

*Ver un mundo en una hoja.*

**Representaciones de los usos de la planta de coca en el corregimiento de Lerma, sur  
del Cauca.**

Fabián Camilo Sevilla Granados

Código: 100816010197

Programa de Antropología

Facultad de Ciencias Humanas y Sociales

Universidad del Cauca

Popayán

2023

*Ver un mundo en una hoja.*

**Representaciones de los usos de la planta de coca en el corregimiento de Lerma, sur  
del Cauca.**

Fabián Camilo Sevilla Granados

Código: 100816010197

Trabajo de grado presentado para optar por el título de Antropólogo

Asesor:

Hugo Portela Guarín

Departamento de Antropología

Facultad de Ciencias Humanas y Sociales

Universidad del Cauca

Popayán

2023

*Traigo los ojos con que ella miró estas cosas, porque me dio sus ojos para ver.*

Juan Rulfo. Pedro Páramo.

*Unas alas, otro aparato respiratorio, que nos permitiesen atravesar la inmensidad, no nos servirían de nada, pues trasladándonos a Marte o a Venus, con los mismos sentidos, darían a lo que podríamos ver el mismo aspecto de las cosas de la tierra. El único viaje verdadero, el único baño de juventud, no sería ir hacia nuevos paisajes, sino tener otros ojos, ver el universo con los ojos de otro, de otros cien, ver los cien universos que cada uno de ellos ve, que cada uno de ellos es.*

Marcel Proust. En busca del tiempo perdido<sup>1</sup>

*Los antropólogos son thrice-born, esto es, nacen una vez más que los brahmanes hindúes, que son twice-born: los antropólogos dejan su cultura nativa para estudiar otra y, a la vuelta, habiéndose familiarizado con lo exótico, exotizan su cultura familiar donde su identidad social renace.*

M.N. Srinivas en Peirano Mariza, 2004: 347:348<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Proust, Marcel. *En busca del tiempo perdido*. 5. *La prisionera*, pp. 139. Disponible en: <https://biblioteca.org.ar/libros/133579.pdf>

<sup>2</sup> Peirano, Mariza. 2004. "A favor de la etnografía". En: Alejandro Grimson, Gustavo Lins Ribeiro y Pablo Semán (comps.), *La antropología brasileña contemporánea. Contribuciones para un diálogo latinoamericano*, pp. 323-356. Buenos Aires: Prometeo Libros.

## Tabla de contenido

Agradecimientos .....	1
Resumen .....	2
<b>Hurgar en la tierra</b> .....	3
Urdir las raíces .....	3
Hurgar en lo que soy .....	10
Hollar lo porvenir.....	12
<b>CAPÍTULO I</b> Despojar el olvido, despejar la memoria: <i>Contexto histórico y etnogeográfico.</i> .....	22
1.1 Las huellas del pasado. ....	25
1.1.1 El Macizo: embrión del agua. ....	25
1.1.2 El valle del Patía: cementerio de gigantes.....	29
1.1.3 Una memoria escrita con los pies.....	31
1.2 Lerma ¿Umbral entre dos mundos? .....	33
1.3 Los lentes de antropólogo. ....	40
1.4 Anfitriones. ....	42
<b>CAPÍTULO II</b> El “polvo mágico de Lerma”: <i>Usos y manejos de la planta de coca en el corregimiento.</i> .....	47
2.1 El “polvo mágico” es verde. ....	50
2.2 Un pueblo sembrado de murmullos. ....	54
2.3 Usos de la hoja de coca.....	57
2.3.1 Entre “lo tradicional” y el “mambeo a la moderna”.....	58
2.3.2 Usos para “lo otro”.....	63
2.4 Manejos de la hoja de coca. ....	65
2.4.1 Cultivo: Prácticas agroecológicas y agroquímicas.....	66
2.4.2 Cosecha: “Hojear”, “sobar”, “raspar” y “repelar”.....	70
2.4.3 Producción: Entre lo artesanal y lo industrial. ....	73
<b>CAPÍTULO III</b> “La mata que mata el hambre”: <i>¿Cómo se representa la coca? Disputas y tensiones</i> .....	78
3.1 ¿Lerma es un mundo? .....	81
3.1.1 Lo bravo y lo manso.....	81
3.1.2 El patas. ....	85
3.1.3 Brujas, ánimas y espíritus del monte.....	92

3.1.4 Las piedras y el tiempo.....	97
3.2 Una visión en disputa.....	100
3.2.1 ¿Puede hablar la coca? .....	101
3.2.2 Matar al diablo. ....	105
3.2.3 “Ser campesino es estar feliz en el campo”.....	108
3.2.4 Instituciones y actores armados.....	118
3.3 Lerma y el sistema-mundo.....	123
3.3.1 <i>Mambeo ergo sum</i> : Los paraísos artificiales de la coca.....	124
3.3.2 Economía de la cocaína: el “rinde” y el fetichismo de la mercancía. ....	129
<b>Arañar lo azul o la culebra que se muerde la cola.....</b>	<b>135</b>
“El futuro es el pasado”: la culebra se muerde la cola.....	135
Arañar lo azul. Espiral de inconclusiones.....	137
Bibliografía.....	142

## Tabla de imágenes

Imagen 1 "Lerma desde el cerro de Bolívar" Foto: Sergio Barrera.....	21
Imagen 2 Mapa subregional del departamento del Cauca. Fuente: Instituto Geográfico Agustín Codazzi. ....	28
Imagen 3 Mapa de corregimientos y climatología del municipio de Bolívar, Cauca. Fuente: Alcaldía de Bolívar. ....	33
Imagen 4 "Paisaje del corregimiento desde el cerro del cobre". Foto: Pere Nogues .....	40
Imagen 5 "Callana sobre el fogón". Foto: Herney Ruiz.....	46
Imagen 6 "El cerro de Lerma desde la sombra del Ceibo" Foto: Alexander Quiñonez.....	57
Imagen 7 "Eras de coca pajarito caucana" Foto: Alexander Quiñonez.....	70
Imagen 8 "La piña, el cocal y el cerro" Foto: Alexander Quiñonez. ....	77
Imagen 9 "Iglesia San Antonio de Padua". Foto: Alexander Quiñonez.....	97
Imagen 10 "El cocal junto al rancho de adobe". Foto: Pere Nogues.....	118

## **Agradecimientos**

A lo absoluto, porque soy.

A mis padres que, en el periplo de la vida, me dieron los ojos para ver el mundo que habito, por el patrocinio y su afecto sincero y sin fondo. A mi hermana por ser y amane-ser la vida.

A mi abuelo, por sus historias que abonaron mi imaginación. A mi abuela, que a diario me da lecciones de temple y afecto.

A Lerma, y sus anfitriones, por mostrarme las hojas de coca, que fueron, más que palabras -como nos mostró Fernando Urbina- esos “otros ojos”, que me permitieron atisbar un mundo que ahora me habita irremediamente. En especial, a Herney, Gato, Berta y Osmel.

A Miryam, con quien compartí las primeras visitas a Lerma, por la complicidad y las reflexiones. A Ale, por compartir confidencias con el cerro y tejer montañas en la memoria.

A Hugo Portela por el apoyo y la libertad creativa.

A mis juradas. A Dora Troyano por abrirme los caminos al sur del Cauca. A Estefanía Ciro porque sus artefactos explosivos inmateriales detonaron una buena porción de ideas desperdigadas por el trabajo. A Diana Granados por el interés, el aliento y su lectura generosa.

A la Fundación Tierra de Paz por la financiación del proyecto.

Al semillero taller de etnografía, el periódico estudiantil La Antorcha, Para Unicauca Transformar, las escuelas de formación política “Tejiendo lazos de resistencia” de Ordeurca y de liderazgos colectivos de Ciudad en Movimiento, el grupo de escritura creativa, la juntanza de Otro Cuento y a todas las colectividades, parches y/o procesos de las que hago, o hice parte durante algún tramo de mi trayectoria académica.

A mi familia, parcerxs y afectos.

A todxs a quienes nombré antes, y a quienes escapan a mi memoria, a los que están y los que me acompañan desde la ausencia. Me gustaría que existiera un aleph en el que estuvieran, sin confundirse, todos sus nombres al tiempo. Ese aleph, -si es que existe-, palpita tras mis costillas.

## Resumen

Diría William Blake en sus *Augurios de inocencia*, “para ver el mundo en un grano de arena, y el cielo en una flor silvestre, abarca el infinito en la palma de tu mano, y la eternidad en una hora”<sup>3</sup>. De manera análoga, el presente proyecto de investigación, pretende comprender a partir de los usos de la planta de coca (*Erythroxylum spp*), lo que Wallerstein conceptualizó como sistema-mundo moderno, tomando por caso de estudio, el corregimiento de Lerma, asentado en el municipio de Bolívar, al sur del Cauca, en la región del macizo colombiano, en un contexto complejo de conflicto armado y en el marco de la llamada “guerra contra las drogas”.

En esa medida, pretende aproximarse a la forma en que la economía de la cocaína, que opera a nivel trasnacional, pero se localiza en este territorio, coexiste con el conjunto de prácticas tradicionales en derredor de la planta, en simultáneo con usos alternativos vinculados con la iniciativa de industrialización de la planta a pequeña escala, que se ha autodenominado *Hayu guas*. En ese sentido, el meollo de este ejercicio, reside en comprender la forma en que es representada esta multiplicidad de usos de la planta de coca, que podríamos conjeturar como antagónicos, los cuales, están en permanente tensión, y a su vez, busca convertirse en una ventana para atisbar las dinámicas del mundo contemporáneo.

---

<sup>3</sup> Blake, William. 2009. *Ver el mundo en un grano de arena (antología poética)*. Visor Libros, Traducido por Jordi Doce.



