinterés sobre las externalidades que les posibilitan las comodidades de su vida cotidiana. Brand y Wissen (2021, 161) nos muestran los efectos que tiene en el sur global y en el cambio climático el hecho de que millones de personas de la clase media germano parlante consideren que “mejoran su calidad de vida” cada vez que compran un nuevo automóvil *Volkswagen*. Lo que nos llevaría a preguntarnos cuáles son los costos y las externalidades que se encubren cuando un comunero nasa, envalentonado con la plata de la cosecha de marihuana o de

café, decide endeudarse para renovar su *iPhone*, comprarse la DT 125 que siempre había soñado, empezar a enchapar el piso de tierra de su casa o beberse seis botellas de whisky mientras suena en la discoteca la canción de la pistola dorada.

4. La marihuana, las revoluciones sociales y el valor de uso

Quizás se sorprenda la persona que está leyendo si le digo que el mismo muchacho que estaba huequeando un lote en Çxaa yu' kiwe kiwe con su compañera para sembrar unas maticas de marihuana es el mismo joven que estaba sirviendo el trago en la fiesta del día en que jugó la selección Colombia. Tiene una gorra del Plan de Vida para trabajar en la finca que ya está un poquito ajada por el trajín cotidiano y una gorra del Chapo para salir de fiesta a Santander. La gente resuelve con frescura lo que uno categoriza, desde su perspectiva política y moral, como una contradicción de principios.

Tener en la mano una botella de whisky que compramos con nuestra propia plata y saber que podemos gastarle a los amigos, da una sensación de poder. Me acuerdo de mi amigo Isauro, que trabaja como dinamizador de nasayuwe en Çxhab Wala Kiwe que dice que el sueldo de la ACIN solo alcanza para gastar trago una vez al mes, y que por eso él casi no sale, porque da mucha pena estar gotereándole a los demás. Ser patrón significa mandar sobre otros, pero también detentar la admiración y respeto de los que antes eran sus pares y ahora aparecen ante él como subordinados.

La botella se convierte en un marcador de prestigio de esos que solo son alcanzables cuando se tiene suficiente dinero: una gorra fina, una chaqueta de marca, unas zapatillas bien melas, una moto grande, un caballo que solo sirva para exhibirlo en las ferias, una camioneta lujosa, una casa de dos pisos. Y después: una pistola dorada, un par de casas en Santander, una finca ganadera con piscina en el Valle, la gente sabe cuándo empieza esta carrera de ostentación, pero no sabe cuándo ni cómo es que termina. Su identidad ya no está determinada por su trabajo, sino por su consumo. Sus decisiones ponen en un segundo plano eso que llamábamos la unidad socioeconómica campesina; su prioridad ahora es su figura individual. El neoliberalismo ha triunfado.

Pero no nos adelantemos. ¿Qué tienen en común este joven trabajador del campo con figuras como Mayimbu, Escobar y El Chapo? Según dicen los corridos, todos esos altos mandos venían de abajo, estaban en la misma situación que ese joven que se levanta temprano a hacer huecos en la tierra; sin embargo, el milagro ocurrió en ellos, el desesperante camino del ascenso social se aceleró al ritmo de las armas y las economías prohibidas. De un momento a otro: plata, poder y respeto. Hace treinta años, cuando el

negocio de exportación de cocaína ya había amasado grandes fortunas y había incursionado en la esfera pública, el compañero Gustavo Álvarez Gardeazabal (1995, 16) planteó que el narcotráfico había generado una “revolución social” en Colombia, en el estricto sentido del término. Según su análisis el narco y la violencia en la que se sostenía había cambiado los patrones de tenencia de la tierra en el centro del país y algunas zonas del caribe, que habían surgido treinta mil nuevos poseedores de por lo menos un millón de dólares y que eso, por efecto cascada, había posibilitado que nueve millones de personas cambiaran de posición o clase social.

En sus clases y charlas, el compañero Luis Guillermo Vasco sostenía una tesis parecida pero diferente. Él decía que los indígenas pastos, misak y nasas del suroccidente colombiano y los campesinos organizados en las sabanas del Caribe habían logrado en los setenta y los ochenta una revolución social que había sepultado el régimen económico de la hacienda esclavista, que tenía visos de la economía feudal, para instalar una economía de minifundio agrario capitalista. Los gobernadores misak que colaboraron con Vasco tenían el sueño de que, una vez recuperada la tierra, la gente también recuperaría unas prácticas económicas ancladas en su cultura que les permitirían salir de la lógica capitalista. Aunque ese proceso sigue construyéndose, lo que hoy aún prevalece en Guambía y en el suroccidente es ese minifundio capitalista en el que la gente ya no es esclava de un patrón, pero sigue inscrita en las condiciones de desigualdad propias del mercado global.

Tanto en la revolución social de las recuperaciones de tierras como en la revolución social del narcotráfico, uno podría decir que mucha gente de la comunidad transformó sus condiciones de vida. Sin embargo, hay algo que las distingue de manera clara: en la primera, las comunidades indígenas del suroccidente fueron las protagonistas principales, en la segunda a las comunidades les llega solo el coletazo identitario. En la primera, el siguiente paso a la recuperación de las tierras es el fortalecimiento de los cabildos como forma de tomar decisiones en comunidad, en la segunda, el ascenso social se le debe a un nuevo patrón al que hay que respetar. Esto conlleva una paradoja, hoy algunas personas de la comunidad en vez de querer parecernos a la indiamenta que en colectivo derrota al patrón nos queremos parecer al patrón, al alto mando de gorra y pistola dorada. La figura de comandantes como Mayimbu están en un lugar liminal, porque aunque desafían con sus armas al “gran patrón” llámese Estado o empresa multinacional son en su tierra los patrones, los que

“mandan” y “ayudan”, los que deciden sobre las vidas que valen y las que son desechables, los que deciden qué se comercia y a qué precio.

Luego de saciar su impulso de ostentación y de resolver con creces las “necesidades básicas” de toda su familia el “nuevo patrón” es presa de una pulsión redistributiva que también está consignada en las canciones e historias míticas que les dedican. Como vienen de abajo, también le “ayudan” a su propia gente. Pero de nuevo la distinción entre las dos revoluciones: ayudar a otros no es lo mismo que co-laborar con otros, la primera se sitúa desde la superioridad, la segunda desde la horizontalidad, pero no nos refundamos. Este fenómeno de “ayudar a los otros” que el compañero Hobsbawm (2001, 32) llamó “bandolerismo social” y que tiene su arquetipo más antiguo en Robin Hood está presente en ese pedacito del corrido a Mayimbú que sonaba en la discoteca ese día: “ese camarada que siempre quiso ayudar a nuestra comunidad, haciendo las vías que el gobierno nunca pudo, también sitios deportivos pa los niños del futuro”.

Tal vez será prudente complejizar el análisis y ver en qué medida la formación política instruida por las FARC en sus versiones preacuerdo o postacuerdo sumado al hecho de nacer y crecer en un ambiente marcado por la organización indígena del pueblo nasa influyeron en esta vocación de “servicio comunitario” que se les reconoce a algunos comandantes guerrilleros como Mayimbú. Sin embargo, desde la versión más extrema del patrón comandante hasta su versión más cotidiana del joven que junto a su compañera intentan sacar adelante una nueva unidad socioeconómica, la vida de estas personas está atravesada por una tensión entre la necesidad individual de ascender socialmente y la necesidad de retribuir de alguna manera al ámbito familiar y comunitario en el que se han crecido.

Cuando con Caliche les preguntábamos a las y los dueños de los lotes de marihuana a cuántas personas consideraban como parte de su familia más cercana, la mayoría de las respuestas rondaban entre quince y veinticinco personas. La teoría de parentesco plantearía que ese número de personas podría corresponder a lo que se denomina como familia extensa, sin embargo, no es extraño encontrar dentro de estos vínculos de familiaridad a vecinos y compadres con los que no se tienen relaciones de consanguinidad, pero que son familia en la medida en que son fundamentales para la reproducción de la vida cotidiana. Es cierto que gran parte del dinero que gana la gente produciendo marihuana en *Vxuu Beh Kiwe* se gasta de manera suntuaria, pero también

es cierto que gran parte de este dinero termina siendo redistribuido en la familia extensa a través de la “ayuda” o de la fiesta.

El compañero Armando Bartra (2006, 304) cuando intenta responder a la pregunta de cuál es el destino de los ingresos de las USC establece cuatro categorías: el fondo de consumo vital, el fondo ceremonial, el fondo de reposición y ampliación de los medios de producción y las transferencias al exterior. Frente a las dos primeras el compañero plantea que, en la medida que las USC tienen cierto control sobre el proceso de producción, en primer lugar orientan sus ingresos a la satisfacción de las necesidades de supervivencia y luego de que estas condiciones mínimas de consumo vital estén satisfechas se evalúan nuevas necesidades sociales. Las necesidades vitales de algún modo se mantienen constantes mientras las sociales se transforman vertiginosamente; esto queda claro cuando don Jaime Díaz recuerda que antes de la bonanza de la marihuana en Tacueyó se pesaban para el mercado veinticinco vacas y hoy en día se sacrifican las mismas veinticinco. Algunas de estas necesidades sociales se garantizan al nivel del fondo de consumo vital y otras que ya tienen que ver con la reproducción de la vida comunitaria más allá del nivel familiar se satisfacen a través del fondo ceremonial.

El aporte en comida o jornales de trabajo para las mingas comunitarias o volverse padrino o madrina de las fiestas de la vereda son las formas más comunes de consumo de este fondo ceremonial; sin embargo, allí también cabe el colaborar para la fiesta de quince años de una familiar lejana o el gesto cada vez más recurrente de gastar trago a los amigos y conocidos en las ferias de algún pueblo cercano. Frente a estos consumos, la gente en general siente que el dinero se agota rápidamente o de que nunca alcanza. Sensación que el compañero Bolívar Echeverría (1991, 83) planteaba como inherente a la modernidad capitalista, ya que el modo capitalista de reproducción de la riqueza social requiere para afirmarse y mantenerse de la insatisfacción permanente del conjunto de necesidades sociales; a partir de “construir y reconstruir incesantemente una escasez artificial justo a partir de las posibilidades renovadas de la abundancia”.

Esta sensación paradójica de escasez en medio de la abundancia marca de manera particular eso que llamamos “economía comunitaria”, que no está por fuera, del capitalismo, por el contrario, es fuertemente asediado por este. Muchas de las relaciones que se generan y de la riqueza social que se crea a partir de ellas están subordinadas y funcionalizadas por el capital o por el Estado como principales reguladores de las relaciones económicas. Sin embargo, gran parte de estas relaciones se podrían

denominar como anticapitalistas ya que ponen en el centro el “valor de uso” como medio para la reproducción de la vida (Echeverría 1998, 61; Gutiérrez y Salazar 2015, 22).

Las actividades “productivas” prohibidas, como el cultivo de la marihuana o la extracción ilegal de oro, de algún modo exacerban la contradicción entre valor de uso y valor de cambio. Los ingresos exorbitantes derivados de los mercados ilegalizados aceleran lo que el compañero Echeverría (2011, 160) llama la subordinación de la “lógica del valor de uso”, en el sentido del disfrute de la vida concreta, del trabajo, la producción y consumo de los bienes a la “lógica abstracta del valor de cambio” en el que la voluntad humana queda atrapada en el consumo enajenado de mercancías. Esta preeminencia del valor de cambio coincide con lo que los compañeros Christian Laval y Pierre Dardot (2013, 326) plantean sobre la primacía de una razón neoliberal asociada a sujetos calculadores, productivos, competitivos que se realizan a través del reconocimiento individual, el imperativo de crecimiento y el consumo suntuario.

Cuando el compañero Echeverría (1998, 161) discute la teleología de la vida social, refiriéndose a los fines éticos y políticos que se traza cada sociedad, parte de la idea de que es en la producción y el consumo de transformaciones de la naturaleza donde se realiza cierta forma de sociabilidad. Es decir, que en esa forma de organización social la reproducción de la vida combina fases de trabajo y fases de disfrute en los que se producen y consumen bienes con valor de uso. Ese valor de uso tiene “sentido” en medio de las relaciones sociales que se comparten en determinada comunidad, por lo tanto, el proceso de “valorización” se da en las relaciones de “co-laboración y co-disfrute”. Producir y consumir objetos con valor de uso resulta ser para el sujeto social una forma constante de reproducir las relaciones de producción y consumo. Ahora bien cuando los bienes o los objetos resultantes del trabajo adquieren valor “afuera” del entramado comunitario, es decir de esas relaciones de trabajo y disfrute, entonces empieza a primar el valor de cambio, el valor es asignado desde un “afuera” irreconocible, y un probable resultado de esta primacía es que los bienes consumidos quieran seguir patrones de valorización “externos”.

Intentemos aterrizar esta sucesión de conceptos y palabras a ejemplos de la realidad cotidiana del pueblo nasa. En las huertas *tul* del pueblo nasa aún se siembra yuca. El valor de cambio de la yuca, es decir, el precio que pagan por ella en el mercado, es bajo si se compara con otros productos como el café y la marihuana. Sin embargo, la gente siembra y cosecha yuca una o dos veces al año. Pero ¿por qué si no

vale nada? Porque tiene otro valor, el de ser comida, el de poder aportar a un trabajo comunitario o a una movilización del movimiento indígena. Trabajar para producir yuca le permite a la gente disfrutar de la yuca en medio del sancocho de la minga y también del prestigio asociado a saber sembrar y compartir la comida. No es tan común, en cambio, que la gente se sienta a disfrutar con su comunidad las flores de marihuana que ha cultivado con esmero durante cuatro meses. Más bien su realización está en su valor de cambio que le permitirá comprar un par de botellas de whisky o una moto de alto cilindraje, que desde hace unos años y gracias a la influencia de eso que hemos llamado el modo de vida agropecuario o el sentirse como un patrón se han convertido en marcadores de prestigio y disfrute adentro de la comunidad. Los procesos de “valorización” definen los procesos de producción y consumo, de trabajo y disfrute de una comunidad.

Ahora bien, hay que advertir que los esquemas de oposición, en este caso valor de uso tendiente a lo comunitario y valor de cambio tendiente a lo individual, son importantes en la medida que nos permiten explicar. Pero en general la vida no ocurre de ese modo esquemático y es común que alguien que está “cosechado” de marihuana pueda comprar la carne, la yuca y el maíz para hacer una minga comunitaria. También hay que mencionar que el ámbito de la “producción” solo es posible en la medida que las mujeres de las unidades agrícolas familiares realizan un sinnúmero de trabajos de cuidado y reproducción de la vida; estos trabajos son no remunerados, invisibilizados, desvinculados de la producción de riqueza y poco valorados socialmente en un contexto marcado por la relevancia del salario, los ingresos monetarios y la posibilidad de adquirir bienes de consumo (Federici 2019, 53).

Estas tensiones entre el “afuera” y el “adentro”, entre el valor de uso y el valor de cambio, entre lo productivo y lo reproductivo hacen parte integral de la economía comunitaria del territorio de *Vxuu Beh Kiwe* y se expresa en los patrones de trabajo y disfrute de las familias que se balancean entre los consumos suntuosos típicos de la racionalidad neoliberal y la tendencia a la redistribución y la reciprocidad de las culturas andinas; y que se podrían interpretar como más o menos armónicos con los “principios culturales” del pueblo nasa.

Las propuestas de regulación comunitaria de la economía propia que deben imaginar y ejercer las autoridades indígenas de *Çxhab Wala Kiwe*, el plan de vida *Sek Sxab Kiwe* y el territorio de *Vxuu Beh Kiwe* deben tener en cuenta estas tensiones y una tendencia creciente a resolver por vía de la racionalidad capitalista neoliberal, el

consumo y la competencia individual, expectativas de reconocimiento y poder que pueden llegar a contradecir la legitimidad de los proyectos y sueños comunitarios del pueblo nasa que ha tejido a través de sus formas de organización comunitaria.

Capítulo tercero

Erradicar, sustituir o regular los cultivos de marihuana

Las dinámicas del campo debieran de centrar los debates y preocupaciones, ¿dónde está el apoyo al campo? ¿por qué el campesino es quien menos gana? ¿por qué el uso de fungicidas, herbicidas o cualquier otro producto de las grandes agroindustrias, como Monsanto-Bayer, Basf o Syngenta, con consecuencias directas para la salud y la naturaleza no son considerados ilícitos, ilegales o nocivos? ¿qué marihuana se está fumando hoy? ¿cuáles son sus consecuencias para la salud? ¿quiénes lideran los debates por la marihuana medicinal y por qué? y sobre todo ¿quiénes son los que realmente se enriquecen y viven de esta continua bonanza marimbera y a costa de qué y quién? (Langa 2019, párr. 36).

Cuenta doña Irene Tenorio que por ahí en el 2007, cuando ella era la jurídica del cabildo de Munchique y estaba en auge la fuerza comunitaria que tenían las discusiones sobre la Autoridad Territorial Económica Ambiental que venían del congreso de Caldono, la asamblea comunitaria del cabildo decidió que Munchique iba a ser un territorio “libre de gaseosas²¹”. La decisión se basaba en una serie de argumentos fuertes: el aumento de la diabetes en la población nasa, sobre todo en niños y niñas que las promotoras de salud de *Çxhab Wala Kiwe* asociaban a malos hábitos alimenticios, la decisión de no patrocinar a los ingenios azucareros que en la parte plana del Cauca asesinaban a otros compañeros nasa y la apuesta por fortalecer las iniciativas productivas de algunas familias del cabildo vinculadas a la siembra de frutales y de transformación de la fruta en jugos naturales.

En el sector de Pitalito, de la vereda Paramillo II, doña Irene y su familia lideraban una de estas iniciativas. Jugos *Wëtsa*, era el nombre de la pequeña fábrica de jugos que, ante la nueva regulación propuesta por el cabildo, parecía que tendría un nuevo impulso. Por el clima de Munchique hay disponibilidad de fruta todo el año, en la parte fría hay mora, en la zona media lulo y piña y en las partes bajas maracuya, naranja, y mango. Animados por el acuerdo de la asamblea la familia se puso a sembrar una variedad de mora sin espinas que habían traído unos técnicos de cali y la junta de la vereda gestionó un proyecto con la alcaldía de Santander de Quilichao para adecuar la fábrica de Jugos *Wëtsa*, que en nasayuwe quiere decir “sabroso”.

²¹ En Colombia le decimos “gaseosa” a las bebidas azucaradas a base de agua carbonatada que en otros países de la región se conocen como colas o refrescos. La legislación nacional para prevenir el consumo excesivo de estas bebidas que generan impactos sobre la salud pública ha enfrentado un poder de “lobby” inusitado en el que confluyen la agroindustria de la caña, empresas multinacionales que producen y empaacan estas bebidas, organizaciones de abogados y medios de comunicación de difusión nacional (Sánchez y Carmona 2023, párr. 6).

La política era redonda, estaba en coherencia con los principios de la organización y los mandatos de los congresos y tenía la intención de mejorar la salud y la economía de las familias de la comunidad. Pero había un reto, cómo hacer para evitar que las gaseosas subieran desde Cali y Santander al resguardo de Munchique. Se planteó que la guardia indígena revisara en San Pedro las chivas²² que traían la remesa los días miércoles, viernes y sábado. Al principio se decomisaron algunas pacas de gaseosa, se multaron a algunos comuneros y se hizo una campaña en la radio comunitaria para desincentivar su consumo.

Pero cada semana que pasaba, la situación empeoraba. Los jurídicos del cabildo no se daban abasto para procesar a todas las personas que estaban “contrabandeando” gaseosas. La gente empezó a llevar las gaseosas en carros particulares, en sus motos y en las tiendas se vendía gaseosa a escondidas. La gente no paraba de comprar gaseosas que veía en las propagandas de la televisión y cada vez que bajaba a Santander. Quien sabe si, guiados por la costumbre, la publicidad, la adicción al azúcar o el deseo que trae consigo lo prohibido, la gente de Munchique no dejó de tomar y comprar gaseosas, por más llamados a la conciencia que hacía el cabildo. En el papel, Munchique era un territorio “libre de gaseosas”, pero las gaseosas nunca se fueron de la vida de la comunidad. Hasta donde sabemos, no ha habido ninguna asamblea que haya derogado ese mandato comunitario, sin embargo, tal vez por el puro cansancio del que lucha sólo contra la corriente, el cabildo no volvió a perseguir las gaseosas.

Don Jaime Díaz cuenta que algo así pasó con los cultivos de marihuana en los territorios del plan de vida *Sek Sxab Kiwe*. Las autoridades y gran parte de la comunidad de los tres resguardos, guiados en general por sus principios morales, detuvieron hasta donde pudieron la expansión del cultivo de marihuana que venía desde Corinto. El primer cabildo que de alguna manera cedió en su postura frente a los cultivos ilícitos fue *Kwetyu'*, que en 2011 decidió no promover, pero tampoco perseguir la actividad porque la actividad se había convertido en una fuente de sostenimiento para los comuneros ante la falta de oportunidades que brindaba el Estado para los agricultores. Cuatro años después, en 2015 cedió *Vxuu Beh Kiwe*. El último territorio al que llegó la marihuana

²² Las chivas son camiones o vehículos mixtos de transporte de pasajeros y carga pesada, cuyas carrocerías son modificadas para garantizar esta doble función y su posibilidad de enfrentar vías secundarias y terciarias en mal estado. Son un medio de transporte fundamental para la economía doméstica de las comunidades ya que traen y llevan los productos desde las veredas del resguardo hasta las ciudades intermedias y las ciudades capitales de la región. Las chivas son también un símbolo de movilización de los pueblos indígenas y las comunidades campesinas del suroccidente del país que cuando realizan marchas o acciones directas se mueven por las carreteras nacionales en las chivas.

fue Amyu' Kiwe, que por allá en 2018 y luego de confrontaciones muy álgidas con los cultivadores de cannabis no pudo sostener su política de “cero cultivos de uso ilícito” que se basaba en el principio de que la marihuana podía dar mucha plata pero generaba muerte y tristeza en las familias del territorio y las ciudades. Pero tal como había pasado en el caso de las gaseosas, apelar a la moralidad y la coherencia política no era suficiente cuando los vecinos del otro resguardo veían cómo las casas de las otras veredas se transformaban y los negocios crecían; nadie se quería quedar atrás y al final, como dice don Jaime Díaz, “la economía de la marihuana se llevó todo por delante”.

Pero como nos recordaban nuestros profes de ecología política en las clases en Quito, la economía nunca es solo la economía, el conjunto de las relaciones sociales de la vida comunitaria determinan eso que llamamos economía y viceversa. Hasta ahora hemos relatado cómo la marihuana llegó a Toribio y cómo ha impactado las dinámicas comunitarias que se derivan entre nuevos consumos individuales y la necesidad colectiva del sostenimiento de la vida comunitaria, y de alguna manera hemos abordado cómo la gente está abordando el conflicto socioambiental interno que ha generado el cultivo intensivo de marihuana.

En la primera parte de este tercer y último capítulo vamos a profundizar en especificar algunos de los impactos que ha tenido este cultivo en la vida comunitaria; sin embargo, si nos conformáramos con eso estaríamos centrando el análisis solo en una de las dos dimensiones de la definición de ecología política que planteamos en el primer capítulo. Nos queda faltando la parte de la imaginación política y la búsqueda de alternativas desde la realidad, la cosmovisión y la vida cotidiana del pueblo indígena nasa del norte del Cauca.

Así que en la segunda parte de este capítulo vamos a analizar cómo hasta ahora se ha regulado el cultivo de marihuana desde el Estado y las autoridades indígenas y cómo podría regularse desde un enfoque alternativo al paradigma prohibicionista. Más aún si tenemos en cuenta que, tal como lo planteamos más arriba, en la ecología lo que pasa en un ecosistema local afecta al conjunto de la tierra, sostenemos la esperanza de que las alternativas que surjan desde este lugar tendrán resonancias en otros lugares y otras comunidades de Colombia y del Sur Global.

1. El negocio de la marihuana y sus impactos sobre la vida comunitaria

Sonia y Leonardo son la pareja más juiciosa que yo conozco, esa gente sí está dedicada al cultivo de marihuana, en sociedad con la familia de Sonia han construido

dos invernaderos de quinientos metros cuadrados en su finca de la vereda *Viçxkiç* en la que tienen más de treinta variedades exóticas de cannabis. Leonardo, que tiene una mano prodigiosa para las plantas, compra las semillas de estas variedades por internet y cuando llegan a Toribío por correo certificado, él las lleva hasta su trabajadero para hacerlas germinar. A veces en los sobres vienen tres o cinco semillas con una porcentaje de germinación del 50 o el 60%, pero a Leonardo todas le nacen y a la vuelta de seis meses ya ha sacado por esquejes unas cincuenta o cien plantas de esa variedad que se van adaptando a los suelos y el clima de *Vxuu Beh Kiwe*.

En los quinientos metros cuadrados siembra algo menos de trescientas matas porque dice que entre más distancia haya entre las plantas pueden tener mejor aireación y, por lo tanto, menos posibilidad de hongos por exceso de humedad; así mismo, la distancia de siembra garantiza que la fertilización sea pareja y no haya una competencia por nutrientes entre las plantas. Con lo que sale de la cocina de la casa, Sonia y Leonardo hacen su propio lombricompost con el que fertilizan los semilleros y los cultivos; la tierra negra con la que revuelven el compost para componer el sustrato de las plantas lo traen de Palmira. En definitiva, es gente a la que le gusta la agricultura, de esa que prueba distintos métodos de siembra, que experimenta en la fertilización y siempre está pendiente de nuevos cursos o capacitaciones que salgan para mejorar sus cultivos.

Leonardo ha hecho todos los cursos que tiene el SENA sobre cultivo de cannabis de tipo medicinal, también ha estado en capacitaciones sobre agroecología que ofrece el ámbito territorio del plan de vida. Sin embargo, él cuenta que la mayor parte de las cosas que sabe del cultivo de marihuana las aprendió en un cultivo tecnificado de la multinacional *PharmaCielo* en Rionegro, Antioquia en el que trabajó por allá en 2017 por recomendación de un ingeniero que visitó Toribío en el tiempo de la regulación del cannabis medicinal. Leonardo cuenta que allá aprendió cómo se construían los invernaderos y cómo se manejaban los procesos de riego automatizado, fertilización orgánica, biotecnología y bioseguridad. Leonardo dice que aprendió mucho, pero que le hacía falta mucho su tierra. De todas maneras, su objetivo era aprender a sembrar bien marihuana para ir a hacerlo a su finca.

Hoy en día, Leonardo y su familia tienen un par de invernaderos muchísimo más modestos que los de *PharmaCielo*, mucho de lo que aprendió allá lo aplica, pero también dice que muchos de los conocimientos de sus abuelos le han servido en su cultivo, como un secreto que tenía su abuela para que pegaran los esquejes de rosas. Al

fin y al cabo, los que siembran marihuana de algún modo son floricultores y no hay mucha diferencia entre los invernaderos tecnificados de Rionegro con los invernaderos donde se producen rosas y claveles en las provincias cercanas a Bogotá y Quito. Pero ninguna política pública se atrevería a poner a cultivadores como Leonardo en la categoría de floricultor, eso está reservado para las élites que han monopolizado ese renglón exportador, para los campesinos e indígenas que cultivan flores de marihuana hay disponibles otras categorías estigmatizantes: cultivadores ilícitos, aliados de la guerrilla, peones del narcotráfico.

Como conoció el monstruo por dentro, los laboratorios, los invernaderos, las oficinas, Leonardo sabe que aunque en sus papeles digan que las empresas vinculadas al mercado legal medicinal solo cultivan variedades de marihuana con bajo contenido de THC y alto contenido de CBD²³, en realidad tienen adaptadas todas las genéticas que uno se pueda imaginar y que en el momento en que la legislación les dé vía libre para cultivar marihuana para uso recreativo tienen todas las condiciones para monopolizar el mercado nacional. “En cuestión de dos años quedaríamos todos por fuera”, dice Leonardo mientras hace un gesto con su mano señalando el cuello.

Este mes no le ha quedado tiempo de ir a las reuniones donde se cuenta cómo va el proceso de consulta con el gobierno nacional para la nueva política de drogas y cómo van a quedar los cultivadores y cultivadores del Norte del Cauca. Le tocó pedirle trabajo a otro cuñado que tiene una panadería en el centro de Toribío, están justos de plata porque la mitad de las matas que había sembrado para esta temporada se las arrancaron las gallinas, que encontraron un hueco por donde meterse al invernadero y que disfrutaban como un postre el lombricompost con el que abonan Sonia y Leonardo.

Como a Leonardo le toca estar en la panadería para conseguir lo del diario a Sonia le toca encargarse de los cultivos y el cuidado de sus niñas de cuatro años, ella está pendiente del riego, de la fertilización, de la prevención de plagas y hongos, del secado de las plantas y ahora está dirigiendo la obra del segundo invernadero. Dice que

²³ La marihuana posee una serie de moléculas que intervienen el sistema nervioso llamados cannabinoides, aunque se han identificado más de cien, los más nombrados por sus usos son el tetrahidrocannabinol (THC) y el cannabidiol (CBD). El CBD ha sido usado principalmente por la industria farmacéutica para el tratamiento de la epilepsia y la ansiedad; por su parte el THC es la molécula que puede hacernos sentir eufóricos, felices y hambrientos. Al consumir marihuana, los cannabinoides se unen a los receptores que posee el cuerpo humano llamados CB1 y CB2. Cada cannabinoide tiene un efecto distinto, por ejemplo, el THC se conecta con el receptor CB1 y por eso se obtiene una sensación de euforia, pero el CBD no se une fuertemente a estos receptores, de ahí sus efectos aparentemente no psicoactivos. La marihuana común para uso recreativo tiene unos niveles de THC del 12% a 20% según la variedad, pero con los cruces genéticos se han desarrollado variedades con un contenido de hasta el 35% (Rojas 2022, párr. 20).

le gustaría sembrar otras cosas y recuperar el cafetal que tienen abajo de la casa, que está puro monte, pero es que entre los dos no se alcanzan. Si las cosas salen bien, las libras de variedad *pineapple* y *tangerine* se las comprarán a casi cinco veces, lo que vale una libra de patimorada; en un par de meses, cuando saquen esa cosecha, van a poder dedicarse de nuevo los dos a la finca. Y esperar, porque con todo el movimiento que ha habido de que se legaliza, que no se legaliza, que como Petro cambió los mandos militares, entonces van a volver las incautaciones, con todo eso el precio ha estado muy variable.

Una vez le preguntamos con Caliche a Leonardo que si él fuera ministro de justicia y tuviera en sus manos la regulación de la marihuana de uso recreativo, ¿qué sería lo que habría que regular? Como productor no lo pensó ni un minuto, lo primero, ver cómo la gente cuida el agua, lo segundo, regular los agrotóxicos, lo tercero, recuperar los suelos, lo cuarto, quitar los intermediarios. La respuesta de Leonardo canciona con el epígrafe de Laura Langa con el que comenzamos este tercer capítulo en el que se pregunta: ¿cómo es posible que sea legal envenenar la tierra y la gente con herbicidas producidos por multinacionales? Sin embargo, se sorprenderá la persona que lee cuando se dé cuenta de que lo que preocupa a la gente que vive, entre otras cosas de producir marihuana, no es lo que les preocupa a los legisladores, ni a las autoridades nacionales o territoriales.

La respuesta de Leonardo reconoce que el cultivo de marihuana como se hace en Toribío genera impactos; nadie es inocente sobre eso. Desde el diagnóstico comunitario que repasamos en la introducción de esta tesis, la gente ha identificado estos impactos, puede tener razón la persona que lee en advertir que llevamos más de setenta páginas y hasta ahora no hemos profundizado en estos, pero es que más allá de enlistarlos nos propusimos mostrar la complejidad del contexto en el que ocurren, porque si no es así las alternativas que propongamos pueden estar tan desconectadas de la realidad como las que han propuesto los sucesivos gobiernos nacionales.