## Hurgar en la tierra

*Me entrego al barro para renacer de la hierba que amo,  
si quieres verme de nuevo, búscame bajo la suela de tus zapatos.*

*Hojas de hierba. –Walt Withman.*

Vine a Lerma porque me dijeron que acá vivía mi stirpe. Mi abuelo me lo dijo. Y yo le prometí que vendría a estas tierras que, según le contó su madre, estaban habitadas por diablos que se paseaban entre los caminos, y que los curas que se lanzaban a *juetear* en las encrucijadas, para amarrarlos a las piedras. Vine en busca de los campesinos que trabajan la tierra, que curan sus dolores, palian el hambre y soportan los jornales con la “hoja divina de la inmortalidad”, como la llamaron los incas. Vine a buscar esa progenie de campesinos de los que él se separó cuando migró a ésta ciudad emblanquecida para buscar trabajo. Vine, para hundir las manos en la tierra, urdir las raíces de lo que fue, hurgar en lo que soy, y, por qué no, hollar en lo que será.

Vine como un peregrino en busca de un *aleph*, como el que vio Borges en un sótano de la calle Garay; *un lugar donde están, sin confundirse, todos los lugares del orbe, vistos desde todos los ángulos*. Vine, y me encontré con este arbusto de hojas ovaladas, y semilla carmesí. Me encontré con las hojas de coca que, antes que palabras, u hojas de un libro, fueron ojos nuevos para ver este mundo febril, problemático y cambalache que cohabito.

Vine en busca de esta planta, siguiendo su ejemplo: echar raíces, y horadar el inframundo, para alzarse hacia las estrellas. Hurgar en la tierra, para arañar lo azul con las ramas.

### Urdir las raíces

Urdir las raíces es urdir la memoria de lo que fue, para entender lo que es. En ese sentido, las historias de mi abuelo fueron el impulso final, el elemento catalizador, como el *mambe* lo es a la *mambeada*. Pero mi relación con Lerma, y particularmente con la hoja de coca, es un poco más larga. No contaré de mis años de infancia en que veía noticias sobre el Plan Colombia, y bajas a la guerrilla como grandes victorias. Diré apenas, que fui de la generación que creció escuchando las propagandas sobre “la mata que mata”. Me limitaré a narrar parte de esa relativamente larga cadena de decisiones y circunstancias que me trajeron hasta aquí.

Ésta relación carece de principio, o de mito fundacional, pero podría decir, que la idea de leer sobre la hoja de coca, o investigar sobre ella, empezó a fraguarse en la clase de lógicas culturales con Cristóbal. Se nos encargó un trabajo en grupos, que consistía en “escudriñar otros mundos no tan modernos”, en “develar onto-lógicas no-modernas a través de prácticas concretas”, o al menos eso fue lo que anoté en mis apuntes. No entraré por el momento, a discutir asuntos teóricos, lo importante aquí, son dos cuestiones. La primera, que mi grupo eligió como tema, el mameo de la coca, por lo que se nos recomendó leer el libro *Mama coca* de Henman, y hablar con Hugo Portela, para que nos diera una mano con el trabajo de campo. La segunda, fue que, además, nos recomendó leer un relato de Borges: *el Aleph*.

Tanto la salida de campo, como ese primer encuentro con Borges, fueron dos experiencias profundamente reveladoras e intensas. Con una pequeña remesa, una libra de hoja tostada, tabaco, y dos medias de aguardiente, nos encaminamos hasta el resguardo *Nasa* de Juan Tama, en el municipio de Santa Leticia, anclado en las montañas de la cordillera central, entre la frontera de Cauca y Huila, en busca de don Roberto, un *The 'wala*<sup>4</sup> que vivía allí.

Empezaba a caer la noche, y nos internamos en la montaña, para llevar a cabo un ritual de limpia. Nos sentamos sobre un tronco en silencio, a mambear coca y otras plantas, que don Roberto nos repartía cada cierto tiempo, ondeando una varita de chonta o “Tama”, haciendo señas y círculos en el aire. Todo estaba a oscuras y entonces vi frente a nosotros, un brillo intermitente que flotaba sobre la hierba. Lo señalé y, de inmediato don Roberto y su acompañante, fueron a su cacería.

Las luciérnagas, nos explicaron, encarnaban el *pta 'nz* (“lo negativo”, “lo sucio”), y en eso consistía el ritual; había que cazar al menos, cuatro de estos “gusanos de fuego”<sup>5</sup>, y enterrarlos para espantar las *malas energías*. Estuvimos por lo menos tres horas sentados en silencio, atentos a la irrupción de su brillo en el horizonte. En medio de la espera, una espesa nube negra se cernió sobre nosotros y empezó a lloviznar. No había árboles cerca, por lo que, en principio, nos refugiamos bajo un plástico negro. Cuando escampó un poco, don Roberto hizo otra ronda de plantas para mambear, nos dio una copa de aguardiente, e indicó que sopláramos con dirección a la nube. No pasó mucho

---

<sup>4</sup> En *nasayuwe* traduce, literalmente algo como “Gran hombre”. Es, no sólo el médico tradicional *Nasa*, sino también una autoridad espiritual, quien ha sido *juetiado* por el trueno, y ha recibido su poder y sabiduría.

<sup>5</sup> En quechua, luciérnaga se dice “ninacuru”, que traduce, de manera textual “gusano de fuego” (“Nina”: fuego y “Kuru”: gusano).

tiempo, para que nos deshiciéramos del plástico y viéramos la luna, y el resplandor de las estrellas, que hasta entonces, habían estado esquivas.

No sucedió lo mismo con las luciérnagas, que permanecieron ocultas. Apenas un par más se dejaron ver. Estábamos a punto de cerrar el ritual y darnos por vencidos, cuando a nuestra espalda, advertimos la cuarta. La enterraron cerca de una quebradita que pasaba a nuestra izquierda. Nos sentamos sobre el mismo tronco para, ahora sí, cerrar el ritual. En ese momento aparecieron frente a nosotros “las avisadoras”: un enjambre de unas quince luciérnagas volando al tiempo, *redactando en el aire*, -como versa el poema de Jorge Cadavid- *con febriles caracteres, un texto intermitente*.

Fue entonces cuando pensé, que mis categorías eran insuficientes para explicarme las complejidades del mundo que habitaba. Que la trillada dicotomía entre cultura y naturaleza estaba rota, pues lo que había allí era una simbiosis, una unicidad amputada por la modernidad. O, como lo apunta Portela “en las relaciones cuerpo humano Páez-naturaleza, el hombre se percibe como parte del cosmos, estando identificado con él” (1995: 256)

Fue ahí, cuando intuí que la coca, era algo así como un *aleph*, quizá un tanto más mundano, y menos ambicioso que el descrito por Borges. Una hoja, que usaría de ojo para atisbar las dinámicas de este mundo convulsionado, de la multiplicidad que lo compone.

En un segundo momento, al año siguiente, se empezó a cocinar lo que sería el paro estudiantil del 2018. Ya desde marzo se convocó a un encuentro de instituciones de educación superior –IES- en la Universidad Nacional, con el propósito de construir una plataforma amplia y horizontal, de articulación y coordinación nacional del movimiento estudiantil, que se llamó, la Unión Nacional de Estudiantes de la Educación Superior -UNEES-. Desde éste espacio, se proyectó el paro nacional que se materializó en el segundo semestre de ese año, el cual representó un ensanchamiento de los repertorios de lucha y movilización, que incluyó, por ejemplo, para el caso de Popayán, un campamento que permaneció por más de dos semanas en el parque Caldas, y que, tras ser desalojado por el Escuadrón Móvil Antidisturbios –ESMAD-, se trasladó a la facultad de Humanas. Se expresó, además, con una serie caminatas hasta la ciudad de Bogotá, que salieron desde distintas IES del país.

En esa coyuntura, un quince de noviembre, salí con un pesado morral verde a mis espaldas, atiborrado con provisiones, elementos de aseo, ropa, carpa, *sleeping* y aislante, un largo bordón en

mi brazo derecho, y una mochila de lana de ovejo terciada a mi hombro, con mi almuerzo en una vianda, una capa impermeable roja, una libreta de lomo negro, un bolígrafo, la voz de un brujo de Otraparte y la lengua de dios adentro.

Me puse pues, en marcha hacia la ciudad de Bogotá con poco más de un centenar de estudiantes de Unicauca, que nos dimos a llamar *Caminantes del Macizo*. Diría que, dejando atrás los ociosos libros, pero llevé conmigo uno, que curiosamente había empezado por esos días: *Viaje a pie*. Me aprovisioné de hojas de coca tostadas, y harina de ésta misma planta que, con Fernando González, fue mi íntima compañera de camino. Y, junto a las arengas cantadas a todo pulmón en mitad de la carretera, fue la fuerza que disipó el agotamiento de mi cuerpo esmirriado en los trayectos más duros. Cargué tal cantidad que, alcanzaba y sobraba para mi propio uso, de modo que varios se acercaban hasta a mí a pedirme un poco para mambear.

No profundizaré en los recuerdos de tal experiencia, que ahora son viajeros de mi memoria, tal como los meses y los días lo son de la eternidad. Ni tampoco ahondaré sobre los límites y alcances de la disputa que tuvo lugar en ese escenario de movilización, pues tal discusión trasciende los alcances de éste texto. Lo que me parece importante resaltar, para el propósito que aquí me convoca, es que fue ahí, cuando la coca dejó de representar para mí, un elemento lejano y exótico, y pasó a hacer parte de mi vida cotidiana.

Al año siguiente, con éstas dos experiencias, y la incertidumbre de elegir un tema para mi proyecto de grado, me decanté por la coca, por la tensión que veía entre sus usos “tradicionales”, y la economía transnacional derivada de su transformación en clorhidrato. Más adelante profundizaré en las razones concretas que me llevaron a tal decisión. El asunto es, que se lo comenté al profesor Axel, quien me alentó a continuar con el tema, y me sugirió hacerlo en Miranda, al norte del Cauca.

Semanas después, me presentó con un *The 'wala* del resguardo Nasa *La Cilia La Calera*, al oriente del municipio en su zona montañosa. Fui hasta allá, y se mostró dispuesto a ayudarme con mi trabajo. Luego, volví un par de veces más, para un intercambio de semillas en la escuela del cabildo, y para el *Cxapucx*; el ritual de ofrenda a los muertos, o a los espíritus de los ancestros, que se llevó a cabo en la finca colectiva Las Palmas.