En este capítulo reconocemos que el cultivo intensivo de marihuana y los ingresos que produce sí han transformado de muchas formas la vida en el territorio de *Vxuu Beh Kiwe*. Si retomamos la pregunta de los compañeros Brand y Wissen sobre cuáles son las externalidades que tiene este cultivo y que sostienen los hábitos de consumo de los comuneros y comuneras nasa de hoy podríamos pensar en algunas: el flagelo de la violencia armada, la degradación de los suelos, el descuido de las fuentes

de agua, los cortes del fluido eléctrico y el imperativo de la generación de ingresos a partir de materias primas para la exportación. Veamos cada una de estas variables.

El hecho de que en Colombia sea legal consumir marihuana de manera recreativa, pero que esté prohibido producirla o comercializarla, conlleva que una gran parte de la “cadena de valor” sea controlada por actores armados legales e ilegales. En las bonanzas de la amapola y la coca de los años ochenta en Toribío, el sexto frente de las FARC en la montaña y la tercera brigada del ejército de la zona plana fueron quienes regularon el tráfico de la pasta base de coca y el látex de amapola que bajaba de Toribío y las primeras cosechas de marihuana tipo crepey que empezaron Corinto y Tacueyó. En 2016 esta guerrilla negoció un acuerdo de paz con el Estado colombiano y durante poco menos de un año el papel de regulador armado quedó vacante.

Por supuesto, tan provechoso botín no iba a quedar tanto tiempo suelto, primero unos milicianos que se hicieron llamar EPL pretendieron retomar el control territorial, luego algunos mandos medios de lo que fue el sexto frente fundaron la Columna Móvil Dagoberto Ramos, que luego de juntarse con otros frentes de la zona se denominó Comando Coordinador de Occidente y por último Estado Mayor Central FARC. Después hubo una fraccionalización de uno de esos frentes que tenía diferencias políticas con los comandantes y se fundó el Frente 57 Jair Bermúdez. Por parte de las fuerzas armadas legales en Toribío hay una estación de policía, el batallón de Alta Montaña N°8 Coronel José María Vesga y el Comando Operativo de Estabilización y Consolidación Apolo del Ejército Nacional.

Estos grupos armados que se enfrentan entre sí se disputan el control sobre los acuerdos sobre impuestos que se cobran a los intermediarios que transportan y comercializan la marihuana tanto en las montañas como en las carreteras nacionales de la zona plana. Todos estos grupos han pretendido subordinar por medio de la violencia armada a las autoridades indígenas y sus comunidades, ya que la guerra de hoy no es una guerra por la toma del poder nacional sino el establecimiento de gobernanzas armadas en territorios estratégicos; a pesar de esto, sin armas y con la fuerza de la comunidad, las autoridades indígenas han resistido a esta pretensión reafirmando su apuesta por la autonomía y el gobierno propio (Corporación Ensayos 2021, 15). En este contexto solo en el año 2024 fueron asesinadas de manera violenta veintidos personas, se presentaron tres masacres, siete hostigamientos y combates, dieciocho amenazas a líderes y lideresas y 23 casos de reclutamiento a jóvenes en el territorio de *Vxuu Beh Kiwe* (ACIN 2024b, 33)

Frente a la degradación de los suelos, debemos decir que este fenómeno no se debe exclusivamente al cultivo intensivo de marihuana, ya que otras intervenciones como la siembra extensiva de café con el paquete tecnológico de la revolución verde o la compactación del suelo por el establecimiento de potreros se relaciona con el estado actual de los suelos. Los resultados de los análisis de suelos que realizamos en las diez fincas en las que trabajamos nos indican una tendencia hacia la acidificación y salinización del suelo medible en los índices de pH y conductividad eléctrica, la pérdida de materia orgánica y la baja disponibilidad de macro y micronutrientes. Este es el costo de un patrón de fertilización y control de plagas y enfermedades basado en productos sintéticos, fenómeno que se acentúa cuando se siembra bajo invernadero y no hay mecanismos para la retención de humedad en los suelos. Los abonos nitrogenados y con altos contenidos de potasio permiten que la gente tenga buena producción, aunque los suelos se sigan degradando. Sin embargo, algunos productores han encontrado alternativas como el reemplazo de sustratos con tierras con alto contenido de materia orgánica traídas de otros lados o la recuperación de los suelos a través de la aplicación de bioles de MMA (microorganismos de alta montaña activados).

El cultivo de marihuana es un cultivo exigente frente al riego y el consumo de energía eléctrica. Estudios recientes muestran que una planta de marihuana en crecimiento puede requerir veinte litros de agua al día y consumiría un promedio de trece mil kW/hora/año (Figuroa 2024, 181). El alto consumo de agua por parte de los cultivos fue una de las cosas que empezaron a regular de manera autónoma los productores de cada vereda, porque había casas de las zonas bajas que se estaban quedando sin agua. Las autoridades, a través del equipo ATEA y las juntas de acción comunal de las veredas, también aportaron en el diseño de una estrategia de cercamiento y recuperación de nacimientos de agua de los que se surtían los acueductos comunitarios y las mangueras de riego. En cuestión de una década de los cuatrocientos ochenta nacimientos de agua que se tienen identificados se han logrado proteger doscientos setenta y siete, lo que corresponde a más de la mitad de los nacimientos, así mismo se han establecido las rondas hídricas de cuarenta y cuatro quebradas y se han establecido diecisiete reservas de bosque (Yule 2025, 30).

Ese control y cuidado que ha logrado desarrollar la gente frente a sus fuentes de agua no ha podido desarrollarla frente a la energía eléctrica que consume en su vida cotidiana y para sus cultivos, porque no les pertenece, está privatizada por la Compañía Energética de Occidente (CEO). La compañera Laura Langa (2019, párr. 19) cuenta que

en 2019 la CEO realizó un comunicado para informar a las comunidades de Caloto y Toribío, del requerimiento de la Fiscalía General de la Nación para “suprimir el servicio de energía eléctrica en sectores rurales con invernaderos de marihuana de organizaciones narcotraficantes.” Los castigos de desconexión total o parcial a las comunidades se han convertido en una práctica frecuente por parte de la empresa: en un periodo de cinco años se han presentado más de mil seiscientos noventa y dos horas de corte arbitrario del fluido eléctrico. Frente a estas prácticas, la gente se ha enfrentado a través de sucesivas movilizaciones en El Palo, Santander de Quilichao y Popayán, en los que se han logrado algunos acuerdos para garantizar el derecho a la energía de las comunidades.

Por último identificamos como uno de los impactos del cultivo intensivo de marihuana lo que en el apartado llamamos el imperativo de la generación de ingresos como práctica económica cotidiana, en general, esto no sería una problemática si no estuviera mezclado con unas altas expectativas de consumo individuales y colectivas. Esta confluencia de factores genera procesos inflacionarios localizados típicos de las economías ilegalizadas que se han denominado como “burbujas económicas” (Ortiz 2004, 331; Insulza 2013, 35).

Cuando se genera una crisis de precios en las mercancías que sostienen la economía local, para sostener la burbuja económica normalmente lo que la gente hace es reemplazar una mercancía que genera altos ingresos por ser un bien exportable en la economía mundo por otra que tenga características similares, aunque impliquen nuevas externalidades. También es importante recordar que estas mercancías generan lo que la compañera Estefanía Ciro (2020, 25) y el compañero Juan Rodríguez-Guerra (2024: 66) denominan “economías de enclave”, en las que tierras que en el imaginario se reportan como “aisladas” están conectadas con los flujos de la economía global, cuya dinámica incide directamente en la variabilidad de los precios de compra y los flujos de producción a nivel local y sobre las que la gente tiene poca capacidad de maniobra.

Don Jaime Díaz (2023, párr. 7) cuenta que las sucesivas “bonanzas” que han habido en Toribío de la coca, de la amapola y de la marihuana han ratificado esta tendencia. Por su parte, Caliche recuerda que cuando el precio del café y de la coca se cayó al piso en los años noventa, la gente le tocó ir a “tocar el río”, es decir explotar oro de aluvión con molinos artesanales y precursores químicos como el cianuro o el mercurio. Don Jaime cuenta que cuando se acabó la bonanza de la amapola, la gente empezó a bajar a la parte cálida a “joder con la coca y el oro” porque ya estaban hasta el

cuello de deudas y no podían esperar a la cosecha de café que es una o dos veces al año. En Toribío hay tres mercancías que hoy actualmente pueden “reemplazar” los ingresos que se generan actualmente a partir del cultivo intensivo de marihuana: el oro, el café de exportación y la pasta base de cocaína, sobre la que no tenemos datos de precios mes a mes, pero que en promedio vale 500 dólares el kilogramo (ver figura 1).

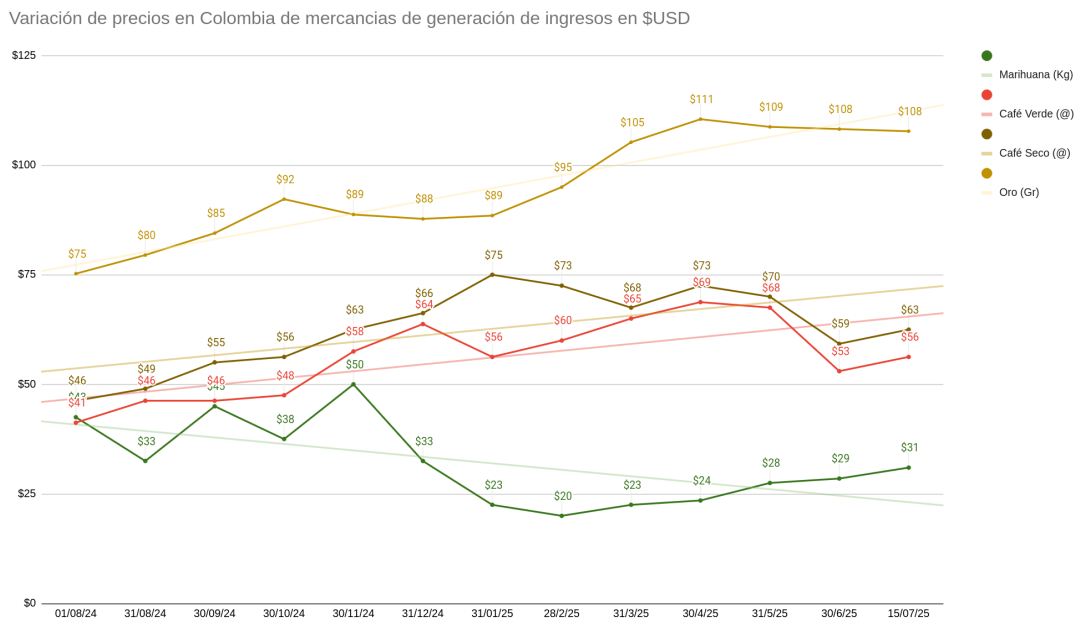


Figura 1. Variación de precios en Colombia de mercancías de generación de ingresos en \$USD, 2025. Elaboración propia con datos de trabajo de campo.

Ya hemos visto que no hay suficiente tierra para reemplazar marihuana por café de exportación, ni tampoco para grandes cacaos para producción de cocaína, si decidieran reemplazarlo por el oro, la afectación a los ríos y quebradas y a la salud de las comunidades que se sirven de sus aguas sería gravísimo, si decidieran cambiarlo por una actividad económica más vinculada al valor de uso como la ganadería doble propósito extensiva se enfrentarían a la necesidad de tumbar áreas de bosque y páramo para abrir potreros para el ganado. Cualquiera de estos escenarios generaría nuevos impactos sobre los bienes comunes y la cotidianidad del territorio de Vxuu Beh Kiwe.

Todos los impactos que hemos reseñado tienen la característica de estar vinculados al ámbito de la producción y la reproducción de la vida material de la gente: la vida, la tierra, el agua, la energía y el valor de su trabajo. Sin embargo, se sorprenderá la persona que lea cuando se dé cuenta de que estos impactos son lo que menos ha importado en las leyes, políticas públicas y discusiones de regulación que han sido

emprendidas por el Estado colombiano en sus sucesivos gobiernos nacionales. También hay que mencionar que hasta hace muy poco la mayoría de ese marco normativo (y el marco moral en el que se sostiene) habían sido integradas por las autoridades indígenas, que hasta hace muy poco tiempo empezaron a abrir diálogos con los productores y productoras de marihuana para que sus propuestas y perspectivas fueran tenidas en cuenta por las autoridades indígenas y sus formas de gobierno propio comunitario.

2. La regulación estatal y la regulación por parte de las autoridades indígenas

En Colombia el cultivo de plantas de marihuana ha sido históricamente prohibido y perseguido tanto por el régimen internacional de fiscalización de las drogas como por la legislación nacional que ratifica sus disposiciones²⁴. Este marco normativo se inscribe en el paradigma prohibicionista de guerra contra las drogas que tenía como uno de sus objetivos fundamentales el control de la oferta de las sustancias psicoactivas a través de la persecución a los cultivos de las plantas necesarias para su producción. Este paradigma ha generado un escenario de mercado mediado por el ejercicio de la violencia y la corrupción, en el que productos altamente demandados y con una oferta restringida alcanzan precios de compra y venta muy rentables (Cruz y Pereira 2021, 24; Dewey 2017, 43).

En este escenario, la cadena productiva de las drogas se ha entrecruzado con las dinámicas del conflicto armado interno. Algunos análisis académicos hablan incluso de la narcotización del conflicto armado en sus dimensiones materiales e inmateriales. En su dimensión material, el narcotráfico como modelo de acumulación de poder económico y político modificó la producción de riqueza del país e involucró a todos los actores de la guerra interna, degradando y escalando los patrones de violencia a los límites necesarios para asegurar el control de los mercados ilegalizados (Majbub 2023, párr. 3). En su dimensión inmaterial se generaron patrones discursivos en los que la lucha contrainsurgente se enmascaró en el discurso antinarcóticos, aumentando la

²⁴ Este régimen se compone de la articulación de tres tratados internacionales (Convención Única de Estupefacientes de 1961, Convenio de Sustancias Sicotrópicas de 1971 y Convención contra el Tráfico Ilícito de Estupefacientes y Sustancias Sicotrópicas de 1988) y la institucionalidad multilateral derivada de estos instrumentos: la Junta Internacional de Fiscalización de Estupefacientes (JIFE) y la Oficina de Naciones Unidas contra la Droga y el Delito (UNODC). En Colombia estas convenciones se han ratificado en postulados de la ley 30 de 1986 que establece los mecanismos de control penal y administrativo sobre los “cultivos de uso ilícito” y la ley 2000 de 2019 que establece las disposiciones del Código Nacional de Policía para el control del consumo, el porte y la distribución de sustancias psicoactivas.

estigmatización y la violencia sobre las comunidades campesinas e indígenas cultivadoras de plantas ilegalizadas en los territorios periféricos (Ciro 2023, 2).

La compañera Margarita Serje (2012, 99) ha acertado en mostrar cómo en estos territorios, afectados por el conflicto armado, no existe la renombrada “ausencia del Estado”, por el contrario, la presencia del Estado se da a través de la militarización de los territorios para su incorporación en mercados globales legales o ilegales. En el Cauca, la presencia histórica y contemporánea de grupos insurgentes y de destacamentos militares y policiales ha implicado que estos actores se vean implicados en la regulación de mercados ilegales vinculados a los cultivos de coca y marihuana. Las dos caras del tratamiento militar a los “cultivos de uso ilícito” que busca acabar con las matas han sido, por un lado, la erradicación forzada (vía fumigación aérea o erradicación manual) y, por el otro, la sustitución de cultivos, que se basa en la idea de cambiar cultivos ilegales por cultivos legales.

Como vimos cuando analizamos el flagelo de la violencia armada como un impacto derivado de la producción de marihuana, el Norte del Cauca en general y el territorio de Vxuu Beh Kiwe está altamente militarizado por parte del Estado. Sin embargo, el “control estricto” sobre la producción y el tráfico de drogas está mediado por prácticas de corrupción interna en las fuerzas armadas que se lucran de este fenómeno y también por las limitaciones al despliegue de uso de la fuerza violenta que implica el respeto a la autonomía de las comunidades que ha sido exigido históricamente por parte de sus autoridades indígenas. Esto ha derivado en lo que el compañero Fernando Larrea, en una sugerente conversación sobre este texto, denominó como “prohibicionismo permisivo”.

Esto se evidencia en que, como dice el compañero Jaime Díaz (2023, párr. 14), “la economía de la marihuana ha funcionado en la última década a plena luz del día y las luces que abastecen los cultivos a cielo abierto o en invernaderos, son abiertamente visibles desde Cali y las ciudades aledañas”. Estadísticas como el balance anual de incautaciones muestran esta tendencia: aunque en el Norte del Cauca se produce gran parte de la marihuana que se comercializa en Colombia, de las doscientas cincuenta toneladas que en promedio se han incautado anualmente entre 2011 y 2019, solo dieciséis se incautan en esta región, es decir un poco más del 6% (Cruz y Pereira 2021, 95).

Frente a un contexto de prohibicionismo permisivo en el que los actores armados tanto legales como ilegales se lucran de las actividades extractivas vinculadas al

narcotráfico, las autoridades indígenas vinculadas al Consejo Regional Indígena del Cauca desde los años ochenta han reivindicado su derecho a la autonomía y el autogobierno y han abogado por la desmilitarización de sus territorios. En la medida en que las comunidades quedan en medio del fuego cruzado entre estos actores ha sido una práctica recurrente de las autoridades exigir el cumplimiento estricto del Derecho Internacional Humanitario (DIH), el respeto por los lugares de convivencia comunitaria e incluso han desalojado campamentos y aplicado sanciones de justicia propia a los actores armados legales e ilegales que han generado desarmonías en los territorios (González 2016, 238).

Sin embargo, más allá de ese llamado a la desmilitarización para la consolidación del proyecto de autonomía indígena, este último no ha desarrollado enfoques alternativos para abordar los cultivos ilegalizados por el Estado. En su lugar, adoptaron, en general, el enfoque del paradigma prohibicionista, en sentido de la sanción moral de ciertos cultivos, la expectativa de un mundo libre de drogas y la confianza en la estrategia de control de la oferta. Desde la década del ochenta, las autoridades indígenas y sus organizaciones replicaron el modelo de erradicación de los cultivos como la forma más directa de control a la producción y comercialización de cultivos de coca, marihuana y amapola. De igual modo, en la década del noventa y hasta la actualidad se han desarrollado acciones de sustitución de cultivos (Granados et al. 2024, 4).

La primera iniciativa concertada entre el Estado y el Consejo Regional Indígena del Cauca fue el Acuerdo de Jambaló suscrito en 1992 en el marco del Plan Nacional de Rehabilitación (PNR). Allí se planteó el Programa de Producción en Comunidades Indígenas (PPCI) que buscaba la erradicación voluntaria de los cultivos de amapola y coca para producción de drogas a cambio del establecimiento de dieciséis proyectos para producción agropecuaria y cooperativismo. El Estado incumplió estos acuerdos y la responsabilidad del fracaso de la estrategia recayó sobre las autoridades indígenas que habían suscrito el pacto. Durante esos años, el incumplimiento por parte del gobierno derivó en la resiembra de los cultivos de amapola, afianzó la expansión de cultivos de coca para la producción de drogas y generó amenazas hacia autoridades indígenas, que fueron señaladas por los grupos armados como colaboradores del Estado (CRIC 2022, 236; Granados et al. 2024, 5).

Siete años después, retomando la experiencia del 92 y en medio de una tensión muy fuerte con el sexto frente de las FARC que había cometido varios asesinatos de

comuneros y autoridades indígenas, la organización indígena decide radicalizar su posición frente a los cultivos ilícitos en la Resolución de Jambaló de 1999. Aunque allí exigen el cumplimiento de los acuerdos del 92, plantean que la solución al problema será intracomunitaria, es decir de aplicación de justicia propia y segregación de las tierras comunitarias a los comuneros y comuneras que sembraran cultivos ilícitos, que tuvieran laboratorios para la producción de drogas o que estuvieran involucrados en las dinámicas del conflicto armado. De la misma manera, la resolución establece que la prioridad sería el control territorial a motos, vehículos y personas foráneas que puedan tener relación con estos negocios.

En *Çxhab Wala Kiwe*, en su primer congreso zonal, realizado en el año 2002, se refrendan la resolución de 1999 y la orientación surgida del congreso regional de 2001 que había ratificado la erradicación de los cultivos ilícitos en los territorios indígenas del Cauca. Sin embargo, el congreso zonal añadió que se debía llevar a cabo un diagnóstico de la situación territorial y las familias que dependían de esta economía y avanzar en la exigencia al Estado de alternativas productivas para estas familias. La posición oficial de las organizaciones en sus mandatos, resoluciones y congresos que se mantuvo durante toda la primera década de los años 2000, se basó en la erradicación de los cultivos, el control territorial a la comercialización por parte de la guardia indígena, la prohibición a las actividades de procesamiento de drogas, la judicialización de los comuneros y comuneras involucradas en estas actividades y la gestión ante el Estado de proyectos de sustitución.

Esta tendencia se mantuvo hasta el año 2011. En medio de otra oleada de agudización del conflicto armado que tuvo su momento más álgido con la explosión de una “chiva bomba” en el territorio de *Vxuu Beh Kiwe*, el CRIC propuso un “plan regional de solución a la economía ilegal” contenido en el pronunciamiento “Terminar la guerra, defender la autonomía, reconstruir los bienes civiles y construir la paz”. Las autoridades valoraron en ese momento que el problema de las economías ilícitas tenía que partir del análisis de factores de orden político, social y cultural como determinantes en la consolidación de este modelo económico al interior de las comunidades y se planteó que la solución a la economía ilegal debía consistir “no en erradicar los cultivos de uso ilícito, sino en cambiar una economía de renta por otra economía armoniosa con la naturaleza” (CRIC 2011, párr. 34).

Sin embargo, esta posición no se materializó en cambios en las prácticas de regulación; por el contrario, ante la primera expansión de los cultivos de marihuana en

KwetYu’Kiwe y Vxuu Beh Kiwe y el asesinato de cinco comuneros entre los que había un sabedor ancestral, las autoridades del plan de vida *Sek Sxab Kiwe* en asamblea comunitaria hicieron una denuncia pública sobre el daño social, cultural y ambiental que traían los cultivos ilícitos y se dieron orientaciones de reforzar el control territorial ante el incremento de fiestas y la comercialización de motos y carros hurtados, la detención de comuneros hallados traficando y transportando drogas ilícitas y la prevención del consumo de drogas en instituciones educativas (Asociación de Cabildos Proyecto Nasa 2013, párr. 12).

Mientras ni el gobierno nacional ni las autoridades indígenas lograban contener la expansión de los cultivos de marihuana con sus políticas de erradicación y sustitución, en Bogotá el gobierno nacional avanzó en la regulación del cannabis de uso medicinal, en el marco de las promesas de transformación de la lógica prohibicionista para la implementación de los acuerdos de paz que se estaban discutiendo entre las FARC y el gobierno en la Habana, Cuba. En diciembre de 2015 Santos firmó el decreto 2467 con el fin de “reglamentar el cultivo de plantas de cannabis, la autorización de posesión de semillas, el control de las áreas de cultivo y los procesos de producción fabricación, exportación e importación y uso de éstas y sus derivados, destinados a fines estrictamente médicos y científicos”. En el Congreso se tramitó la ley 1787 de 2016 que creaba el marco regulatorio para el acceso seguro e informado al uso médico y científico del cannabis y sus derivados, que asignó las competencias a los ministerios de salud y justicia para reglamentar la expedición de licencias (Martínez 2019, 8).

De ahí en adelante se emitieron una avalancha de normas orientadas a la regulación del mercado del cannabis medicinal: el decreto presidencial 613 de 2017 y la resoluciones 577, 578, 579, 2891 y 2892 en la que los ministerios de salud, justicia y agricultura establecieron toda la reglamentación técnica para el otorgamiento de licencias de producción y fabricación de usos derivados del cannabis, la distinción entre cannabis psicoactivo y no psicoactivo y una política para los pequeños y medianos cultivadores (13).

En el marco de toda esta reglamentación se dio lo que la prensa llamó el “boom del oro verde”, una burbuja especulativa acrecentada por la inexacta noticia de que la Junta Internacional de Fiscalización de Estupefacientes le había asignado a Colombia el 44% del mercado de *cannabis* psicoactivo y no psicoactivo a nivel mundial; organizaciones y “tanques de pensamiento” del empresariado como Fedesarrollo y ProColombia calculaban que la regulación les permitiría exportar 1700 millones de

dólares anuales a 2030, casi lo mismo que la exportación de café (Martínez 2019, 15; Ocampo 2021, párr. 4).

En los decretos y resoluciones del gobierno de Juan Manuel Santos se establecieron cuatro tipos de licencia, tres a cargo del ministerio de justicia (uso de semillas para siembra, cultivo de *cannabis* psicoactivo, cultivo de *cannabis* no psicoactivo) y una a cargo del ministerio de salud (fabricación de derivados del *cannabis*, para uso medicinal, investigación y exportación). Con esta reglamentación los procesos de licenciamiento crecieron exponencialmente, en el 2019 se había expedido 344 licencias (en las cuatro modalidades) a noviembre de 2024 las listas oficiales muestran que se han otorgado 2500 licencias, de las cuales hay 2349 vigentes (COL Ministerio de Justicia y el derecho, 2024).

Como era de esperarse, los costos de los procesos de licenciamiento dejaron en una condición de desventaja significativa a los pequeños productores asentados en zonas de conflicto como el Norte del Cauca y las “leyes del mercado” terminaron ubicando las licencias en las zonas cercanas a las grandes ciudades del país. De las 2349 licencias para la fabricación de derivados medicinales el 52% se encuentran en predios rurales aledaños a Bogotá, Medellín y Cali, mientras que solo el 1,8% de las licencias se otorgaron en los municipios del Norte del Cauca, que han producido marihuana desde la década del ochenta y que han soportado el flagelo de todas las violencias provocadas por las políticas prohibicionistas (ver figura 2). No está de más recordar que la Comisión de la Verdad (2022) estableció el prohibicionismo como un factor de persistencia del conflicto armado en Colombia.

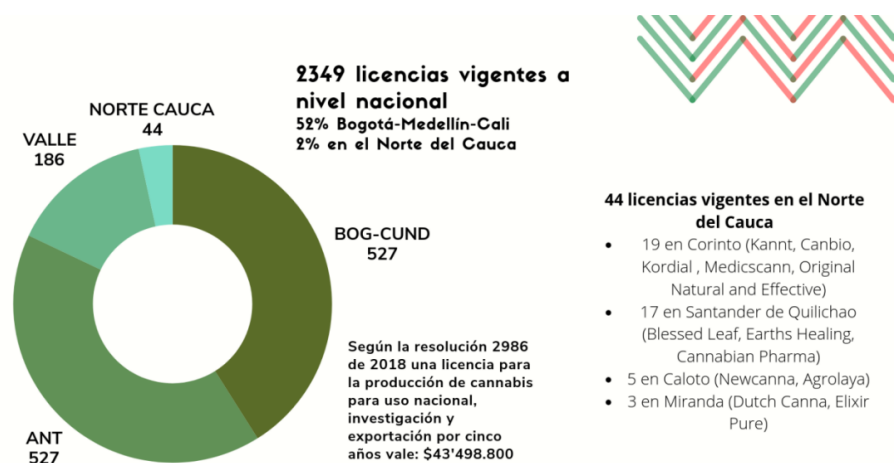


Figura 2. Licencias de cannabis vigentes a nivel nacional, 2025. Elaboración propia con datos de COL Ministerio de Justicia y el Derecho (2024).

Con la llegada del gobierno de Duque en 2018 esta tendencia se fortaleció. Aunque en sus alocuciones públicas mantenía un discurso prohibicionista, en la práctica los funcionarios de su gobierno participaban activamente en las discusiones que les proponían los lobbistas de las grandes empresas productoras de marihuana para abrir el mercado al uso industrial y de manera soterrada al uso recreativo. En julio de 2021 el presidente y sus ministros firman el decreto 811 sobre el acceso seguro e informado al uso del *cannabis* y de la planta de *cannabis*, que agrega los fines industriales a las licencias vigentes y modifican los requisitos para la expedición de las mismas.

Antes de culminar su mandato los despachos se apuraron a emitir las resoluciones 227 y 539 de 2022 donde se estableció la nueva reglamentación sobre cupos, procesos de licenciamiento, disposiciones sanitarias para alimentos, bebidas alcohólicas, suplementos dietarios y la normativa para la exportación de derivados y material vegetal. Este marco normativo le dio un nuevo aire a las más de 700 empresas que cuentan con capital extranjero autorizadas para comercializar productos de *cannabis* y las 110 empresas que están en proceso de certificar su exportación y agremiadas en una organización llamada Asocolcanna. Para cerrar con broche de oro la “jugadita” del gobierno de Duque fue cambiar los criterios de definición de los pequeños y medianos cultivadores.

Como la ley 1787 de 2016 (año en el que se estaba refrendando en el congreso los acuerdos de paz) estableció que el Estado debía diseñar mecanismos para que los pueblos indígenas y el campesinado implementarán iniciativas económicas relacionadas con el uso medicinal del *cannabis*, los decretos 579 y 613 de 2017 establecieron un criterio para incluir en el mercado a los pequeños y medianos productores, definidos en la norma como personas naturales que contaran con un área de cultivo que no superara las 0,5 hectáreas. De esta manera las empresas titulares de licencias de fabricación de derivados debían comprar un 10% de su cupo asignado a pequeños y medianos cultivadores (Cruz y Pereira 2021, 136).

La resolución 227 de 2022 de Duque transformó los criterios de definición de los pequeños y medianos cultivadores y en vez de mantener el criterio de área cultivada los define ahora como “la persona natural colombiana con ingresos brutos anuales hasta 3.500 UVT (Unidad de Valor Tributario), y que además cuente con activos totales no mayores a 11.250 UVT”, eso significa en la práctica una persona que tenga ingresos mensuales de 12 millones de pesos y un patrimonio de 470 millones de pesos. En el marco de sus facultades ordinarias los gobiernos de Santos y Duque redactaron políticas

de regulación hechas a la medida de los grandes empresarios y en medio de la burbuja especulativa se han hecho 2634 solicitudes que resultaron en el licenciamiento de 57.380 hectáreas para el cultivo de *cannabis* (Estrada 2022, párr. 2).

Establecer normas en que solo el 10% de la producción se debía comprar a los pequeños y medianos cultivadores, cambiar los criterios de definición de los mismos y licenciar un número de hectáreas con los cuales sería imposible competir son los rasgos de los marcos de regulación que ha producido el poder ejecutivo en los últimos doce años. La política de regulación de las drogas propuesta por los dos gobiernos de derecha que tuvo Colombia entre el 2014 y 2022 reproduce la lógica de exclusión o la inserción desigual en el mercado de los pequeños productores mediante estrategias como la concentración de la tierra, la monopolización de las cadenas productivas y la integración vertical, políticas agrarias que como vimos en el segundo capítulo han fracasado sistemáticamente, abonando el crecimiento de los cultivos ilegalizados.

3. El gremio, la regulación comunitaria y la posibilidad de tejer con los sueños del plan de vida

Al iniciar la segunda década del presente siglo la producción de marihuana en *Vxuu Beh Kiwe* ya había experimentado la incapacidad del Estado y de las autoridades indígenas de “erradicar” el problema de raíz mediante políticas prohibicionistas y la exclusión de los pequeños productores de alternativas inscritas en un paradigma alternativo como la regulación del mercado medicinal. En el 2019, el gobierno de derecha de Iván Duque, en una ofensiva contra la guerrilla que en ese momento se denominaba Comando Coordinador de Occidente, decidió militarizar el Norte del Cauca con un nuevo batallón móvil del ejército llamado Fudra 4. De manera momentánea, la presencia del estado, como plantea la compañera Margarita Serje (2012, 99), se impuso por medio de la fuerza y la creación de narrativas sobre territorios y comunidades en las que se debe instaurar el orden. Esto derivó en el aumento a la persecución y estigmatización hacia los cultivadores y cultivadoras de marihuana, profundizando tensiones intracomunitarias (Sánchez et al. 2021, párr. 92; Granados et al. 2024, 6).