Para ese día, llegué en la tarde, y estuve acompañando en labores de cocina y de logística, como armar el espacio de la tulpa, que hicimos con don Abelardo, el *The 'wala* encargado de tal tarea. De

a pocos, fue llegando la gente. Se dieron palabras de saludo, y se dio apertura al ritual. Tras varias rondas de chica de maíz, se ofreció parte de la comida a los muertos, y se repartió a los presentes. Me senté junto a los mayores en la tulpa, donde, según me dijo uno, se manifestaban desde el otro lado, los espíritus de los ancestros a través de los crespos del humo.

Cuando terminé, fui a lavar mi vianda en el lavadero, ubicado en la parte trasera de la escuela. Estaba oscuro y no había nadie por allí. De pronto, se acercó un hombre a lavar su plato. Me saludó y empezó con un listado de preguntas más parecido a una encuesta; quién era, de dónde venía, qué hacía allí. De momento, me pareció comprensible, pues en últimas, mi presencia representaba para la mayoría, un desconocido irrumpiendo en su cotidianidad, en un contexto atravesado por el conflicto armado, y sus complejidades. Cuando terminé de contestar sus preguntas, me dijo:

-Vea, las cosas están muy peligrosas. Yo le recomiendo que ahorita disfrute la fiesta y todo, pero mañana apenas amanezca, debería coger transporte e irse. Es que po' acá todo está muy verraco.

Mentiría repitiendo el lugar común de que me “heló la sangre”, puesto que, en principio pensé que se trataba de un consejo amable. Poco después, caí en cuenta de que tales palabras, habían sido pronunciadas con tal sutileza, que habitaban un lugar ambiguo, liminal, indeterminado; o bien, eran, en efecto, una sugerencia razonable, con una insinuación un tanto extrema, o una franca amenaza, barnizada de sensatez.

Para ese entonces, ya había visitado Lerma en el seminario de Antropología y Región. Y cursaba, en ese momento, el curso de Coca en los andes, con Dora Troyano, quien, por cierto, me había exhortado a hacer mi trabajo de campo en Lerma y, aunque en principio estuve reticente por lo que implicaba reformular mi anteproyecto para ajustarlo al nuevo contexto de investigación, éstas palabras quizá ingenuas o, muy probablemente amenazantes, me hicieron reconsiderarlo seriamente.

Una tarde, fui hasta la biblioteca de la facultad para estudiar un poco. Tenía ésta duda en la mente y, en cierto momento, sin darme cuenta, pausé lo que hacía, alcé los ojos más allá de la pantalla del portátil y me quedé con la mirada perdida, por no sé cuánto tiempo, mientras pensaba en lo que debía hacer, si insistir con Miranda, o decantarme por Lerma y reelaborar parte de mi anteproyecto.

Fue entonces, cuando se acercó alguien hasta donde estaba. Me pidió el favor de prestarle mi portátil, para descargar a su memoria, un documento que necesitaba imprimir. Asentí, y le pasé el

equipo. Cuando terminaba, vi que iba a borrar el documento de la carpeta de “descargas” y, alcancé a atisbar, que decía algo con “Usos de la coca”, de modo que, antes de que lo eliminara, me lancé a comentarle mi interés, pues ese era el tema de mi proyecto de grado. Le pregunté si podía echarle un vistazo. Dijo que sí, y agregó, que no era muy completo, pero que ahí lo dejaba, que lo había hecho en Lerma, de donde venía. Lo revisé y, en efecto, se titulaba “Uso alternativo de la hoja de coca en Lerma-cauca, territorio de convivencia y paz”. Aún lo conservo entre mis documentos, y a él me lo encuentro de vez en cuando por los caminos de Lerma y la facultad.

En el diccionario hay una palabra para eso: serendipia, que es un “descubrimiento o hallazgo valioso que se produce de manera accidental”. La psicología analítica va más allá, con el concepto de *sincronicidad* que, se refiere por su parte, a una “coincidencia significativa de sucesos exteriores e interiores que no están conectados casualmente”<sup>6</sup>, el momento en que se sincroniza nuestro mundo interior, con las circunstancias del mundo externo. Cuando se lo comenté a mi madre, dijo que era “una señal”. No entraré a elucubrar sobre esa cuestión que me excede. Hasta hoy, no sé si fue alguna de éstas cosas, o tan sólo una casualidad en todo caso, afortunada.

Cuando fui donde mi abuelo, la decisión estaba ya prácticamente tomada, sin embargo, se lo comenté como la *posibilidad* de hacer el trabajo de campo en Lerma. Ésta noticia, desató sus recuerdos sobre los tiempos en que vivía en Sucre e iba a Lerma a lomo de mula para vender mercaderías. Su itinerario, lo llevaba hasta el Bordo para comprar cerveza y otros productos que luego, revendía en los mercados de los pueblos cercanos. En Lerma era los jueves. Me contó de su pueblo Sucre, una pequeña ranchería asentada en una planada a la orilla del río Mazamorra, que tenía la forma ósea de un pequeño pescado; una larga calle como espina dorsal, y pequeñas callejuelas saliendo hacia las montañas.

Su madre, que había llegado a esas tierras proveniente de Almaguer, en lo alto del macizo, fue quien le habló de los diablos que habitaban los caminos, y los misioneros que ella misma, decía haber visto dándoles *juete* con un cinto, y amarrándolos, con la condición de soltarlos si derrumbaban el cerro de Lerma con un palo de cera y agua llevada en una susunga de mate<sup>7</sup>. De ella heredó el apellido “Sevilla”, pues su padre fue, como en muchas familias, un N.N., un “no

---

<sup>6</sup>Jung, Carl. 1995. *El hombre y sus símbolos*, pp. 205. Buenos Aires: Editorial Paidós.

<sup>7</sup> Un recipiente con orificios.

name”, una ausencia. Diría, aprovechando las siglas, que mi abuelo fue hijo de la “Noche y la Niebla”, para reivindicarme descendiente de ella, y sublevarme del torpe patriotismo en que fui socializado, pero creo que la cuestión es mucho más compleja, y es fácil caer en eufemismos.

Sus palabras fueron, como dije, un catalizador. Me exhortaron, a valerme del proyecto, para explorar mis propias genealogías, mis lazos de parentesco que, insospechadamente se hallaban arraigados a la región del macizo. El proyecto fue, y es, una excusa para horadar la tierra y, a tientas, escarbar mis raíces ancladas al sur del Cauca. Un periplo como el que hiciese Juan Preciado para buscar a su padre en una ciudad fantasma, que encarna en el fondo, como lo señala el prólogo de la edición que leí, “la búsqueda del centro cósmico, donde se renace a otro estado de ser y, por tanto, existe la posibilidad de crear un nuevo hombre”<sup>8</sup>. Es, pues, un viaje que pretende comprender de dónde se viene, para elucidar hacia dónde se va; cuál es nuestro lugar en el mundo.

En mis pesquisas hallé, que la región del macizo estuvo habitada por una multiplicidad de grupos humanos de diferentes características, que, en las tierras altas fueron incluidos en una sola unidad administrativa, a la que se le dio el nombre de “Almaguer”, sin tener en cuenta cuestiones étnicas (Buenahora, 1998: 141). Aquí, tuvo lugar un auge aurífero, que implicó, por un lado, el exterminio de las poblaciones que habitaban éstas tierras, y, por otro, un gran flujo migratorio que, a su vez, provocó un “alto grado de mestizaje” (Molina, 2019: 49), entre los colonizadores ibéricos, las diezmadas poblaciones nativas, y los *Yanakunas*<sup>9</sup>, provenientes del sur.

Me encontré, además, con rastros del apellido heredado por mi abuelo, en la región del macizo, encarnados en la figura de los indios Rafael Mamián e Isidoro Sevilla del pueblo de Pancitará, que, hacia 1770, con tal de no pagarle tributos al régimen, llegaron al límite de aseverar que estaban locos (Buenahora, 1994: 234). Acaso sea esa, la simiente de mis tercas reticencias sobre la legitimidad del actual régimen político.

---

<sup>8</sup> González, José. 2000. Introducción. En *Pedro Páramo*, pp. 31. Madrid: Ediciones Cátedra.

<sup>9</sup> Como señala (Buenahora, 1998: 155), ésta es una categoría social, que apareció en el periodo tardío del Tawantinsuyo, y que los ibéricos trajeron al actual territorio colombiano en grandes cantidades durante todo el periodo colonial. Aunque fue, en su momento, una condición de clase, hoy los grupos indígenas que pueblan el Macizo se reclaman como tal.

## Hurgar en lo que soy

Ésta narrativa, fácilmente podría conducirme a reproducir acríticamente, o bien la retórica del mestizaje, o bien, la del multiculturalismo. Sobre el mestizaje hay una discusión abierta, pues, toda vez que fue un proyecto genocida de blanqueamiento racial, de homogeneización, y modernización eurocéntrica al servicio de los intereses de los estados<sup>10</sup>-nacionales en éstas tierras, se han hecho relecturas, que lo entienden como una carta de navegación a contracorriente, cuyo horizonte, no es europeo (Segato, 2010: 26).

En ese sentido, Segato propone una nueva percepción del mestizaje profundamente atravesada y sacudida por los proyectos históricos latentes y ahora emergentes en nuestra sociedad (2010: 36), ello implica no extraviar el vector de la diferencia, cuyo centro no orbita alrededor de la diversidad de tradiciones, o de contenidos culturales fijos, sino de lo único insustituible a los pueblos: “su voluntad de existir como sujetos colectivos de la historia y permanecer bajo el sol remontando los tiempos” (2010: 38).

Lo fundamental es, un sentido de futuro, a partir de la consciencia de un pasado. Es decir, su apuesta no es el relativismo cultural propio del multiculturalismo neoliberal, sino el pluralismo histórico, que se propone devolver a los pueblos las riendas de su propia historia, cooptadas por la quimera del progreso y la fábula del desarrollo, con su crecimiento económico ilimitado que es, antes bien, un camino al abismo como dijera Mario Santiago: *sin timón y en el delirio*.

No pretendo saldar ésta discusión aquí. Diré apenas, que sólo podría asumirme mestizo, en éste sentido; como el reconocimiento de los cauces subterráneos de la sangre originaria, de la historia colonial inscrita en la relatividad de nuestros cuerpos, la carga racial proyectada sobre el mío. No obstante, me sigue pareciendo problemático entenderme como tal, puesto que, aunque hubo mezcla, encubre que ésta no ocurrió de manera horizontal, ni consensuada, sino que fue, por lo general, una mezcla humillante, violenta o clandestina. Oculta que el deseo erótico no circuló, -ni circula- libremente, sino que fue disciplinado bajo un código colonial de dominación, e invisibiliza la orfandad de la memoria, que nos fue expropiada, y que trunca la posibilidad de imaginar otros horizontes posibles, de lucha y pervivencia. Lo mestizo entonces, sigue siendo para muchos una identidad vaciada de las huellas de la subordinación histórica, y desprovista de las memorias

---

<sup>10</sup> A lo largo de este trabajo, se escribirán las palabras *estado* y *gobierno* con la inicial minúscula, como una decisión política, con el propósito de no reificar los conceptos.



ancladas a un paisaje concreto. Continúa encarnando el silenciamiento de la memoria de lo no-blanco, el borramiento de la diferencia que derivó en desigualdad, de modo que, bajo el eufemismo de la “raza cósmica”, -como le llamó Vasconcelos-, se llevó a cabo una empresa de carácter etnocida y eugénica.

\*\*\*

No soy las dos sílabas que me nombran.

Ni soy los apellidos que las preceden. Ambos, procedan quizá, de las tierras de Andalucía. “Sevilla”, es la hispanización de *Ishbilia*, que fue a su vez, la forma en que los musulmanes llamaron a las tierras de *Hispalis*. Fue, según escuché en algún documental, el lugar en que “el nuevo y el viejo mundo hicieron el amor”. Pero esto, no sólo romantiza, sino que oculta lo que fue en realidad, una violación.

No soy blanco, ni un pretendido descendiente ibérico de sangre azul, por portar éste apellido que apela a esa ciudad Andaluz, al sur de la península, que posibilitó lo que Marx llamó la acumulación originaria del capital.

No soy sólo, éste saco de carne y hueso palpitante del que soy huésped.

No soy indígena por mis rasgos fenotípicos. Ni por mi largo pelo lacio, ni por mi piel cobriza pegada a los huesos, ni por mis ojos oscuros como dos hondos aljibes. Ni por la estrafalaria figura del indio Isidoro Sevilla. Ni por mis raíces ancladas al macizo, y al territorio *Yanakuna*.

No soy negro, ni, aunque haya sido leído como tal en el jardín del colegio privado y católico que hizo parte de mi proceso de socialización. Ni, aunque, durante mi primera infancia haya sido racializado y, por ende, excluido en ese escenario, puesto que el sufrimiento no me constituye, ni es un refugio al que acudo para usurpar tal lugar de enunciación.

No soy “mestizo” en el sentido que barniza el etnocidio.

No soy “colombiano”, pues tal categoría no me dice nada. Es la pertenencia a una “comunidad imaginada” por unas élites político-económicas, para consolidar el estado como lo que es: “un aparato en función del cual legitimar el sometimiento”<sup>11</sup>.

Soy un apátrida. No nací en la “tierra de Colón”<sup>12</sup>, ni pertenezco a ninguna sociedad nacional. Nací a orillas del río Molino, que penetra, y se une con Cauca en el valle de Pubén, entre el cerro de Munchique y el volcán Puracé, que se alzan entre las montañas andinas. Mi único país quizá, son esas montañas, que atraviesan fronteras sin pasaportes, visados, banderas, idiomas, aduanas, ni permisos. No cuento con linajes, ni alcurnias que me antecedan, ni pretendo tenerlos, pues no creo en purismos.

Soy, como diría María Galindo, un bastardo<sup>13</sup>. Me enuncio desde éste lugar, que es el intersticio, la bisagra, la herida abierta de la subordinación histórica.

Soy la ignominia que me dio forma, y la utopía que llevo dentro.

Soy la servidumbre que me antecede, y la rebeldía plegada en el devenir.

Soy el olvido que seré, y el latido natal del caos.

Soy la memoria viva de lo que fui, y los horizontes que persigo con cada acto cotidiano.

Soy, todo lo pasado y lo porvenir contenidos en este instante en que pinto negros caracteres, sobre lo blanco de ésta página.

*Soy lo que hago con lo que hicieron de mí.*

Soy: conviven en mi pellejo muchos y nadie.

### **Hollar lo porvenir**

Hablo en primera persona, porque entiendo que la etnografía es, ante todo, el relato de un encuentro intersubjetivo, lo que implica explicitar el *locus* enunciativo; el lugar que se ocupa en la investigación. Es dejarse el pellejo en cada palabra, y hacerse responsable por cuanto se escribe; pintarse pintando, como en *Las Meninas* de Velázquez. El fragmento previo es, en ese sentido,

---

<sup>11</sup> Abrams, Philip. 2015 [1977]. Notas sobre la dificultad de estudiar el estado, pp. 37. En *Antropología del estado*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

<sup>12</sup> Esa es, la toponimia de “colombia” que, Rafael Núñez rescata en la III estrofa del desafortunado himno nacional.

<sup>13</sup> Galindo, María. 2013. *No se puede descolonizar sin despatriarcalizar*, pp. 104. La Paz: Mujeres Creando.

apenas una aproximación tímida e inacabada a lo que soy, que, antes que un conjunto de certezas, es un signo de interrogación. Hay aún muchos vacíos por hurgar y, sin embargo, el encuentro etnográfico me interpeló, y me permitió replantearme quién soy, y cuáles son los lugares que ocupo en el mundo por asignación, por apropiación, por agencia o si se quiere, por ocupación *de hecho*.

Poner esto de relieve constituye una declaración de intenciones: una impronta ética y política que atraviesa el proyecto. Alcida Ramos se pregunta: ¿Los etnógrafos tienen el derecho moral de desnudar la vida de las personas? (2007: 245), y, movilizado por ésta interpelación, empiezo por desnudarme a mí mismo en éste documento. Por desnudar la alteridad que me habita, la otredad que soy. Por *extrañarme de lo familiar*, para *familiarizar lo extraño*, lo que no significa reducirlo a mis términos. Por enunciar, con Rimbaud, que *yo es otro*. Ello es, renunciar al estatus de la autoridad etnográfica, a la asimetría de la relación: yo-otro, investigador-investigado, en la que el primero desaparece, en nombre del espejismo de la “objetividad científica”.

Con ello no quiero desconocer, ni negar que haya diferencias culturales significativas, sino señalar que mi cotidianidad es, tan anómala y exótica, como aquellas que la antropología ha estudiado, y en las que ha irrumpido históricamente. Pero, además, insinuar que es necesario avanzar hacia una antropología capaz de desgarrar nuestras propias certezas y sentidos comunes. De fungir, como propone Lins Ribeiro, de “rompe-rutinas” cotidianas, en tanto que, actor social “divergente” en su propia sociedad, capaz de des-naturalizar asimetrías que se nos muestran fijas, historizar desigualdades en apariencia naturales, des-aprender ideas caducas en que hemos sido socializados, de-construir y, en últimas des-solapar aquellas dimensiones furtivas de la realidad social que escapan a la percepción de los individuos, pero son fundamentales para las relaciones sociales (2007: 196).

Éste proyecto no es, ni pretendió ser, la producción de un conocimiento “objetivo”, “neutral”, o, en todo caso, “universal”, sino una comprensión situada espacial e históricamente. Hunde sus raíces en la tierra, porque no se trata de elucubraciones hechas en abstracto, sino que tienen un anclaje empírico; un lugar de enunciación. Y éste, está geopolíticamente marcado. Ello, tiene sus implicaciones, pues revela que las formas en que circula globalmente el conocimiento, están atravesadas por relaciones de poder, y, como con la economía, operan bajo por la lógica de unos países “centrales”, productores del conocimiento, y otros “periféricos”, que lo reproducen y replican, apenas con tenues matices de originalidad (Walsh, 2003: 3).

No obstante, huyendo de las comprensiones maníqueas, la apuesta es por, -como propone Chakrabarty- “provincializar” a Europa, es decir “evidenciar que el pensamiento y la experiencia europeos están particular e históricamente localizados; no se trata de un universal como ha sido generalmente asumido” (Lins y Escobar, 2008: 28-29). Hechas éstas claridades, éste texto, se escribe desde un valle sitiado por las montañas de los andes, que, hasta las nieblas de Tierra de Fuego, atraviesan como un espinazo la geografía de éste continente sin nombre.

\*\*\*

La etnografía, la entiendo como la descripción de mundos existentes desde la perspectiva de los propios actores que los habitan, esto implica vislumbrar dos dimensiones inter-relacionadas: las prácticas, y los significados que éstas adquieren para quienes las realizan (Restrepo, 2016: 17). Empero, allende de ver “mundos aparte”, el diseño metodológico, buscó las conexiones, asociaciones y articulaciones de estos, con el sistema-mundo, para lo cual, empleé la etnografía estratégicamente situada (Marcus, 2001: 121)

Con esta, busqué “entender, de manera amplia, el sistema en términos etnográficos y, al mismo tiempo, a los sujetos locales. Es local sólo circunstancialmente, colocándose así en un contexto o campo muy diferente respecto a otras etnografías unilocales” (Marcus, 2001: 121) Su pertinencia radica en que, permitió la convergencia y ensamble de múltiples técnicas de investigación, que me proporcionaron elementos oportunos, para comprender los múltiples usos alrededor de planta de coca, en el corregimiento de Lerma, y las formas en que éstos son leídos y representados por sus habitantes, en relación con las repercusiones de este lugar sobre lo que acontece en otros sitios relacionados, a nivel global o regional (Marcus, 2001: 121).

Desde esa lógica, el diseño metodológico estuvo escindido en tres etapas secuenciales. En primera instancia, el diseño de la propuesta, en simultáneo con la revisión bibliográfica de la literatura existente sobre el tema, y de categorías teóricas para dilucidar con claridad el enfoque de la investigación a la luz de la pregunta-problema. En esta etapa, además, comencé a ir a terreno, con la intención de negociar mi estancia en campo, delimitar la población con la que realicé la investigación, hacer un relacionamiento previo con esta, precisar la pregunta y las categorías de análisis.