Este contexto estimuló distintos procesos de organización que se formalizaron en 2021 bajo el nombre de “gremio de cultivadores de marihuana” en el territorio de *KwetYu’ Kiwe*. “El Gremio”, como lo llamaremos de aquí en adelante, se consolidó como una forma de organización de los productores y productoras que durante su proceso de fortalecimiento ha generado redes y alianzas para incidir en las estructuras

de autoridad indígena y en el trabajo conjunto con expresiones organizativas como la Cooperativa de Cultivadores de Coca, Amapola y Marihuana (COCCAM) y otras plataformas político-organizativas campesinas de la región.

El principal logro que posicionó al Gremio como un actor político relevante fue el de controlar la sobreoferta de marihuana y, por consiguiente, en la determinación del precio estable de venta por libra. A partir del análisis sobre el número mínimo de plantas que generarían condiciones idóneas de subsistencia para las familias cultivadoras, en sus primeros espacios asamblearios los y las cultivadoras llegaron al consenso de establecer que cada productor o productora podía tener un máximo de quinientas plantas. La regulación del precio de venta estimuló la creación de gremios locales en territorios indígenas y campesinos en los municipios de Toribío, Corinto, Miranda, Caloto y Jambaló.

La legitimidad del Gremio en diferentes territorios ha posibilitado que se usen incluso mecanismos de acción directa como la erradicación por parte de otros agremiados en predios donde los cultivos exceden las quinientas matas o en veredas que no están inscritas en el Gremio. Ante el interés de vinculación de nuevos cultivadores y territorios, congelaron el censo de cultivadores de manera formal, con el objetivo de avanzar en un proceso de regulación comunitaria que cale en la política nacional y brinde garantías económicas para los cerca de dieciséis mil productores que se encuentran registrados actualmente. El Gremio también ha establecido una serie de regulaciones que buscan disminuir los impactos negativos del cultivo como garantizar que la gente siembre comida en sus fincas, prohibir el corte de leña para la producción de carbón que se utilizaba en los secaderos, definir un número máximo de bombillos por cultivo y concertar con las autoridades indígenas normas sobre el uso del agua para riego en tiempos de verano (Espitia y Majbub 2024, 22).

El gremio se sostiene a través de un complejo sistema de impuestos y sanciones que se cobran a los productores veinte centavos de dólar por libra producida, cinco centavos de dólar a las peluqueras por libra de flores secas listas para empacar; las sanciones económicas a los productores que no cumplan el reglamento o no asistan a las reuniones o las mingas comunitarias convocadas por las directivas locales del Gremio. Estos aportes comunitarios muchas veces son reinvertidos en insumos productivos, trabajos comunitarios o acciones de movilización. Su participación en la vida comunitaria también se ha relacionado con la política electoral y la representación al interior de los procesos comunitarios, donde han incidido en los ejercicios del gobierno

local participando en la elección de alcaldías municipales, la elección asamblearia de la estructura de autoridad en los resguardos indígenas, los planes de vida comunitarios, las Juntas de Acción Comunal y las organizaciones campesinas (24).

Teniendo en cuenta las políticas de prohibición que sostuvieron las autoridades indígenas durante toda la primera década de los años dos mil, en un primer momento las posturas políticas de los representantes más visibles del Gremio se posicionaron como contrarios a los cabildos indígenas; y desde allí en 2019, con el respaldo de muchos cultivadores y cultivadoras por primera vez en los más de treinta años que tenía la elección popular de alcaldes, un partido político tradicional contrario al movimiento indígena. Este momento coyuntural, generó una lectura política que fue calando en el sentido común, según la cual todos los integrantes del Gremio estaban en contra del cabildo.

El Frente Dagoberto Ramos, como principal regulador armado de la cadena productiva de la marihuana, aprovechó las rupturas iniciales que se dieron entre el Gremio y las autoridades y respaldó públicamente las regulaciones promovidas por los cultivadores como una estrategia para capitalizar políticamente el descontento frente a las autoridades, a quienes consideran sus principales adversarias en la disputa sobre el poder local y el control territorial. Sin embargo, es muy importante recalcar que la visión que se ha querido imponer en algunos análisis que se han vuelto populares en medios de comunicación nacionales y locales, según el cual el Gremio es “manejado” por los actores armados es falso, aumenta los patrones de estigmatización y los riesgos sobre la vida de sus representantes e invisibiliza los momentos y pronunciamientos que han hecho los cultivadores rechazando los hechos de violencia armada que han ocurrido en el territorio (29).

El lugar político que ha ido construyendo el Gremio en los últimos años le ha permitido representar los intereses de los cultivadores y cultivadoras de marihuana en los diálogos locales, regionales y nacionales para la construcción de la política de drogas. Participar en estos espacios ha sido clave para nutrir los debates sobre la legalización del *cannabis* de uso adulto y posicionar las demandas de los cultivadores ante las autoridades indígenas y las organizaciones campesinas al tiempo que ha posibilitado ampliar los espacios de diálogo con las autoridades indígenas para superar los enfoques prohibicionistas.

Este camino de diálogo dio como resultado que en 2023 se llevara a cabo la primera audiencia pública sobre regulación y legalización de *cannabis* en el país, donde

representantes de todos los gremios locales, en compañía de las autoridades indígenas y las organizaciones campesinas, posicionaron sus apuestas para superar la persecución y nutrir el debate sobre un proyecto de acto legislativo que pretendía modificar el artículo de la constitución que prohíbe la producción y comercialización de marihuana para uso adulto y que fue archivado en el Congreso de la República en su último debate porque no alcanzó las mayorías necesarias para su aprobación.

La percepción sobre los integrantes del gremio se ha ido transformando con el tiempo y el reconocimiento de su rol como un actor político integrado por una parte significativa de la comunidad ha ido madurando. En medio de otra oleada de violencia y un enfrentamiento entre el Frente Dagoberto Ramos y el Frente 57, que resultó en una masacre de tres comuneros vinculados a uno de estos grupos, se realizó una audiencia pública el 28 de julio de 2024 en el territorio de *Vxuu Beh Kiwe* en la que las autoridades indígenas del plan de vida *Sek Sxab Kiwe* convocaron a los representantes del Gremio de los tres territorios para analizar y plantear estrategias para superar la agudización de la guerra. La voluntad política de las partes y la participación ampliada de las distintas organizaciones de cultivadores, han nutrido el camino para establecer estrategias orientadas a la regulación comunitaria de la marihuana y la disminución de los índices de violencia armada.

Como parte del acercamiento entre los cultivadores y las autoridades indígenas se creó el consejo de productores, transformadores y comercializadores *Mantey Yu'ce Tasx*, bajo el techo jurídico de la Asociación de Cabildos Proyecto Nasa, que es la figura administrativa que tiene el plan de vida *Sek Sxab Kiwe* y que le ha dado cobertura a otras iniciativas económicas locales como la producción de lácteos, la piscicultura y la transformación de frutas y hortalizas. *Mantey Yu'ce Tasx*, que en la lengua propia quiere decir las plantas de remedio que usaban los antiguos, agremia a seis organizaciones compuestas en su mayoría por comuneros y comuneras indígenas, fortaleciendo el camino hacia la regulación de la marihuana para uso adulto y superando las tensiones generadas al interior de la comunidad en años anteriores. La marihuana producida por los setecientos productores y productoras inscritos en *Mantey* no se dirige solamente al mercado de una economía ilegalizada, sino que atiende también el mercado medicinal e industrial, a través de la transformación de las diferentes partes de la planta, extrayendo aceites, pomadas, bebidas, alimentos, analgésicos y relajantes que cuentan con una demanda regional importante.

Aunque *Mantey Yu'çe Tasx* cuenta con el respaldo jurídico del plan de vida y de las autoridades indígenas, entre sus inscritos también se encuentran cultivadores campesinos y firmantes del Acuerdo de paz de 2016, por lo que su apuesta está proyectada como un espacio amplio de reivindicación gremial. Actualmente, el consejo está integrado por productores vinculados a organizaciones como la Asociación Flor del Palo, la Asociación Indígena de Plantas y Animales Medicinales, la Asociación Paz y Progreso, la Asociación *Yat Fxiw*, Caucannabis S.A.S y los representantes de los tres gremios centrales de los territorios de Tacueyó, Toribío y San Francisco.

Estas experiencias ilustran la manera en que productores indígenas y campesinos han consolidado diferentes procesos alternativos para la regulación de los cultivos de marihuana, a pesar de la continuidad de la guerra, la persecución y el señalamiento de las instituciones del Estado y las autoridades locales. Los cultivadores de marihuana del norte del Cauca, reunidos en el Gremio, *Mantey Yu'çe Tasx* y COCCAM han insistido en la necesidad de avanzar en la construcción de una política de drogas que incorpore sus demandas y avance su reconocimiento como víctimas del conflicto armado y la guerra contra las drogas.

Por ello, han planteado que el gobierno nacional debe reparar a las comunidades indígenas y campesinas del norte del Cauca a través de normas que regulen la marihuana para uso adulto o recreativo que prioricen a los pequeños cultivadores y sus experiencias productivas y organizativas para su participación en este mercado. Pese a que las iniciativas legislativas no han avanzado, los cultivadores continúan dialogando y concertando con el gobierno nacional, en cabeza del Ministerio de Justicia y del Derecho, como una estrategia política para la incorporación de sus propuestas y la confrontación del *lobby* político de los empresarios extranjeros y nacionales que en 2017 lograron monopolizar el mercado de la marihuana para uso medicinal.

En los últimos años los y las productoras de marihuana han fortalecido el proceso de cualificación política de su liderazgo, logrando incidir en espacios nacionales de participación como la Comisión Mixta de Coordinación y Seguimiento a la Política de Drogas, en la que lograron acceder con delegados que representan a las organizaciones de cultivadores, los consejos de juventudes y a los pueblos indígenas. En las intervenciones que ha hecho en este escenario, insistieron en que la nueva política de drogas no debía considerar a los cultivadores como narcotraficantes, pues su vinculación con este mercado estaba asociada a la ausencia de garantías para sostener una economía enmarcada en la legalidad.

En este escenario, el delegado de *Mantey Yu'ce Tasx* resaltó la importancia de reconocer los esfuerzos y medidas comunitarias tomadas por las comunidades cultivadoras del norte del Cauca para regular esta economía. También planteó la necesidad de reconocer las múltiples afectaciones que han ocasionado el conflicto armado y las políticas antidrogas del Estado sobre la vida cotidiana de las familias productoras. Por último, hizo un llamado a construir planes piloto de regulación de marihuana de uso adulto basados en el enfoque de reparación que creen insumos para el debate legislativo y la construcción de esta política.

Mantey Yu'ce Tasx es una experiencia piloto que muestra cómo la articulación entre las organizaciones de productores y productoras de marihuana con las autoridades indígenas pueden generar alternativas de regulación que pongan en evidencia el fracaso de las propuestas de regulación que superen el enfoque propuesto por el Estado basado en la erradicación, la sustitución o la integración vertical de los productores a un modelo monopolizado por las empresas multinacionales y reconozcan las propuestas que han desarrollado las comunidades para mejorar las condiciones de vida de los productores e intentar reducir los impactos negativos que ha generado el cultivo intensivo de marihuana en la vida comunitaria.

Conclusión

La regulación de la marihuana como alternativa para sostener la vida

Sentir, recorrer y pensar el territorio iba de la mano con culturas que se consideraban parte de la naturaleza, parte de todos sus seres vivos. No lo vivían solamente en términos de espiritualidad o respetando la ciencia de los *the'wala*, sino que se movían y se referían a un amplio territorio al que pertenecían y en que tenían derechos de uso amparados por la comunidad y la autoridad en la parcialidad del espacio comunal, lo cual no les impedía ubicarse mentalmente ante el mundo entero (Findji 2024, 79).

El epígrafe que encabeza este último apartado sale del prefacio a la segunda edición del libro *Territorio, economía y sociedad páez* que se publicó hace cuarenta años por solicitud del gobernador del cabildo de Jambaló Marcelino Pilcúe, con una pregunta fundamental: qué significaba el territorio para los nasa de los ochenta y qué significados tiene hoy. Cuando describe los flujos y movimientos que caracterizan la “economía” del pueblo nasa, nos recuerda que la concepción de territorio que tenía la gente en ese momento, conectaba los distintos trabajaderos y los distintos resguardos que conformaban su espacio comunitario, al tiempo que dimensionaban cómo tejer con el “afuera” y sentirse parte del “mundo entero” (Findji 2024, 17).

Esta concepción amplia e interconectada de territorio nos recuerda la definición de ecología que retomamos en los primeros capítulos, en la que se manifiestan múltiples escalas que van desde el ecosistema más local hasta la biosfera. La marihuana que se cultiva en las montañas de *Vxuu Beh Kiwe* tiene la particularidad de estar inserta en una cadena global encargada de llevar flor seca de marihuana hasta las manos de los doscientos veintiocho millones de consumidores que hay actualmente en el mundo (UNODC, 2024). Esta cadena de producción y comercialización está ilegalizada en la mayoría de los países del mundo, lo que implica que los ingresos derivados de su tráfico sean exorbitantes en comparación con otros productos derivados de actividades agrícolas.

Cuando caracterizamos los impactos del monocultivo intensivo de marihuana en el territorio de *Vxuu Beh Kiwe* nos dimos cuenta de que no era un conflicto socioambiental convencional, de esos en los que la amenaza externa se repele y se expulsa de la comunidad. Por el contrario, es un fenómeno en el que el “afuera” y el “adentro” de la comunidad están en constante tensión. Por tal razón, nos propusimos acercarnos a la cotidianidad de las familias productoras, visitamos sus trabajaderos y en

la conversa que solo ocurre cuando compartimos las labores del campo nos acercamos a sus experiencias, sus dolores, sus expectativas y sus sueños. Nos dimos a la tarea de analizar los componentes químicos de los suelos y contar la diversidad de plantas que tenían en sus fincas; en esa escala que podríamos caracterizar como hiperlocal nos encontramos insumos químicos para el control de plagas producidos por multinacionales como *Bayer* y vimos cómo el precio de la libra de marihuana fluctuaba al ritmo del mercado mundial de las drogas.

La compañera Miriam Lang, en sus clases y conversaciones cotidianas nos recordaba que la capacidad que hemos desarrollado en la academia y los movimientos sociales de analizar los problemas desde una perspectiva que va y vuelve entre lo local y lo global tenemos que ponerla en función de pensar las alternativas a esos problemas. Los compañeros y compañeras del pueblo nasa con los que comparto la vida, la lucha y el trabajo me han enseñado que se investiga desde el corazón y en colectivo para transformar las desarmonías que ocurren en nuestros territorios, *üusu yaahtçxa äçxaa peena peeskupnxa*; los compañeros y compañeras del Grupo Permanente de Trabajo de Alternativas al Desarrollo y el Grupo de Trabajo Global Más Allá del Desarrollo (2019, 464) me han enseñado que esa transformación debe ser multidimensional y multiescalar, ya que las iniciativas locales transformadoras que carezcan de una articulación con horizontes políticos más amplios corren el riesgo de volverse “egocéntricas, aisladas y marginales”.

A modo de conclusión, vamos a presentar en estas últimas cuartillas algunas ideas que se mueven en estas múltiples escalas y también enunciar algunos caminos que debemos seguir recorriendo para encontrar alternativas a un problema comunitario complejo, que tiene su propio devenir histórico y que se seguirá transformando conforme pasen los años.

En la primera escala, la más local, retomamos la sugerencia de la compañera Raquel Gutiérrez y el compañero Huascar Salazar (2015, 22) de no pensar la “economía comunitaria” como algo que está afuera del capitalismo, sino que al estar dentro, en contradicción y fuertemente asediada por este nos permite remontar desde lo concreto alternativas que son al tiempo utópicas y realizables, ya que la “transformación social” no se debe pensar como la imposición de “nuevas ideas” que remplacen “viejas ideas” sino que debe partir del reconocimiento de lo que la gente ya hace en su cotidianidad para transformar la realidad de su comunidad.

Identificar la potencia de transformación que hay en las prácticas cotidianas de la gente nos implica un esfuerzo adicional de definir qué es “lo común” en “lo comunitario”. Ese trabajo cotidiano de las personas, que nos aparece a veces como contradictorio por estar dentro del capitalismo para encontrar alternativas al mismo, se asienta en la posibilidad de reproducir la vida social a través del establecimiento de relaciones sociales de compartencia y cooperación que permiten que una colectividad “asuma la capacidad autónoma, auto-determinada y auto-regulada de decidir sobre los asuntos relativos a la producción material y simbólica necesaria para garantizar su vida biológica y social a través del tiempo” (20).

En el capítulo dos pudimos recorrer, a partir de las experiencias de las familias productoras de marihuana con las que trabajamos, los caminos que ha encontrado la gente para reproducir y sostener la vida comunitaria en un contexto que ha sido históricamente asediado por distintas “bonanzas” que buscan romper el tejido social. El despojo de las tierras indígenas, la imposición violenta del régimen de la hacienda, la imposición del paquete tecnológico de la “revolución verde” y el fracaso de las políticas agrarias basadas en la integración vertical han conducido a la gente a tener como fuente principal para la generación de ingresos la producción intensiva de flores de marihuana para el mercado internacional.

Esto implica una contradicción constante entre las pulsiones del consumo individual que permiten los altos ingresos y de la redistribución hacia la familia extensa y la vecindad que marca la vida comunitaria. Esta tensión ocurre porque, contrario a lo que el sentido común de la sociedad nacional y algunos medios de comunicación que producen discursos estigmatizantes sobre los territorios que desde Bogotá se consideran periféricos, la gente que produce marihuana no está “al servicio de los narcotraficantes y las guerrillas”, por el contrario, muchas veces se enfrentan a estos poderes fácticos desde la fuerza de la organización comunitaria para garantizar la reproducción de su vida social.

Cuando acompañamos las jornadas de trabajo de las personas, pudimos constatar algo que debería ser evidente, pero que es imposible de reconocer cuando nos encontramos atrapados en análisis maniqueos que dividen la comunidad entre “buenos” y “malos”, y es que la gente *no solo es* productora de marihuana, circunstancialmente podría identificarse políticamente como tal para intentar mejorar las condiciones materiales de su trabajador o de los bienes comunitarios, pero en todas las fincas que visitamos la gente había tejido agroecosistemas complejos y diversos. Así, sus fuentes

de ingresos iban y venían entre la producción de valores de cambio y valores de uso: entre la producción de café y marihuana para la generación de dinero circulante y la producción de lácteos, panes, arepas que sostienen la vida cotidiana y comunitaria.

Creemos que cualquier iniciativa de regulación que decidan las autoridades indígenas del territorio de *Vxuu Beh Kiwe*, en el marco de sus facultades como Autoridad Territorial Económico Ambiental debe reconocer la potencia transformadora que tienen sistemas productivos diversos basados en la rotación de cultivos como el que ha desarrollado don Pedro en su finca de *Deeka kiwe*, así como los saberes y prácticas que ha desarrollado la gente en estas dos décadas para la adaptación y el cuidado de variedades especiales de marihuana como las que se siembran las familias como la de Sonia y Leonardo, que aman el trabajo de investigar en la práctica cómo cuidar mejor las plantas o familias como la de Een Dxi'j, que a pesar de tener ingresos suficientes, no dejan de sacar su puesto de arepas porque comprender el valor que este tiene en la vida comunitaria.

De la misma manera, en la escala nacional, cualquier iniciativa de regulación de la cadena de producción de valor de la marihuana de uso adulto que emane del gobierno nacional o del Congreso de la República debe reconocer las voces y experiencias que las familias cultivadoras del norte del Cauca han sostenido a pesar del estigma y las múltiples violencias que han sufrido en el marco de las políticas prohibicionistas. Tiene algo de absurdo, que las iniciativas legislativas de regulación que están en curso a nivel nacional pongan en el centro discusiones sobre el “libre desarrollo personalidad”, el enfoque de salud pública y la reflexión sobre los impuestos y rentas que podrían derivar del mercado del *cannabis*, dejando en la periferia las condiciones de los productores y la relación que tiene este fenómeno con la perpetuación de la violencia armada en las zonas donde se produce marihuana.

Por tal razón, las formas que han encontrado los y las productoras de marihuana para incidir políticamente como el Gremio o asociaciones como *Mantey Yu'ce Tasx* han buscado tender puentes de diálogo con las autoridades indígenas para que las propuestas que han logrado posicionar en escenarios de interlocución con el Estado logren mayor legitimidad. Tanto así que en las conclusiones del eje de economía propia del cuarto congreso de la *Çxhab Wala Kiwe*, realizado este año en el territorio de López Adentro, quedó establecida la orientación de “generar espacios de diálogo entre productores de *cannabis* y autoridades para no estigmatizar a los cultivadores y avanzar en mecanismos de regulación desde los gobiernos propios” (ACIN 2025a, 6).

La regulación del *cannabis* de uso adulto a nivel nacional debe recoger las experiencias de regulación que han construido en la práctica los cultivadores del norte del Cauca acuerdos sobre el uso del agua de riego, la madera, la energía eléctrica, y se fomentan prácticas de diversificación económica y mejoramiento de los cultivos (Espitia y Majbub 2024, 22) Así mismo debe contemplar medidas que eviten la repetición del modelo de regulación del mercado del *cannabis* para uso medicinal que fue monopolizado por grandes empresas, relegando a los pequeños productores al mercado ilegal y las múltiples violencias que lo determinan. Siguiendo las palabras de uno de los representantes de *Mantey Yu'ce Taxx*, en vez de regular para el mercado hay que regular para la paz (Granados et al. 2024, 1).

Esto implicaría que los poderes ejecutivo y legislativo del Estado colombiano pongan en el centro de la reflexión sobre la regulación de la marihuana las vidas de los eslabones que más violencia y menos rentas han recibido de esa cadena de producción de valor. Esto se acompañaría con políticas de regulación que recientemente han posicionado el enfoque de reparación a las “víctimas de la guerra contra las drogas”. En el Estado de Nueva York, las licencias minoristas para distribución y venta de *cannabis* se priorizaron para reparar a personas, en su gran mayoría afroamericanas, condenadas por delitos asociados con porte y consumo de *cannabis*; en Canadá, algunas provincias han otorgado licencias a tiendas minoristas en Reservas de las Primeras Naciones, siguiendo esta senda del enfoque de reparación los productores de marihuana del norte del Cauca deberían ser los principales beneficiarios de la regulación del mercado del *cannabis* de uso adulto (2).

Confiamos en que el posicionamiento de estos enfoque desde países del Sur Global, como Colombia, aunándose a los esfuerzos que han hecho otros países latinoamericanos como Uruguay y Bolivia para transformar el paradigma prohibicionista que ha estigmatizado las plantas de marihuana y coca, permitirán en el mediano plazo que el mundo reconozca el fracaso de la guerra contra las drogas y que a partir del reconocimiento de los saberes y las vidas de las personas que han sufrido la violencia de esa guerra global encontremos alternativas que nos permitan enfrentar las múltiples crisis que vivimos.

Lista de referencias

- Alcaldía de Toribío. 2024. *Plan de Desarrollo Municipal 2024-2027. Toribío, cuidemos la vida*. Toribío: Alcaldía de Toribío / Asociación de Cabildos Indígenas de Toribío, San Francisco y Tacueyó Proyecto Nasa .
https://toribiocauca.micolombiadigital.gov.co/sites/toribiocauca/content/files/000488/24356_plan-de-desarrollo-municipal_toribio-cuidemos-la-vida-2024--2027.pdf
- Alimonda, Héctor. 2017. “En clave de sur: la ecología política latinoamericana y el pensamiento crítico”. En *Ecología Política Latinoamericana: pensamiento crítico, diferencia latinoamericana y rearticulación epistémica*, 33-51. Buenos Aires: CLACSO.
https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20171030111951/GT_Ecologia_politica_Tomo_I.pdf
- Almendra, Vilma. 2017. *Entre la emancipación y la captura. Memorias y caminos desde la lucha nasa en Colombia*. Ciudad de México: Pensaré Cartoneras / Pueblos en Camino / Grietas Editores.
- Álvarez Gardeazabal, Gustavo.1995. La cultura del narcotráfico. *Revista Número 7*: 16.
http://www.mamacoca.org/docs_de_base/La_Representacion_Social_del_narcotrafico/RevistaNumero_CulturayNarcotrafico_sep_oct_1995_AlvarezGardeazabal.pdf
- Álvarez, Danissa. 2025. “Memorias bioculturales en tiempos de neoextractivismo: estudio ecolingüístico en la comunidad moxeño trinitaria de Santísima Trinidad, TIPNIS Bolivia”. Tesis de maestría, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.
- Anseeuw, Ward y Baldinelli Giullia. 2020. *Uneven ground. La desigualdad de la tierra en el corazón de las sociedades desiguales*. Roma: International Land Coalition / Oxfam. <https://www.landcoalition.org/es/uneven-ground/report-and-papers/>
- Anzola Rodríguez, Juan David. 2025. “Aplicaciones de la simbología tradicional nasa del norte del Cauca; Colombia: una apuesta de diseño gráfico para la cognoscibilidad del chumbe”. Tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México, Sede Ciudad de México.

- Anzola Rodríguez, Juan Sebastián. 2020. *Uno hace la finca y la finca lo hace a uno. Trabajo, conocimiento y organización campesina en Sucre, Cauca*. Bogotá: Editorial Gente Nueva.
- Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca (ACIN). 2001. *La recuperación de tierras del resguardo de Toribío como la vivieron los luchadores. Cátedra Nasa Unesco Nasa Ûus Kayatxisa*. Santander de Quilichao: Unesco / Fucai
- . 2015. *Plan Territorial Cultural, ACIN. Para revitalizar el proceso y los planes de vida de los resguardos indígenas*. Cali: Fundación para Actividades de Investigación y Desarrollo – FAID.
- . 2024a. Hechos de desarmonía en contra de las comunidades liberadoras de la madre tierra 2005-2024. Tejido de Defensa de la Vida. Documento de trabajo, 31 de octubre.
- . 2024b. Informe de Desarmonías Territoriales Zona Norte del Departamento del Cauca Colombia - 2024. Tejido de Defensa de la Vida. Documento de trabajo, 30 de noviembre.
- . 2024c. Informe final Escuela Jadacxa Piyan. Enraizando pensamiento, formación e investigación en tierras y cambio climático para mujeres indígenas del Norte del Cauca. Tejido Mujer. Documento de trabajo, 15 de diciembre.
- . 2025a. Conclusiones del IV Congreso de Cxhab Wala Kiwe. Documento de trabajo, 15 de mayo.
- . 2025b. Informe semestral 2025. Observatorio de Derechos Humanos y Violencias contra las Mujeres Indígenas del Norte del Cauca. Tejido Mujer. Documento de trabajo, 30 de junio.
- Asociación de Cabildos Indígenas de Toribío, Tacueyó y San Francisco Proyecto Nasa. 2013. “Pronunciamiento de las Autoridades Indígenas frente al los cultivos de uso ilícito” *CRIC*, 7 de octubre. <https://www.cric-colombia.org/portal/pronunciamiento-de-las-autoridades-indigenas-frente-al-los-cultivos-de-uso-ilicito/>
- . 2017. *Nasa Çxhabte fxi'zenxi's peena kcxha cxhaya. Revitalización del plan de vida del pueblo nasa. Documento, guía y ruta 1980 - 2016 - 2050*. Toribío: Ewa Publicidad.
- Bartra, Armando. 2006. *El capitalismo en su laberinto. De la renta de la tierra a la renta de la vida*. Ciudad de México: Universidad Aautónoma de la Ciudad de México / CEDRSSA/ Itaca.

- Bayon, Manuel, Karolien van Teijlingen, Soledad Álvarez y Melissa Moreano. 2021. “Cuando los sujetos se mueven de su lugar: una interrogación al extractivismo y la movilidad en la ecología política latinoamericana”. *Revista de Geografía Norte Grande* 80: 103-127.
<https://www.scielo.cl/pdf/rgeong/n80/0718-3402-rgeong-80-103.pdf>
- Berry, Wendel. 2002. “The whole horse: the preservation of the agrarian mind” En *Fatal harvest: the tragedy of industrial agriculture*. Sausalito: Island Press.
- Bonilla, Víctor Daniel. 2018. *Historia política del pueblo nasa*. Santander de Quilichao: Tejido de Educación Çxhab Wala Kiwe.
- Brand, Ulrich y Markus Wissen. 2021. *Modo de vida imperial. Vida cotidiana y crisis ecológica del capitalismo*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Campo, Daniel. 2020. “Los desafíos del gobierno propio: poder e identidad étnica nasa en el Norte del Cauca, Colombia”. Tesis de maestría, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México.
<https://repositorioinstitucional.buap.mx/items/bd057794-be0d-4dc5-ae04-67d1b93f6f6b>
- Cárdenas, José Corsino. 1954. Reforma agraria y desarrollo económico en el Ecuador. *El Trimestre Económico* Vol. 21, No. 83 (3): 305-325.
<https://www.jstor.org/stable/20855369>
- Caro, Catalina (2021). “La piquiña de la minería. Prácticas territoriales y transformaciones socio-espaciales en los resguardos indígenas nasa del Cerro Munchique Santander de Quilichao, Colombia 2009 -2019”. Tesis de maestría, Universidad Nacional de Colombia.
<https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/82163>
- Caviedes, Mauricio. 2002. “Solidarios frente a colaboradores: antropología y movimiento indígena en el Cauca en las décadas de 1970 y 1980”. *Revista Colombiana de Antropología* 38: 237-260.
<https://www.redalyc.org/pdf/1050/105015289010.pdf>
- Céspedes, Álvaro. 2023. “Expansión de la agropecuaria industrial capitalista en la región amazónica del Beni. Dinámicas territoriales y procesos de territorialización estatal en el territorio indígena Sirionó”. Tesis de maestría, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.
<https://repositorio.uasb.edu.ec/handle/10644/9648>

- Chocué Guasaquillo, Ana Alicia y Abelardo Ramos Pacho. 2019. “Dialogando con los mayores espirituales, las palabras del Tul y con el sentir de la abuela”. *Revista Ciencia e Interculturalidad* 25 (2): 36-46.
<https://revistas.uraccan.edu.uy/index.php/CEI-Interculturalidad/article/view/649/2771>
- Ciro, Estefania. 2020. *Levantados de la selva. Vidas y legitimidades en los territorios cocaleros del Caquetá*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- . 2023. *Regulación del mercado de cocaína para la política de paz total. Policy Brief 9*. Bogotá: Instituto Colombo-Alemán para la Paz – CAPAZ.
<https://www.instituto-capaz.org/regulacion-del-mercado-de-cocaina-para-la-politica-de-paz-total-policy-brief-capaz/>
- Cobaría, Gilberto, Roberto Pérez, Andrea Pérez, y Gregorio Mesa. 1992. “Reconstrucción territorial del pueblo U’wa”. *Boletín Museo Del Oro* 31: 138-140.
<https://publicaciones.banrepcultural.org/index.php/bmo/article/view/7278>
- COL 1993. *Ley 99 de 1993*. Diario oficial, año CXXIX, N. 41146, 22 de diciembre.
<https://www.minambiente.gov.co/wp-content/uploads/2021/08/ley-99-1993.pdf>
- . 2024a. *Decreto 1094 de 2024*. Diario oficial, año CLX, N. 52862, 28 de agosto.
<https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=250136>
- . 2024b. *Decreto 1275 de 2024*. Diario oficial, año CLX, N. 52910, 15 de octubre.
<https://www.minambiente.gov.co/documento-normativa/decreto-1275-de-2024/>
- . 2025. *Decreto 0971 de 2025*. Diario oficial, año CLXI, N. 53237, 8 de septiembre.
<https://www.mincit.gov.co/getattachment/666c3dc4-02cc-4f14-87d2-7943c7f856e6/Decreto-0971-del-8-de-septiembre-de-2025.aspx>
- COL Comisión de la Verdad. *Hay futuro si hay verdad. Tomo 2. Informe final de hallazgos y recomendaciones*. Bogotá: Comisión de la Verdad.
<https://www.comisiondelaverdad.co/hay-futuro-si-hay-verdad>
- COL Departamento Nacional de Estadística (DANE). 2019. “Población indígena de Colombia. Resultados del censo nacional de población y vivienda 2018”. *Departamento Nacional de Estadística*.
<https://www.dane.gov.co/files/investigaciones/boletines/grupos-etnicos/presentacion-grupos-etnicos-2019.pdf>