En segunda instancia, el trabajo de campo, que conllevó la labor empírica de levantamiento de la información, y se realizó con el objetivo de obtener los datos requeridos para responder al problema de investigación (Restrepo. 2016: 46). Con este propósito en mente, adopté diferentes técnicas de investigación, como la observación participante, que fue la estrategia para aproximarme a la cotidianidad del corregimiento, con el propósito de caracterizar los usos de la planta de coca, y entender cómo se expresan sus representaciones en la vida cotidiana de los habitantes de la zona.

Este ejercicio se llevó a cabo en diferentes escenarios, e implicó hacer parte activa de varias de las labores y/o actividades, que tienen cabida en el lugar. Cabe aclarar como señalé antes, que para ello fue fundamental contar con el consentimiento informado de mi presencia para el trabajo etnográfico, por las personas con las que se realizó la investigación, además de construir previamente una relación de familiaridad y confianza, no con fines utilitaristas, sino desde la *vivencia participante horizontal*, que implica un compromiso existencial con quienes se está llevando a cabo la investigación (Fals Borda, 2015: 306).

Por su parte, el diario de campo, me permitió consignar las observaciones, reflexiones, sensaciones e interpretaciones, hechas en terreno, orientadas por la matriz de observación. Este contiene, un conjunto heterogéneo pero ordenado de notas, que describen aspectos que contribuyeron a elucidar el problema de investigación, y se transformó en una útil herramienta para la posterior sistematización, análisis e interpretación de los datos.

Adicionalmente, realicé entrevistas semi-estructuradas, con el fin de contrastar los niveles de las prácticas, las narrativas y las moralidades. Además, me ayudó a precisar y profundizar ciertos vacíos o aspectos que estaban nebulosos en la investigación. Las conversaciones informales fueron también, una técnica permanente durante el trabajo de campo, pues su carácter espontáneo, y fluido, arrojó elementos substanciales, en contraste con la esquematicidad de una encuesta o entrevista estructurada.

En tercera instancia, entré a sistematizar y depurar los múltiples datos, y material obtenido en terreno, a partir de la observación participante, la información consignada en el diario de campo, las entrevistas semi-estructuradas, y las conversaciones informales, para posteriormente pasar a la fase de la escritura etnográfica, en la que tejí las disertaciones que condensaron, “lo más relevante” del proceso investigativo a la luz de la pregunta, los objetivos, y las reflexiones teóricas, que me

permitieron ver cómo se representan los múltiples usos de la planta de coca en el corregimiento de Lerma.

\*\*\*

No obstante, tanto el ejercicio investigativo, como la etnografía, no los entiendo como meros instrumentos o técnicas para recabar datos en campo. Investigar, deriva etimológicamente de *vestigum*, que significa, al mismo tiempo la planta del pie, y la huella que ésta deja. En ese sentido, el ejercicio de la investigación, no sólo significa buscar las huellas de los otros que están delante de nuestra mirada, sino también, buscar bajo la planta de nuestros pies, bajo la suela de nuestros zapatos. Es decir, entender que el vestigio también somos nosotros mismos. Ello es, como propone Ciro “pensar en nuestra huella en la investigación, no como un legado, sino como un rastro: los manchones en el mantel después de comer, la tinta en la mano en nuestra propia obra” (2018: 3).

Retomando lo que esboqué arriba, la etnografía implica “entender las lógicas sociales en sus propios términos, lo que permite abordar lo extraño sin exotizarlo, mostrando cuán familiar y consistente puede ser desde la perspectiva de los actores sociales” (Restrepo, 2016: 5). De modo que, podría concebirse como un ejercicio de cohabitar el pellejo del otro, de habitar su piel, y ver el mundo a través de sus ojos. Desde esa lógica, la etnografía encarnaría el “único viaje verdadero” del que habla Proust.

La etnografía entonces, no la concibo sólo como un ejercicio mecánico, instrumentalizado para la obtención de datos destinados a producir “resultados”, es decir, como una mera descripción inmóvil, aséptica, y estancada en el tiempo, sino como un encuentro de carácter prospectivo, y potencial creador y transformador (Ingold, 2017: 153), que se construye de forma ética y sensible, toda vez que involucra una interacción comunicante, una relación dialógica de mutuos aprendizajes, confianzas y afectos, tal como se pone de relieve, por ejemplo, en el ya clásico texto de Laura Bohannan *Shakespeare en la selva* (2007 [1966]).

Por otra parte, como plantea Ramos, ésta, debe ser crítica con la distorsión temporal que encubre, es decir con la tendencia paradójica de enquistar en el pasado, encuentros etnográficos y relaciones que se están desarrollando en el presente, en contraste, propongo aquí una etnografía que “(...) no niega a sus sujetos el derecho a la contemporaneidad, a ser coetáneos con el tiempo del etnógrafo” (Fabian, 1983. En Ramos, 2007: 237).

\*\*\*

Dicho esto, ante un panorama disciplinar caracterizado por la pérdida de la relevancia de la antropología en los debates públicos y de amplio interés, a raíz de, entre otras cosas, la hiperespecialización, o el productivismo académico, que privilegia la cantidad, por sobre la profundidad o la pertinencia, bajo la lógica de “publicar o perecer” (Lins, 2018), y, luego de atravesar un caprichoso periodo de desencanto por la academia, en que sus textos se me mostraban enrevesados, asépticos y fríos, he llegado a considerar que, la cuestión no pasa por construir un ‘hombre de paja’, y defender la desaparición de la antropología, o de la academia, como si fuesen entidades monolíticas carentes de heterogeneidad, sino por transformarlas. Pasa por hacer una re-evaluación crítica alrededor de ¿para quién y para qué hacemos antropología?, y, ¿cuál es su lugar en el mundo actual?, para luego, re-orientar su actual devenir, y darle un carácter de proyecto. El contenido de tal transformación, de nuevo, excede los alcances de éste texto, sin embargo, me atrevería a sugerir, pasa, por ejemplo, por la necesidad de *politizar* y *poetizar* el ejercicio de la investigación etnográfica.

Con *poetizar*, me refiero a que es menester construir una prosa que se libere de la servidumbre de la razón, y que sea, además, confidente de la sensibilidad. Una escritura que, no sólo sea una marcha lineal de ideas, sino, fundamentalmente una danza circular. Hay que caminar la palabra, con razón, y corazón. Ello, no es mera retórica, ni un artificio formal como ejercicio cosmético, para estetizar, o hacer más “bellos” los textos académicos, es, antes bien, una apuesta por retratar, de manera más fidedigna, el encuentro etnográfico, con las “crisis mutuas de identidad” que a menudo supone (Lins, 2007: 196), con las influencias recíprocas que entraña, así como con las sensibilidades, emociones y/o afectos imbricados en él, de los que, en todo caso, no salimos indemnes.

Ésta pretendida –y pretenciosa- apuesta, es la de alcanzar la unidad entre la forma y el fondo, o, como escribe Gnecco refiriéndose a Taussig, de “elevar la escritura etnográfica de simple relación administrativa a obra poética, en la que la forma es el contenido” (2013: 7). De modo que, no me refiero al contenido propiamente escritural del proyecto como un elemento aislado, sino como la cristalización de un proceso en su integralidad, que incluye todas sus partes: elección del tema, revisión bibliográfica, formulación del proyecto, encuentro etnográfico, escritura, etc., como un todo interdependiente.

En ese sentido, hablar de una poética etnográfica o de cómo la etnografía puede ser poesía (Ciro, 2018: 1), implica pensar en la elección del tema, desde lo que Fals Borda llamó la *dimensión espiritual en la investigación*; un mirar hacia adentro de nosotros mismos, que conjure los “procedimientos fraudulentos” de la investigación social convencional (2015: 306-307). Ello es, me parece, un ejercicio en cierto sentido retrospectivo, pero también, y especialmente introspectivo. Un volver la mirada hacia sí, para entender por qué escogemos los temas de investigación de nuestro interés, cómo nos atraviesan, e interpelan. Un reflexionar sobre cómo articular nuestras inquietudes vitales, con nuestros intereses académicos, –si es que tal distinción existe-. Cómo nos permiten, como insinué arriba, hurgar en lo que somos, hallar los lugares que ocupamos en el mundo y, acercarnos a nuestra realidad desnuda.

No obstante, quizá no sea suficiente con nuestras razones personales, o intuiciones más íntimas. Ello me lleva al segundo verbo que empleé: *politizar*. La elección del tema de investigación debe conjugar, a mi criterio, resonancia personal, y pertinencia social. No basta con una producción de conocimiento en abstracto, desanclada de las contingencias y necesidades de su realidad social más próxima, que se constituya como un “conocimiento florero” de carácter decorativo. El conocimiento es para hacer intervenciones y transformaciones en el mundo (Del Valle, 2015: 339), para desgarrar nuestras certezas, interrumpir el sentido común, y desnudar las relaciones y prácticas de dominación. Es decir, un conocimiento empíricamente afincado que, nos permita producir mejores insumos teóricos, y comprensiones del mundo, que, a su vez, deriven en mejores alternativas para transformarlo estructuralmente.

Ello redundante, en que hay una responsabilidad ético-política del ejercicio de la investigación, que supone, que la neutralidad, no sólo es una imposibilidad, sino una trampa, pues como argumenta Luis Guillermo Vasco “(...) la neutralidad, la no participación en relaciones de dominación étnica y de clase es favorecer a los usufructuarios de la situación actual, intervenir en su favor” (1987: 4). Por acción u omisión, somos cómplices, o agentes transformadores de la “realidad” con sus desigualdades y asimetrías, por lo que “lo político”, es una dimensión inherente y transversal a la producción intelectual.

Así pues, la elección del tema del presente trabajo, tuvo la intención de dialogar con una de las problemáticas contemporáneas más sensibles en el país, que se inscribe a su vez, en un debate público nacional y global: los usos de la planta de coca, y las economías ilegalizadas de sustancias



psicoactivas. Pretende aportar, a partir de una investigación situada en un contexto concreto, a la construcción de una comprensión más cualificada del fenómeno en su complejidad, que trascienda, y transgreda ciertas visiones que lo explican desde el sentido común o la moral, y que impulsan y legitiman, las vigentes políticas de represión contra la coca, como la aspersión con glifosato. Busca constituirse entonces, como un insumo, que permita dilucidar mejores alternativas pragmáticas, pertinentes y viables, de intervención y transformación, en relación con el tratamiento de los cultivos de coca.

Pero a su vez, tal elección, está atravesada por mi subjetividad, como intenté poner de relieve en las primeras páginas de éste texto. De modo que, ambos verbos están entreverados en todo el quehacer investigativo, desde la elección del tema, hasta la escritura, pasando, claro está, por el trabajo de campo; por el encuentro etnográfico. En él, me interesa profundizar, pues más que un llano espacio para la extracción de datos, es, un encuentro de subjetividades en interacción. Un espacio de co-aprendizaje, y co-transformación, que se construye sobre una relación de horizontalidad.

La etnografía permite poner *vis a vis*, nuestras propias teorías, las de nuestra tradición disciplinar, y las teorías “nativas”, o, de los “anfitriones”<sup>14</sup>, como les llama Antonádia Borges (2011: 982). En la sensibilidad para ese enfrentamiento, está la riqueza de la antropología (Peirano, 2004: 340-341). En esa tensión, están sus potencialidades de creación y transformación, pues entran en juego, no sólo los cuerpos de investigadores, y anfitriones, sino también, sus visiones del mundo y sus categorías, sus aspiraciones y sus angustias, sus miedos y sus esperanzas, sus placeres y sus desdichas. Sus subjetividades se transforman recíprocamente, en formas difíciles de conjeturar. Es por ello que Peirano afirmó que cada etnografía/monografía es un experimento (2004: 338). De ese diálogo, surge su fecundidad, lo que Gadamer llamó, la *fusión de horizontes*.

\*\*\*

En ese orden de ideas, entendiendo el carácter polivocal de la escritura etnográfica, el presente trabajo estará dividido en tres capítulos, y una espiral de inconclusiones que, intentarán articular las distintas voces que hacen presencia en el texto. En el primer capítulo hago una suerte de

---

<sup>14</sup> Antonádia emplea éste término en lugar de algunos más usados como “nativo”, u “objeto”, que considera tan peyorativos, como otros supuestamente más simétricos como “interlocutor”, o “sujeto”, para referirse a las personas con quienes desarrolla la investigación. De aquí en adelante, éste será el término que emplearé en el trabajo.

contexto etnogeográfico de la configuración histórica del Macizo, del valle del Patía, y del lugar que ha ocupado Lerma entre estas dos regiones, presento los presupuestos teóricos que orientaron el trabajo, y hago un retrato escrito de algunos de los y las anfitrionas del trabajo de investigación en Lerma.

En el segundo capítulo, realizo una descripción de los usos de la coca a nivel cultural, espiritual, medicinal, nutricional, y asociados a la economía de la cocaína, que se expresan en el corregimiento de Lerma, así como de sus manejos en el cultivo, recolección y producción, a partir de relatos y viñetas etnográficas, empleando las categorías locales que se usan para nombrar cada uno. Además, hago una somera descripción de la planta de coca, en términos etnobotánicos e históricos, y un muy general retrato de la cotidianidad del pueblo de Lerma.

En el tercer capítulo, intento caracterizar las disputas, coincidencias y negociaciones que surgen en torno a estos usos, en términos de la forma en que son representados por los distintos actores que hacen presencia en ese contexto. Para ello, empiezo por bosquejar la visión del mundo de algunos de los habitantes del corregimiento, vinculados con procesos organizativos, que, entran en disputa con múltiples actores con distintas miradas e intereses, que operan de forma asimétrica, y con distintos niveles de visibilidad, como los actores armados, las Organizaciones no Gubernamentales –ONG’s-, el estado, la academia, las organizaciones sociales, los compradores, los raspachines, entre otros. Además, me pregunto si la coca puede entenderse también, como un actor, e intento esbozar cómo se vincula ésta complejidad con el sistema-mundo, a partir de la economía de la cocaína.

Por último, la espiral de inconclusiones, como le he llamado, pues, más que un cierre, pretendo suscitar nuevas inquietudes y reflexiones alrededor de ésta cuestión. Para ello, puesto que el primer capítulo fue, un husmear en la memoria, aquí exploro los horizontes de territorio de algunos y la forma en que estos divergen o se intersectan con los míos, poniendo de relieve las influencias mutuas que entraña el trabajo etnográfico en distintos ámbitos. Además, planteo algunas inquietudes y reflexiones finales a manera de colofón.

Les invito pues, a mambear éstas hojas. Y espero que sea también para ustedes, nuevos ojos para ver el mundo.



*Imagen 1 "Lerma desde el cerro de Bolívar" Foto: Sergio Barrera.*

**CAPÍTULO I**  
**Despojar el olvido, despejar la memoria:**  
*Contexto histórico y etnogeográfico.*

Destapó la botella, y dejó caer unas cuantas gotas al suelo. “Para los ancestros, las ánimas, los abuelos, los compañeros caídos” –explicó Gato-. Luego, nos sirvió a todos en un vaso de cristal que trajo de la cocina, para remojar la palabra con chirrincho; un trago destilado de la caña de azúcar, que había llevado desde Popayán para compartir con él, Herney y Miryam. Estábamos sentados en un antejardín, frente al ceibo que preside el parque del pueblo. Unas pocas nubes ocultaban las estrellas, y le daban opacidad a la creciente luz de la luna. La conversación fue larga y tendida. En mitad de la plática, Herney nos preguntó:

-Para ustedes, ¿dónde está el pasado?

Miryam, -con quien viajamos desde Popayán-, respondió con cierta sagacidad. Dijo que lo había estado pensando. Creía, que tanto el pasado como el futuro estaban contenidos aquí y ahora.

Yo, dije que no lo sabía, pero repliqué lo que había escuchado decirle antes a un mayor *Nasa*, que el pasado estaba delante de nuestra mirada, pues era lo que conocíamos, en oposición a la incertidumbre del futuro que se hallaba a nuestras espaldas.

Herney, esbozó una sonrisa cómplice y, reiterando la pregunta, alzó su dedo índice para señalar al cielo. Para mí, el pasado está arriba, en las estrellas –sentenció-.

\*\*\*

En el tercer capítulo retomaré ésta idea, y ésta conversación con más detenimiento. Lo que quiero traer a colación aquí, es, por un lado, que ésta conversación informal, puso de manifiesto lo que enuncié antes; que el encuentro etnográfico implica una colaboración triple entre: las teorías antropológicas académicas, las teorías antropológicas de nuestros anfitriones y nuestras propias teorías (Borges, 2011: 982), un “trueque de conocimientos”, como diría Herney. Por ésta razón, culminaré éste capítulo presentando los presupuestos teóricos que orientaron mi observación en campo, los “lentes de antropólogo” que, luego se entretejieron y transformaron con las miradas y categorías locales de los anfitriones, a quienes también dedico unas páginas. Por otro lado, quisiera replicar aquí, la pregunta que nos hizo Herney: ¿dónde está el pasado?, puesto que ese será el asunto central de éste capítulo; hacer una muy somera reconstrucción histórica de la configuración

regional del Macizo y el valle del Patía, para dilucidar cuál es, y ha sido el lugar que ha ocupado el corregimiento de Lerma, asentado entre éstas dos regiones.

\*\*\*

La retórica de la modernidad, pretendió domesticar el decurso del tiempo, e imprimirle un particular sentido, vendiéndonos la idea de que la historia es un proceso lineal, cuyo origen se asocia a nociones como el “salvajismo”, o la “barbarie”, y, su síntesis o *telos*, se vincula a la idea de “civilización”. Ésta visión de desarrollo teleológico, y progreso racional, se debe, en gran medida, a la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, con su comprensión dialéctica que, luego sería retomada por Marx, en lo que se conoce como el materialismo histórico. Ello supone, que el pasado está detrás nuestro. Por ello, me parece tan potente la viñeta etnográfica que inicia éste capítulo, pues expresa distintas temporalidades que, sin embargo, son disonantes con ésta linealidad univoca, con la idea de que habitamos la flecha de la historia proyectada por el “inexorable” progreso.

Por una parte, si asumimos que pasado y futuro están aquí y ahora, habitamos entonces, el umbral de la eternidad: el instante, que es quizá, la eternidad misma. El tiempo no es una flecha; es un círculo, una espiral, una culebra que se muerde la cola, un caracol que camina. Está a la vez, afuera y adentro nuestro. Es, en cierto sentido, una forma de interpretar, ordenar, y dar sentido al vaivén cósmico, al movimiento de los astros y el fluir de los ciclos terrestres, pero, no es sólo una externalidad, sino que nosotros mismos somos el tiempo, el río de Heráclito, el devenir. El tiempo no es, deviene. El instante es un punto que se extiende entre dos nada, un águila bicéfala que levita entre dos eternidades.

Por otra parte, si el águila observa a la vez lo pasado, como una secreta palpitación que habita las cosas que son, y lo porvenir como la semilla viva de lo que serán, la idea de que el pasado está delante, y el futuro detrás, me trae a la memoria el *Angelus Novus* del que habló Walter Benjamin. El ángel de la historia, que ha vuelto su rostro hacia el pasado, con los ojos desorbitados, la boca abierta y las alas extendidas. Surca los aires, y observa atónito las ruinas humeantes del pasado, arrollado por un huracán que le empuja frenéticamente hacia el futuro. Ese huracán, esa tormenta desaforada, dice Benjamin, es el progreso (1971: 82).

Echar un vistazo al pasado es, a menudo, una ciega pesquisa entre los escombros del tiempo. Una marcha a tientas, en que nos valemos de documentos, relatos, y/o materialidades como bordones,

para re-crear lo que fue presente. Pero, ésta cadena de acontecimientos, que el ángel ve en su conjunto como catástrofe, ¿alguna vez la contemplo un ojo mortal? El pasado es una abstracción que se nos escapa como arena entre los dedos, un acumulado de retazos por concatenar. Ello implica, una interpretación.