- COL Ministerio de Justicia y del Derecho. 2024. Listado general del estado de las licencias de Cannabis Psicoactivo, No Psicoactivo y Semillas en Colombia. *Sistema Nacional de Datos Abiertos del Gobierno de Colombia*. https://www.datos.gov.co/Justicia-y-Derecho/Listado-general-del-estado-de-las-licencias-de-Can/6hcf-xdqm/about_data
- Colectivo Socioambiental y Juvenil de Cajamarca (Cosajuca). 2022. “Por la defensa del territorio y la soberanía alimentaria. Acciones desde las organizaciones sociales y campesinas de Cajamarca”. *Revista Semillas* 77/78: 89-91. <https://semillas.org.co/es/revista/por-la-defensa-del-territorio-y-la-soberania-alimentaria.acciones-desde-las-organizaciones-sociales-y-campesinas-de>
- Comision Nacional de Territorios Indígenas (CNTI). 2022. Derechos territoriales de los pueblos indígenas. Defender los territorios es defender la vida. Bogotá: ISPA. <https://www.cntindigena.org/derechos-territoriales-de-los-pueblos-indigenas/>
- Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC). 2011. “Pronunciamiento de los pueblos indígenas del Cauca: Terminar la guerra, defender la autonomía, reconstruir los bienes civiles y construir la paz”. *CRIC*, 21 de julio. <https://www.cric-colombia.org/portal/pronunciamiento-de-los-pueblos-indigenas-del-cauca-terminar-la-guerra-defender-la-autonomia-reconstruir-los-bienes-civil-es-y-construir-la-paz/>
- . 2018. Mandato Autoridad Territorial Económica Ambiental ATEA. Popayán: CRIC. https://ateacric.org/#dearflip-df_3347/1/
- . 2021. *CRIC 50 años construyendo autonomía en la política de la resistencia*. Popayán: Signa.
- . 2022. *Entonces ¡hablamos!: informe sobre las afectaciones del conflicto político armado a los pueblos indígenas que conforman el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), 1971-2021*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca / CRIC.
- Correa, Claudia (1992). “El Desarrollo de la Caficultura Del Cauca”. *Ensayos Sobre Economía Cafetera* 7 (1): 133-147. <https://publicaciones.cenicafe.org/index.php/ecc/article/view/1033/1222>
- Corporación Ensayos. 2020. “¿Es posible superar las economías ilegales? Aproximación a las variables económicas e institucionales del cannabis en Toribío, Cauca”. *Patacrítica* 4: 65-145.

- . 2021. La guerra no es una balacera. Continuidades y discontinuidades de las guerras en el Norte del Cauca. Documento de trabajo, 30 de marzo.
- Couto, Hildo. 2007. *Ecolingüística: estudos das relações entre língua e meio ambiente*. Brasília: Thesaurus.
- Cruz, Felipe e Isabel Pereira. 2021. *Laberintos de prohibición y regulación. Los grises de la marihuana en Colombia*. Bogotá: Editorial Dejusticia.
- Cruz Lorenzo, Tomás y La Nueva Generación Chatina. 2019. “Cuando la marihuana nos trajo oro, terror y tal vez luz”. En *Evitemos que nuestro futuro se nos escape de las manos*, editado por Emiliana Cruz, 117-129. Ciudad de México: El Hormiguero / Taller de Ediciones Económicas.
- Cuellar, Juanita. 2020. “Neoliberalismo y transformaciones en la agricultura colombiana: ¿hacia la construcción hegemónica del agronegocio?” Tesis doctoral, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Brasil.
- Delgado, Gian Carlo. 2014. “Ecología, cambio climático y soberanía alimentaria. Una mirada crítica desde el territorio” En *Cambio climático global, transformación agraria y soberanía alimentaria en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.
- Dewey, Matías. 2017. La demanda de productos ilegales. Elementos para explicar los intercambios ilegales desde la perspectiva de la sociología económica. *Papeles de Trabajo* 11 (20): 35-58.
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6232698>
- Díaz, Jaime. 2023. “Impacto del Cannabis en el tejido social de la comunidad indígena en el Norte del Departamento del Cauca”. *Viso Mutop*, 5 de mayo.
<https://visomutop.org/impacto-del-cannabis-en-el-tejido-social-de-la-comunidad-indigena-en-el-norte-del-departamento-del-cauca/>
- Duarte, Carlos (2016). *Desencuentros territoriales: la emergencia de los conflictos interétnicos e interculturales en el departamento del Cauca*. Bogotá: ICANH.
- Earth Rights International. 2022. “La nación U’wa contra el Estado de Colombia. Los pueblos indígenas de Colombia luchan por su territorio y su cultura contra las industrias extractivas”. *Earth Rights International*.
<https://earthrights.org/case/nacion-uwa-contra-estado-colombia>
- Echeverría, Bolívar. 1991. “Modernidad y capitalismo. Quince tesis”. En *Debates sobre modernidad y postmodernidad*, compilado por Julio Echeverría, 73-123. Quito. Editores Unidos Nariz del Diablo.
- . 1998. *Valor de uso y utopía*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.

- . 2011. *Ensayos políticos*. Quito: Ministerio de Coordinación de la Política y Gobiernos Autónomos Descentralizados.
- El Espectador. 2025. “Las razones detrás de tutela que radicó Minambiente para impedir minería de oro en la Amazonía”, *El Espectador*, 2 de marzo. <https://www.elespectador.com/ambiente/las-razones-detras-de-tutela-que-radico-minambiente-para-impedir-mineria-de-oro-en-la-amazonia/>
- El Morichal. 2025. “Procuraduría demanda nulidad de resolución indígena que autorizó sustracción de reserva forestal para proyecto minero en Guainía”, *El Morichal El Periódico de la Orinoquía Colombiana*, 14 de marzo. <https://elmorichal.com/procuraduria-demanda-nulidad-de-resolucion-indigena-que-autorizo-sustraccion-de-reserva-forestal-para-proyecto-minero-en-guainia/>
- Escobar, Natalia, Kelly Giraldo, Daniela Cardona y Laura Santacoloma. 2024. *Ganadería deforestadora: vacíos y limitantes en el control y enfoque de derechos humanos. Documentos 91* Bogotá: Dejusticia / UK Government https://www.dejusticia.org/wp-content/uploads/2024/12/Ganaderia-deforestadorda-Doc91_web.pdf
- Espitia, Carlos y Majbub, Salomón. 2024. *La economía de la marihuana en el enclave productivo del Norte del Cauca. Punto de Encuentro No. 81*. Bogotá: Indepaz. <https://indepaz.org.co/portfolio/la-economia-de-la-marihuana-en-el-enclave-productivo-del-norte-del-cauca-punto-de-encuentro-81/>
- Estrada, Cristina. 2022. “Hasta la fecha en Colombia se han solicitado 2.634 licencias de cultivo de cannabis”. *La República*, 22 de febrero. <https://www.larepublica.co/empresas/hasta-la-fecha-en-colombia-se-han-solicitado-2-634-licencias-de-cultivo-de-cannabis-3308426>
- Federici, Silvia. 2019. “Comunes y comunidad ante las desposesiones del neoliberalismo”. En *Luchas y alternativas para una economía feminista emancipatoria*, editado por Patricio Dobreé y Natalia Quiroga, 49-63. Asunción: Centro de Documentación y Estudios / Articulación Feminista Marcosur. https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20191108021928/Luchas_y_alternativas.pdf
- Ferrari, Simone. 2019. Entre la emancipación y la captura: autonomización de la palabra y resistencia a las necropolíticas en los territorios indígenas nasa (Colombia). *Campos en Ciencias Sociales* 7 (2): 125-146. <https://revistas.usantotomas.edu.co/index.php/campos/article/view/5277/5045>

- Figueroa, José Adrián. 2024. "El cannabis y sus posibles efectos ambientales" En *4 20 Diálogo de saberes: hacia una regulación integral del cannabis y revisión de la política de drogas en México*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
<https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/15/7181/18.pdf>
- Findji, Maria Teresa. 2024. "Prefacio a la segunda edición". En *Territorio, economía y sociedad paez*, 17-79. Popayán: Editorial Universidad del Cauca
- Forbes. 2009. "The World's Billionaires". *Forbes*. 11 de marzo.
<https://www.forbes.com/2009/03/11/worlds-richest-people-billionaires-2009-billionaires-intro.html>
- Gaitán, Liza. 2024. "Nuestro territorio lo sentimos en las entrañas: impactos de la mina de carbón a cielo abierto El Cerrejón en el cuerpo-territorio de las mujeres afrodescendientes de Patilla, Chancleta y Tabaco, en el sur de la Guajira, Colombia". Tesis de maestría, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador. <https://repositorio.uasb.edu.ec/handle/10644/10119>
- Garzón, Laura. 2012. "Análisis de los tres principales objetivos estratégicos de la Política de Seguridad Democrática: consolidación del control estatal del territorio, confianza inversionista y cohesión social (2002-2010)". Tesis de grado, Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario, Colombia.
<https://repository.urosario.edu.co/handle/10336/2943>
- Ghiotto, Luciana y Ariel Slipak. 2019. América Latina en la nueva ruta de la seda. El rol de las inversiones chinas en la región en un contexto de disputa (inter)hegemónica. *Cuadernos del CEL* IV (7): 27-53.
https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/125605/CONICET_Digital_Nro.f67eff5e-f9fb-4f73-a632-3d469c0f9e30_A.pdf
- Guber, Rosana. 2011. *La etnografía: método, campo y reflexividad*. Buenos Aires. Siglo XXI Editores.
- Guevara, Sergio y Javier Laborde. 2008. The Landscape Approach: Designing New Reserves for Protection of Biological and Cultural Diversity in Latin America. *Environmental Ethics* 30: 251-262.
https://www.researchgate.net/publication/233171045_The_Landscape_Approach_Designing_New_Reserves_for_Protection_of_Biological_and_Cultural_Diversity_in_Latin_America?__cf_chl_tk=8mAjgFuR_3G0CgwYNKWvA3ulgYjM3I

UkSP7FOPVGrYg-1758893438-1.0.1.1-DXbrAc28fwkZA4tOR5KZwyK0ThW
w1QIVDs3c07D.zoM

- Granados, Diana, Axel Rojas, William López, German Moriones y Sebastián Anzola (2024). *Regular para la paz: recomendaciones para la regulación del cannabis de uso adulto en el norte del Cauca (Policy Brief 10-2024)*. Bogotá: Instituto Colombo-Alemán para la Paz – Capaz. <https://www.instituto-capaz.org/recomendaciones-para-la-regulacion-del-cannabis-de-uso-adulto-en-el-norte-del-cauca-en-el-ultimo-policy-brief-capaz/>
- Granados, Margarita. 2023. Más allá de la minería de carbón. “Análisis de los marcos legales y jurídicos para el cierre y abandono de minas de carbón en Colombia frente a criterios de justicia socio-ecológica”. Tesis de maestría, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador. <https://repositorio.uasb.edu.ec/handle/10644/9488>
- Grupo de Trabajo Global Más Allá del Desarrollo. 2019. “Reflexiones colectivas. Más allá del desarrollo: detener las máquinas de la destrucción socioecológica y construir mundos alternativos” En *Alternativas en un mundo de crisis*, editado por Miriam Lang, Claus-Dieter König y Ada-Charlotte Regelmann, 398-465. https://globaltapestryofalternatives.org/_media/publications:es:alternativas_en_un_mundo_en_crisis.pdf
- González, Arturo. 2016. *Vivimos porque peleamos. Una mirada desde abajo a la resistencia indígena en el Cauca, Colombia*. Ciudad de México: Kódice Gráfica.
- Gutiérrez, Raquel y Huascar Salazar. 2015. “Reproducción comunitaria de la vida. Pensando la trans-formación social en el presente”. *El Apantle Revista de estudios comunitarios* 1: 15 - 51. <https://horizontescomunitarios.wordpress.com/wp-content/uploads/2017/01/elapantle.pdf>
- Guzmán, Laura y Luis Alberto Suárez. 2022. Acompañemos la vida en el trabajo material: una propuesta de indagación antropológica. *Revista Colombiana de Antropología* 58 (1): 175 - 205. <https://revistas.icanh.gov.co/index.php/rca/article/view/1992>
- Henman, Anthony .2008. *Mama coca*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Hobsbawm, Eric. 2001. *Bandidos*. Barcelona: Crítica.

- Houghton, Juan. 2008. “Desterritorialización y pueblos indígenas”. En *La tierra contra la muerte. Conflictos territoriales de los pueblos indígenas de Colombia*. Bogotá: CECOIN / Ediciones Anthropos.
- Instituto de Estudios Interculturales (IEI). 2019. *Ordenamiento social de la tierra en el Cauca*. Cali: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Insulza, José Miguel. 2013. *El problema de la droga en las Américas: la economía del narcotráfico*. Washington: Organización de los Estados Americanos.
<https://www.minjusticia.gov.co/programas-co/ODC/Publicaciones/Publicaciones/CO031042013-economica-narcotrafico-.pdf>
- Kimmerer, Robin Wall. 2015. *Una trenza de hierba sagrada. Saber indígena, conocimiento científico y las enseñanzas de las plantas*. Madrid: Capitan Swing.
- Langa, Laura. 2019. “Entre luces y sombras. Cultivos de marihuana en el Norte del Cauca, Colombia ¿Qué separa lo ilícito de lo lícito?”, *Entrelazando*, 1 de junio.
<https://entrelazando.com/portfolio-item/entre-luces-y-sombras/>
- Lasso, Geovanna. 2017. Territorios en disputa: un análisis de la Soberanía alimentaria en el Ecuador. Ponencia presentada en el coloquio internacional Elikadura 21, Vitoria Gasteiz, Euskadi, 25 y 26 de abril.
<https://www.elikadura21.ehnebizkaia.eus/wp-content/uploads/2017/04/40-Lasso.pdf>
- Laval, Christian y Pierre Lardot. 2013. *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Barcelona: Gedisa.
- Lefebvre, Henri. 1974. La producción del espacio. *Papers: revista de sociologia* 3: 219-229. <https://papers.uab.cat/article/view/v3-lefebvre/pdf-es>
- Leff, Enrique. 2024. “Ecología política” En *Dicionário de ecologia política*, organizado por Valter do Carmo Cruz et al. Rio de Janeiro: Consequência Editora.
https://ppggeografia.furg.br/images/2025/PDF_completo_fev-25__Dicionrio_de_ecologia_poltica.pdf
- Levalle, Sebastián. 2022. “Desafíos para la conceptualización con pueblos indígenas: entre el giro ontológico y la investigación en colaboración”. *Revista Colombiana de Antropología* 58 (3): 8-33.
<https://revistas.icanh.gov.co/index.php/rca/article/view/2340/1925>
- Machado, Horacio. 2018. *Potosí, el origen. Genealogía de la minería contemporánea*. Quito: Editorial Abya Yala.