Antes que bordones, quizá debería hablar de filtros a través de los cuales, re-presentamos una versión particular de los acontecimientos, que no está exenta de un lugar de enunciación y, por ende, de sesgos e intereses. Bien dice el adagio popular que la historia es de quien la escribe. Por ello, como propone Benjamin, “articular históricamente lo pasado, no significa conocerlo “tal como realmente ha sido”, significa adueñarse de un recuerdo tal como éste relampaguea en un instante de peligro (1971: 79-80). Hay que “cepillar la historia a contrapelo” (1971: 82), construir una memoria colectiva, crítica y disidente, que empaticice, y cuente la historia de los vencidos, de los desheredados y oprimidos.

De lo contrario, la historia continuará empatizando con los vencedores, y favoreciendo a los dominadores actuales, quienes han apropiado para sí la memoria, nos la han usurpado, y con ello, han cooptado nuestras aspiraciones, sueños y horizontes con las promesas suicidas del “desarrollo”, y el “progreso”. Por ello es fundamental recordar, escudriñar la memoria, y re-escribir el pasado, para imaginar y construir otros futuros posibles. Como una vez me dijo el profe Tocayo, con referencia a lo acontecido en Lerma en años pasados: “es una historia que no hay que olvidar, pero tampoco quedarse recordándola”.

De modo que, si el pasado está arriba, es irreversible. Lo que nos corresponde no es, erigir estériles torres para cambiarlo, o en su defecto, para romantizarlo, sino sumar esfuerzos para despojar el olvido y despejar el recuerdo. Lo porvenir en cambio, es un sendero de caminos y posibilidades que se bifurcan. Hay que convocar una minga para aunar soplos, que disipen la bruma que oculta el fulgor de la memoria. Hay que *hacer camino al andar* y, a la luz de la memoria viva, avanzar hacia otros horizontes de vida colectiva, o, como escribió Galeano, *clavar los ojos más allá de la infamia, para imaginar otros mundos posibles*.

## **1.1 Las huellas del pasado.**

### **1.1.1 El Macizo: embrión del agua.**

Desde el rabo del mundo, el confín de la tierra habitada, en la isla grande de Tierra de Fuego, se alza la gran cadena montañosa de los Andes. En su camino hasta la cordillera de Mérida, en la actual Venezuela, se divide en tres ramales que descansan sobre el mapa como las puntas de un tridente que señala el caribe. El primer ramal se escinde en el nudo de los Pastos, de donde sale la cordillera occidental y, un poco más al norte, se halla el nudo de Almaguer, más conocido como el macizo colombiano, la estrella hídrica donde ésta cadena se bifurca en la cordillera central y oriental.

Allí, en el valle de las papas, según me contó mi abuelo, vivió una pareja de caciques; *Sucugun* y *Yumamuy*, quienes tuvieron cuatro hijos: el mayor se llamó Caquetá, al que se le indicó que se dejara guiar por el canto de las guacamayas con rumbo al amazonas; el otro hijo se llamó Patía, que debía seguir el rumor rutilante del pacífico, en la dirección por la que se oculta el sol; el siguiente se llamó Cauca, y se le ordenó encaminarse hacia el lugar de donde vienen los vientos, por el valle entre las cordilleras central y occidental; y, por último, *Wancayo*, -hoy llamado Magdalena-, cuyo recorrido sería hacia el norte buscando el caribe por la hoya que forman las cordilleras central y oriental. En mitad de su trayecto, Cauca se cansó, y se desvió para buscar a su hermano, en su compañía tomó el camino hasta el caribe donde ambos descansan, al desembocar en Barranquilla por el piélago gris de Bocas de Ceniza.

Éstas montañas en que nacen los ríos a los que alude la historia, y que son cuatro de los más importantes que surcan la geografía nacional, contrario a lo que se ha pensado, no han sido tierras deshabitadas, y semi-desiertas, sino que, han estado pobladas desde remotos tiempos pre-coloniales, por una multiplicidad de pueblos no desprovistos de dinamismo, y de los que, sólo podríamos conjeturar si migraciones sucesivas venidas de tierras lejanas desplazaron a sus precursores, o se confundieron con ellos (Romoli, 1962: 247).

No es mi propósito aquí hacer una honda descripción de la historia del macizo, pues ésta ya ha sido desarrollada con más detenimiento en otros trabajos (Nates, 2002; Buenahora, 2003), no obstante, creo importante poner de relieve que, al tiempo de la irrupción ibérica, éste territorio estaba poblado por distintos pueblos que, tuvieron diferentes formas de habitar, transitar, y adaptarse al entorno,

entre las que vale la pena resaltar la complementariedad vertical<sup>15</sup>, de la que, según Buenahora (1998: 152), podríamos dividir en cuatro variantes para el caso del macizo.

En primer lugar, los cacicazgos<sup>16</sup> de las alturas, que pudieron tener un acceso directo a recursos estratégicos como coca, oro, y sal bajo principios “redistributivos”, e intercambio a media y larga distancia (1998: 152). Entre éstos, están los *Pancitará*, cuyo cacique, habitaba a unos 2500 metros de altura, y, según insinúan los documentos, poseía cicales en un sitio determinado que, podría especularse, se trató del valle medio del río San Jorge, una zona productora tradicional de hoja de coca.

También están los *Papallatas*, cuya tierra comprendió la loma de los Humos y el valle de las Papas, y de los que, se dice, su idioma era el *Haxa*. Por lo que parece, sus habitantes no tenían afiliaciones con los Quillacinga, ni con las tribus de Guachicunu y Pancitará, aunque mantuvieron relaciones amistosas. Y los *Cacaoña*, un enclave curioso entre *Papallata* y la actual ciudad de Almaguer, sobre la quebrada del río Caquiona, que se caracterizó por erigir vallados en torno de sus casas, a manera de una aldea fortificada, por lo que fueron llamados “Palenques” por los ibéricos.

En segundo lugar, los grupos del pie de monte oriental, que incluyen a los *Choa*, *Ytoapan*, e *Iscancé*, que fueron los intermediarios entre valles interandinos y Amazonía, y que, junto con los *Quillacingas*, presentaron un menor grado de cohesión política por su movilidad y agresividad, razón por la que fueron asimilados por los conquistadores, al término de “behetrías”, pueblos al decir de Tovar (1988: 32) “sin caciques ni señores”, por lo que sus poderes habrían estado cimentados sobre la voluntad comunitaria. Los *Choa*, o *Piha*, fueron una población que pudo haber estado conectada con los *Pijaos*, y que estuvo en permanente conflicto con los *Iscancé*, o *Agonay*, con quienes probablemente compartieron las tierras del costado oriental del macizo. Y el pueblo *Ytoapan*, una misteriosa agrupación cuya localización precisa se desconoce, aunque podría especularse que se situó en el primer tramo del valle del Magdalena, que por entonces era llamado “río grande de Santa Marta”.

---

<sup>15</sup> Se refiere *grosso modo*, al mecanismo de control, por parte de un pueblo, o conjunto de ellos, de distintos pisos térmicos a grandes distancias con el propósito de producir alimentos y bienes diversos.

<sup>16</sup> El concepto de Cacique fue generalizado por los estudios de Dolmatoff sobre los “cacicazgos colombianos”, y antes, había sido adoptado por los conquistadores de la lengua *Taina* del Caribe para “relacionarse” con los jefes tribales. Los cacicazgos se refieren pues, a agregaciones de personas organizadas a través del parentesco, de tamaño e importancia diferenciada que, entre otras cosas, compartían un territorio, obedecían a un “jefe”, y poseían la misma lengua, aun cuando no eran estructuras monolíticas o estáticas (Buenahora, 1998: 126).



En tercer lugar, los grupos *Guachiconos*, que habrían controlado todos los pisos térmicos disponibles sobre el sector oriental del macizo, en las cuencas de los ríos Pancitará, Guachicono, y San Jorge, además de los intercambios con la costa Pacífica por medio del río Patía. Es posible que éstos, y los pueblos que habitaban el valle de Pancitará, hayan sido poblaciones estrechamente vinculadas, por la afinidad en sus nomenclaturas, y la práctica de casarse entre ellos, que implicaba a menudo pasarse a vivir de un sitio a otro (Romoli, 1962: 271).

También se habla de una agrupación que se habría llamado *Paz*, no se sabe bien si por un denominativo vernáculo, o una “castellanización” a causa de su carácter pacífico. Habrían tenido un cacique de nombre *Pendexi*. Dominaban la margen derecha y algunos afluentes del río San Jorge en tierra “templada” y, se presume, podrían haber sido especialistas en el cultivo de coca (Buenahora, 1998: 146). Y, por último, los grupos *Quillacingas*, cuya antroponimia vendría del quichua que significa “nariz de luna”, y es un nombre impreciso, que se usó para denominar a los pueblos que habitaron todo el oriente del actual Nariño. Habrían ocupado variados pisos térmicos, distribuidos en las vertientes occidentales al sur del macizo, y pudieron ser grandes productores de maíz que, tejieron relaciones con distintas agrupaciones vecinas como los *Kamentsá*, en el actual valle del Sibundoy, los *Kofanes* y *Sionas* del piedemonte oriental, o los *Pastos* del altiplano tuquerreño, entre otros. Se habla, además, de una extinta lengua *quillacinga*, que hoy subsistiría en la forma del *Kamentsá* (Buenahora, 1998: 153).

La invasión ibérica utilizó, transformó y arruinó los antiguos mecanismos de adaptación al medio practicados por los pueblos que lo habitaron, asociados con la verticalidad complementaria. Tal ruptura se fraguó entre otras circunstancias, por ecosistemas impuestos, la aparición del salario ligado a economías mineras, la deforestación acelerada alrededor de ciudades, o la creación de “pueblos de indios” que generaron migraciones masivas y desplazaron a poblaciones enteras (Buenahora, 1998: 149).