- Machado, Marilyn. 2023. "Cooptación corporativa en procesos de consulta previa: el caso del Plan de Manejo Ambiental de la Central Hidroeléctrica de Salvajina". En *Extractivismo y captura corporativa del Estado en Colombia: aportes contra la impunidad*. Bogotá: Fundación Heinrich Böll Colombia. https://co.boell.org/sites/default/files/2023-06/extractivismo-y-capt.web_.pdf
- Majbub, Salomón (2023). El conflicto en Colombia como guerra por el narcotráfico: la gran falacia. *Indepaz*, 21 de noviembre. <https://indepaz.org.co/el-conflicto-en-colombia-como-guerra-por-el-narcotrafico-la-gran-falacia-por-salomon-majbub-avendano/>
- Mantilla, Alejandro. 2019. "Desafiando la locomotora del despojo. Extractivismos y resistencias en Colombia". En *¿Cómo se sostiene la vida en América Latina? Feminismos y re-existencias en tiempos de oscuridad*. Quito. Abya Yala / Fundación Rosa Luxemburgo. <https://www.rosalux.org.ec/pdfs/como-se-sostiene-la-vida-en-america-latina.pdf>
- Martínez Alier, Joan. 2015. Algunas relaciones entre la Economía Ecológica y la Ecología Política en América Latina. *Razón y Fe* T. 272 No. 1404: 239-250. <https://revistas.comillas.edu/index.php/razonyfe/article/view/9670>
- Martínez, Luciano. 2014. "De la hacienda al agronegocio: agricultura y capitalismo en Ecuador". En *Tierra y Poder en América Latina (1982-2012) Vol. II*. Buenos Aires: Ediciones Continente.
- Martínez, Nicolás. 2019. *Los desafíos del cannabis medicinal en Colombia. Una mirada a los pequeños y medianos cultivadores. Informe sobre políticas de drogas No. 52*. Amsterdam: Transnational Institute.
- Merchant, Carolyn. 2020. *La muerte de la naturaleza. Mujeres, ecología y revolución científica*. Granada: Editorial Comares.
- Mesa Permanente de Concertación (MPC). 2025. Somos MPC. *Mesa Permanente de Concertación*. <https://www.mpcindigena.org/quienessomos/>
- Mina, Mateo. 2011. *Esclavitud y libertad en el Valle del Río Cauca*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Moore, Jason. 2020. *El capitalismo en la trama de la vida. Ecología y acumulación de capital*. Madrid. Traficantes de Sueños.
- Moreano, Melissa, Francisco Molina y Raymond Bryant. 2017. "Hacia una ecología política global: aportes desde el sur". En *Ecología Política Latinoamericana: pensamiento crítico, diferencia latinoamericana y rearticulación epistémica*.

- Volumen I.* Buenos Aires: CLACSO.
https://www.researchgate.net/publication/321951928_Hacia_una_ecologia_politica_global_Aportes_desde_el_Sur
- Najar, Aura. 2006. Apertura económica en Colombia y el sector externo (1990 -2004). *Apuntes del CENES* 26 (41): 4-22.
<https://revistas.uptc.edu.co/index.php/cenes/article/view/192>
- Noscué, Lina. 2025. “Identidad de la juventud nasa en el territorio ancestral Vxuu beh kiwe e’ç ki’na (Toribío-Cauca): entre la cultura narco-capitalista y el abrigo a uma kiwe”. Tesis de maestría, Universidad de Antioquia, Colombia.
- Ocampo, Rubén. 2021. “El cannabis medicinal se logrará exportar a más de 20 destinos para el próximo año”. *La República*, 30 de agosto.
<https://www.larepublica.co/economia/el-cannabis-medicinal-alcanzara-cerca-de-20-destinos-de-exportacion-el-proximo-ano-3224444>
- Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC). 2025. “Nuestra historia”, *Organización Nacional Indígena de Colombia*, 1 de enero.
<https://www.onic.org.co/onic/nuestra-historia>
- Ortiz, César. 2004. “Agricultura, cultivos ilícitos y medioambiente en Colombia” En *Guerra, sociedad y medioambiente*, editado por Martha Cárdenas y manuel Rodríguez, 297-352. Bogotá: Foro Nacional Ambiental / Fescol / Tropenbos.
<https://library.fes.de/pdf-files/bueros/kolumbien/01993/08.pdf>
- Pachón, Fabio. 2021. “Distribución de la propiedad rural en Colombia en el siglo XXI”. *Revista de Economía e Sociología Rural* 60 (04): 242-402. Disponible en:
<https://www.scielo.br/j/resr/a/djKH59vqPQ9Cf4CxKxxBDCr>
- Parra, Diego. 2016. “Efecto del boom minero-exportador sobre el empleo en Colombia entre 2005-2014”. Tesis de grado, Universidad Militar Nueva Granada, Colombia.
<https://repository.umng.edu.co/items/6d6d8a65-a240-475e-8342-3e87510bebee>
- Pauta, Daniel. 2024. “Territorialidades Hidro-sociales en mutación en el contexto del proyecto mega-minero Mirador, ejecutada por la empresa ECSA”. Tesis de maestría, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.
<https://repositorio.uasb.edu.ec/handle/10644/10000>
- Pittier, Henry. 2023. “Notas etnográficas y lingüísticas sobre los indios paeces de Tierradentro, Cauca, Colombia” En *Los indios del Cauca. Una construcción etnográfica (1890-1956)*, 69 - 93. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

- Proceso de Liberación de la Madre Tierra - PLMT. 2016. *Libertad y alegría con Uma Kiwe. Palabra del Proceso de Liberación de la Madre Tierra*. Santander de Quilichao: Tejido de Educación Çxhab Wala Kiwe. <https://liberaciondelamadretierra.org/libertad-y-alegria-con-uma-kiwe/>
- Quiguanás Cuetia, Abraham. 2011. “Los tejidos propios: simbología y pensamiento del pueblo nasa. Veredas de El Epiro y Guayopec, resguardo y municipio de Jambaló, Cauca”. Tesis de pregrado, Universidad del Cauca, Colombia.
- Quintín Lame, Manuel. 2004. *Los pensamientos del indio que se educó en las selvas colombianas*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca / Programa Editorial Universidad del Valle.
- Rappaport, Joanne. “Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía en colaboración”. *Revista Colombiana de Antropología* 43: 197-229. <https://www.redalyc.org/pdf/1050/105015277007.pdf>
- Rincón, Omar. 2009. Narco.estética y narco.cultura en Narco.lombia. *Nueva sociedad* No. 222: 147-163. biblat.unam.mx/hevila/Nuevasociedad/2009/no222/11.pdf
- Ríos-Velasco, Leticia, y Sarah Chavez. 2019. “Narcocultura como movimiento alterado. Un análisis crítico”. En *Investigando nuestra propia práctica; una estrategia de formación y conocimiento*. Ciudad de México: Editorial CENID. <https://cathi.uacj.mx/bitstream/handle/20.500.11961/10411/Cap.%20CENID%20narco%20cultura%20pp33%20a%2043.pdf>
- Rodríguez, Gloria Amparo. 2014. De la consulta previa al consentimiento previo, libre e informado a pueblos indígenas de Colombia. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario / GIZ. <https://www.corteidh.or.cr/tablas/30202.pdf>
- Rodríguez-Guerra, Juan Camilo. 2024. “Los efectos socioecológicos de la paz: Una mirada a los procesos de (des-re) territorialización en Piamonte, Cauca durante el posacuerdo en Colombia”. Tesis de maestría, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador. <https://repositorio.uasb.edu.ec/handle/10644/10087>
- Rojas, Nicolás. 2022. “Cannabis, bareta y porro más allá de la traba. Información útil para el cuidado de la salud”. *Échele cabeza*, 6 de mayo. <https://www.echelecabeza.com/cannabis-bareta-y-porro-mas-alla-de-la-traba-informacion-util-para-el-cuidado-de-la-salud/>
- Sans, Francisco Xavier. 2007. La diversidad de los agroecosistemas. *Ecosistemas* 16 (1): 44-49. <http://hdl.handle.net/10045/7686>

- Sánchez, Nicolas y Andrés Carmona. 2023. “122 visitas al Congreso: así actuó el lobista de Postobón contra los impuestos saludables”, *Vorágine*, 17 de septiembre.
<https://voragine.co/historias/investigacion/122-visitas-al-congreso-asi-actuo-el-lobista-de-postobon-contra-los-impuestos-saludables/>
- Sánchez, Ricardo, Richard Romero, Luisa Rincón y María Rivera. 2021. “Factores de Persistencia del Conflicto Armado. Norte y cordillera del Cauca: Entre la continuidad del conflicto y las resistencias ancestrales”. *Rutas del conflicto*, 1 de octubre. <https://rutasdelconflicto.com/especiales/cauca/factores.html>
- Sarandón, Santiago. 2002. *Agroecología: el camino hacia una agricultura sustentable*. La Plata: Ediciones Científicas Americanas.
- Segato, Rita Laura. 2006. “En busca de un léxico para teorizar la experiencia territorial contemporánea”. *Politika. Revista de Ciencias Sociales* 2: 129-148.
https://www.researchgate.net/publication/28145591_En_busca_de_un_lexico_para_teorizar_la_experiencia_territorial_contemporanea
- Serje, Margarita. 2012. “El mito de la ausencia del Estado: la incorporación económica de las ‘zonas de frontera’ en Colombia”. *Cahiers des Amériques latines* 71: 95-117. <https://journals.openedition.org/cal/2679>
- Svampa, Maristella y Emiliano Terán. 2019. “En las fronteras del cambio de época. Escenarios de una nueva fase del extractivismo en América Latina”. En *¿Cómo se sostiene la vida en América Latina? Feminismos y re-existencias en tiempos de oscuridad*. Quito. Abya Yala / Fundación Rosa Luxemburgo.
<https://www.rosalux.org.ec/pdfs/como-se-sostiene-la-vida-en-america-latina.pdf>
- Tejido de Educación Çxhab Wala Kiwe. 2025. Propuesta de cuerpo del SEIP para enraizar la educación propia en el corazón de Uma Kiwe. Documento de trabajo, 20 de marzo.
- Tejido de Educación Çxhab Wala Kiwe y Corporación Ensayos. 2021. Segundo informe de las mingas de formación sobre cultivos de uso ilícito y conflicto armado en los Planes de Vida de la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca ACIN Çxhab Wala Kiwe. Documento de trabajo, 12 de octubre.
- Tovar, Hermes. 1982. Orígenes y características de los sistemas de terraje y arrendamiento en la sociedad colonial durante el siglo XVIII: el caso neogranadino. *Desarrollo y sociedad* 8: 17-33.
<https://revistas.uniandes.edu.co/index.php/dys/article/view/6259/6441>

- Ulloa, Astrid. 2004. *La construcción del nativo ecológico: complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia ICANH.
- United Nations Office on Drugs and Crime (UNODC). 2024. Online World Drug Report. Drug market patterns and trends. <https://www.unodc.org/unodc/en/data-and-analysis/wdr2024-drug-market-trends.html>
- Urrea, Fernando, José María Rojas, Jairo Alexander Castaño y Luis Gabriel Quiroz. 2022. “La economía campesina indígena Nasa en el norte del Cauca (Toribío, Jambaló y Caldonó)”. En *Clases, grupos e individuos en Colombia*. Cali: Universidad del Valle.
- Vega, Lina María. 2024. “ViceMinInterior sobre ATEA: propiedad privada está protegida; decreto no está en contra”, *W Radio*, 30 de agosto. <https://www.wradio.com.co/2024/08/30/mininterior-sobre-atea-propiedad-privada-esta-prottegida-y-el-decreto-no-esta-en-contr/>
- Vélez Torres, Irene, Daniel Varela Corredor, Sandra Rátiva Gaona y Andrés Salcedo Gaona. 2013. “Agroindustria y extractivismo en el Alto Cauca. Impactos sobre los sistemas de subsistencia Afro-campesinos y resistencias (1950-2011)”. *Revista CS Estudios Sociales sobre América Latina* 12: 157-188. http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2011-03242013000200006
- Vélez Torres, Irene. 2014. Dimensiones del extractivismo minero en Colombia. Análisis de las racionalidades de gobierno durante la última década. *Análisis político* Vol 27, No. 82: 45-57. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=9488010>
- Vergara-Camus, Leandro y Cristobal Kay. 2018a. “Agronegocio, campesinos, estado y gobiernos de izquierda en América Latina. Introducción y reflexiones teóricas” En *La cuestión agraria y los gobiernos de América Latina. Campesinos, agronegocio y neodesarrollismo*. Buenos Aires: CLACSO.
- . 2018b. “La economía política agraria de los gobiernos de izquierda en América Latina: el agronegocio, el campesinado y los límites del neodesarrollismo” En *La cuestión agraria y los gobiernos de América Latina. Campesinos, agronegocio y neodesarrollismo*. Buenos Aires: CLACSO.

Yule, Mauricio. 2025. Cartografía social del territorio Vxuu Beh Kiwe: contribución a la planeación de la autoridad ancestral. Equipo ATEA Autoridad Ancestral *Neehnwe'sx* de Toribío. Documento de trabajo, 15 de abril.

Anexos

Anexo 1: Autorización de la autoridad Kwekwe Neehnwe'sx para desarrollar este proceso de investigación en el Territorio de Vxuu Beh Kiwe.



LA AUTORIDAD ANCESTRAL NEEHNWE'SX DEL TERRITORIO "VXUU BEH KIWE", UBICADO EN EL MUNICIPIO DE TORIBIO CAUCA, EN CUMPLIMIENTO DE LAS NORMAS NATURALES, ESPIRITUALES Y MATERIALES DE ACUERDO A LAS FACULTADES OTORGADAS POR NUESTRA LEY DE ORIGEN, LOS USOS Y COSTUMBRES, LA LEY 89 DE 1890, EL CONVENIO 169 DE LA OIT RATIFICADO MEDIANTE LA LEY 21 DE 1991, LA LEY 270 DE 1996, LOS DEMAS DERECHOS RECONOCIDOS EN LA CONSTITUCIÓN NACIONAL DE 1991 EN SUS ARTICULOS 7, 246, 286, 287 Y 330 ESTABLECIDOS POR EL NUSA ÛUS NUYDXI'J, KSXA'W, IKHWE'SX, SEK A'TE DXI'J YAK, PARA REGULAR LA VIDA EN LOS TRES ESPACIOS ÉEKA KIWE, NAA KIWE, KIWE DXIJU YAK.

Desde el día 12 de octubre de 2024, conocemos la propuesta de investigación que lleva por título "Impactos del monocultivo intensivo del cannabis en la vida comunitaria y el territorio de las comunidades indígenas nasa de Vxuu Beh Kiwe (Toribio, Norte del Cauca, Colombia)" socializada por el señor Juan Sebastián Anzola Rodríguez,; por tanto,

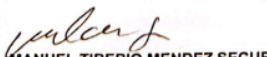
AUTORIZAMOS

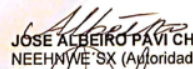
1. Para que haga parte de su formación en la Maestría de Ecología Política y Alternativas al Desarrollo de la Universidad Andina Simón Bolívar, que tiene sede en Quito, Ecuador y que cuenta con el apoyo de la Universidad de Giessen de Alemania a través del Instituto Colombo Alemán para la Paz CAPAZ.
2. La realización de las actividades de investigación que se desarrollarán en el territorio deben ser coordinado con la alcaldía municipal en cabeza de Jaime Díaz Noscué y con Mantey Yuce Tasx, la asociación de cultivadores de cannabis que está bajo el techo jurídico del plan de vida Sek Sxab Kiwe.
3. Entregar informe de los avances y los resultados de este proceso de investigación sobre la economía de nuestra comunidad y sean entregados a las autoridades y socializados con la comunidad, esto nos permitirá tener mejores insumos para orientar y tomar decisiones frente a las situaciones que enfrenta nuestro territorio.

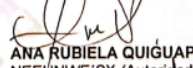
AUTORIDAD ANCESTRAL NEEHNWE'SX TERRITORIO DE TORIBIO

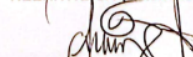

DIEGO FERNANDO YATACUE ORTEGA
NEEHNWE'SX (Autoridad Ancestral)


EROX Yael YATACUE COMETA
NEEHNWE'SX (Autoridad Ancestral)


MANUEL TIBERIO MENDEZ SECUE
NEEHNWE'SX (Autoridad Ancestral)


JOSE ALBEIRO PAVI CHITO
NEEHNWE'SX (Autoridad Ancestral)


ANA RUBIELA QUIGUAPUMBO DIZU
NEEHNWE'SX (Autoridad Ancestral)


LUIS ALBERTO ASCUE VELASCO
NEEHNWE'SX (Autoridad Ancestral)