Ésta violenta transformación en las dinámicas sociales de entonces, empezó a agudizar lo que, un poco eufemísticamente ha sido llamado la “catástrofe vital del macizo”, apuntalada por el apogeo de la minería de oro, y la fundación de “pueblos de indios”<sup>17</sup> en el macizo. Ya para 1555 se

---

<sup>17</sup> Los pueblos de indios fueron asentamientos de indígenas fomentados por las autoridades españolas en la segunda mitad del siglo XVI, con el propósito de hacer más eficientes los cobros de tributos, y la evangelización cristiana. Empero, como precisa Buenahora (1994), para el caso del macizo, si bien tuvieron el fin de reprimir las tradiciones, y formas ancestrales de la cultura, éstas lograron perpetrarse en extraña mezcla con la liturgia cristiana.

denunciaba una acción de exterminio en el distrito de Almaguer. Lo cierto es que, si para 1583 el visitante Guillén Chaparro reportó unos 3000 indios “útiles”, de los cuales, por lo menos un tercio había sido trasladado a la zona, hacia 1606 la población estaba diezmada pues sólo quedaban unos 276, y entrada ya la siguiente centuria, en 1731, se reportaron sólo 90. Pese a ello, los pueblos de indios, aún con pocas familias, no dejaron de existir (Buenahora, 1994).

Por todo el siglo XVIII, los pueblos indígenas fueron constituyendo un sistema económico que envolvía a la ciudad de Almaguer, una red que abastecía con fuerza de trabajo y productos como granos, harina, hortalizas, tubérculos o coca, cuya producción no fue exclusiva de los indígenas (Buenahora, 1994: 221). Hacia final del siglo, el sistema colonial comenzó a entrar en decadencia y, se experimentó una pérdida creciente de la legitimidad del régimen político, lo que generó núcleos de indisposición social y negación a pagar tributos, a través de argucias como la de los ya mencionados Rafael Mamián e Isidoro Sevilla que, aseguraron estar locos para librarse de los tributos.



Imagen 2 Mapa subregional del departamento del Cauca. Fuente: Instituto Geográfico Agustín Codazzi.

### 1.1.2 El valle del Patía: cementerio de gigantes.

Más abajo, entre los ramales central y occidental de la cordillera, se cuenta en cambio, que el valle del Patía era un tranquilo mar de agua dulce cuyas orillas lamían el piedemonte andino. A la hora sin sombra, los habitantes de las montañas, contemplaban por encima de sus aguas verde marino pobladas de peces, a los pájaros surcando los cielos, y trenzando sus trinos. Cierta día, llegaron dos gigantes monstruos de dientes afilados e innumerables patas, que devoraron los peces, y espantaron los pájaros con su voz de trueno. Nadaron y bordearon las cordilleras, para asentarse luego, en la cabecera del valle, donde empezaron a beberse el mar.

Tras ésta titánica empresa, sus cuerpos se hincharon, se enterraron en la tierra, y cayeron en letargo. Fue entonces, cuando de sus fauces comenzó a brotar agua a borbotones, la que daría origen a los ríos Patía y Guachicono que, desandando el camino, bordean las cordilleras formando un collar que rodea el valle. En cada pata nacieron samanes, tamarindos, totumos, o ceibas, una de las cuales se alza hoy en el centro de la plaza del pueblo de Patía.

Sobre éste árido valle interandino bañado por el río homónimo, también se dice, se alzó una ciudad de piedra que se internó en las entrañas del cerro de Manzanillo, en cuya cima se formó, años después, una laguna de agua salada con las lágrimas de los negros que, subieron con la esperanza de divisar Nigeria, las tierras de África occidental en que habían sido ombligados. Sus rocas ocultan una puerta que, se abre los jueves santos a medianoche, y conduce a su interior, donde está la ciudad con su templo, y su palacio habitado por *el patas*. Desde allí se despliega un túnel, que la conecta con el cerro de Lerma; ese promontorio de piedra donde el diablo, tiene una mansión gemela<sup>18</sup>.

Éste territorio, según las crónicas históricas, fue en tiempos pre-coloniales, asiento de los pueblos Bojoles, Chapa chugas, Patías, y Sindaguas (Rosas, 2016: 37), que poseían dos preciados productos naturales en la región: la sal y el oro. Los Sindaguas, en particular, se caracterizaron por ser un grupo belicoso e indómito que, habría dominado los contrafuertes de la cordillera occidental, desde los afluentes derechos del río Telembí superior hasta las cabeceras del Iscuandé, una región aurífera por excelencia (Uribe, 1986: 16-17)

Fueron éstos, quienes se enfrentaron a las tropas ibéricas para impedir su establecimiento en éstas tierras. Tras su resistencia, hasta entrado el siglo XVII, los Sindaguas fueron expulsados, luego de

---

<sup>18</sup> Tomado de: Ruiz, Jesús. 2001. Mitos y leyendas del Patía y el Macizo. Popayán: Signa – Artes gráficas.

que al menos, 84 de ellos fuesen apaleados hasta morir en el sitio del Castigo que, hasta el siglo siguiente, sería convertido en un Palenque (Albán, 2007: 73), un lugar donde los negros esclavizados parieron la libertad, para que, como escribió Zapata Olivella “nunca más el rey de España, los obispos, ni negreros gobiernen nuestras vidas” (1983: 233).

No obstante, antes de que ello ocurriera, las huestes españolas dejaron a su paso “cadáveres de ancianos, mujeres y niños; bohíos incendiados, enseres destruidos y sementeras arrasadas [mientras que] los hombres jóvenes eran asesinados o se les mutilaba atrocemente a manera de escarmiento” (Rosas, 2016: 38), razón por la que, sin la violencia, no podría explicarse el hundimiento de los pueblos originarios.

El palenque El Castigo, se cree, surge entre 1635 y 1726, y se consolidó como uno de los más emblemáticos del suroccidente que, fomentó los procesos de poblamiento del valle del Patía y, al mismo tiempo sentó las bases para la configuración de individuos emancipados, toda vez que lograron resistir múltiples asedios de las autoridades que, tras unos años, no teniendo más alternativas, negociaron treguas y tratados de paz con ellos.

En síntesis y, para no alargarme en un tema que, de nuevo excede los alcances de la investigación, para la población patiana, se podría identificar un ciclo vital escindido en tres grandes periodos (Zuluaga, 1987. En Rosas, 2016: 59). El primero, de “formación y concreción”, que comienza con la huida de las minas y haciendas por parte de los esclavizados, que constituirían los primeros asentamientos de negros en el valle y, posteriormente, la organización del palenque El Castigo. Lo que configuraría al valle, como un “espacio libertario” –tal como le llama Adolfo Albán-, que sirvió de refugio para distintos grupos de cimarrones que pronto se organizaron en unidades domésticas y productivas llamadas platanares.

El segundo periodo, de “vigencia”, que se iniciaría con la fundación del Patía, el primer centro urbano de la región en 1743, y finalizaría en 1930, con la construcción de la carretera panamericana, atravesando el valle, e iniciando la “agresión definitiva del sistema capitalista y de la sociedad mayor en la región” (Rosas, 2016: 61). Representó un periodo de consolidación de las formas de vida patiano, y de defensa de sus formas de organización social, su condición de refugio y, su relativa autonomía, a través de distintos medios como el bandidismo, la guerrilla, el coparentesco, o el clientelismo. En mitad de éste periodo, además, tiene lugar, por un lado, la mal llamada “independencia”, con todas sus implicaciones, y, por otro, la abolición de la esclavitud, a través de

la ley de 21 de mayo de 1851, por medio de la cual los esclavizados quedarían libres a partir del 1 de enero de 1852 y los así llamados “amos” serían “indemnizados” con bonos.

Por último, el tercer periodo de “descomposición”, que tiene como punto de inicio el cruce de la carretera panamericana por éste territorio, asociada a la guerra con el Perú, y el transporte de tropas, o armamento. En la medida en que ésta, abrió una fisura que abrió el camino para la migración de gentes de distintas procedencias, posibilitó la penetración de un nuevo concepto de uso y propiedad de la tierra, lo que transformó de forma sensible sus dinámicas sociales, y económicas.

### **1.1.3 Una memoria escrita con los pies.**

Éste escueto rastreo histórico, ineludiblemente, me suscita algunas reflexiones alrededor de la relación entre *memoria* y *estado*. Dado que, la historia es, en gran medida, el sostén discursivo de supuesta soberanía de los estados-nacionales, la forma en que ésta es contada es, a todas luces, una postura política, que implica concebir otras formas de temporalidad que desnuden la historia y las relaciones de sujeción reales ocultas detrás de la máscara ahistórica de legitimidad ilusoria propias del estado, que es, en todos los sentidos del término, un “triumfo del ocultamiento” (Abrams, 1977: 55). En ese sentido, la nación es menos lo que recuerda, que lo que olvida deliberadamente. La nación es sus silencios.

Hay que impugnar la idea de la historia que tiene como protagonista a los estados-nación, y, como esbocé arriba, cambiar el lugar de enunciación del pasado. Hay que develar que, el estado empezó por tener un carácter señorial, y que emergió como una expresión de clase, representante de los intereses de la clase dominante (Fals Borda, 1975). Además, que, de no ser por la violencia ejercida por el régimen colonial, muy seguramente no se hubiese podido establecer en éstos territorios. Antes bien, sentaron las bases para su constitución.

Son sugerentes, para el caso del macizo, los “horripilantes castigos” que, por no presentarse a trabajar con sus amos, tuvieron lugar en la loma de los Humos, donde desnarigaron a tres hombres, y en Chajumbina, donde “cortaron tres narices y una mano” (Romoli, 1962: 255). O para el valle del Patía, el caso del capturado indio insumiso que, al negarse a reconocer la “autoridad del rey”, fue devorado vivo por un furioso perro entrenado en la caza (Castellanos, 1995. En Rosas, 2016: 38).

Ésta violencia ha escalado, y se ha venido re-configurando con el paso del tiempo, en forma de, por ejemplo, las políticas de despojo y envenenamiento del territorio apuntaladas por la aspersión con glifosato, o la persecución y perfilamiento histórico a líderes sociales, e incluso a los mambecedores de coca, que, según confirman los documentos, se sembraba desde tiempos pre-coloniales para auto-consumo y, al parecer, también para comercio. No obstante, aunque cierto es que, el estado no es ni monolítico, ni homogéneo, ello no lo hace menos violento. Habría que alejarse, desde mi punto de vista, de las narrativas del olvido histórico, y el ausentismo, interrumpir la dicotomía ausencia/presencia, para hablar de presencias diferenciadas, o si se quiere, de unas “gramáticas del estado” (Ciro, 2018), que nos permitan entenderlo situada y etnográficamente.

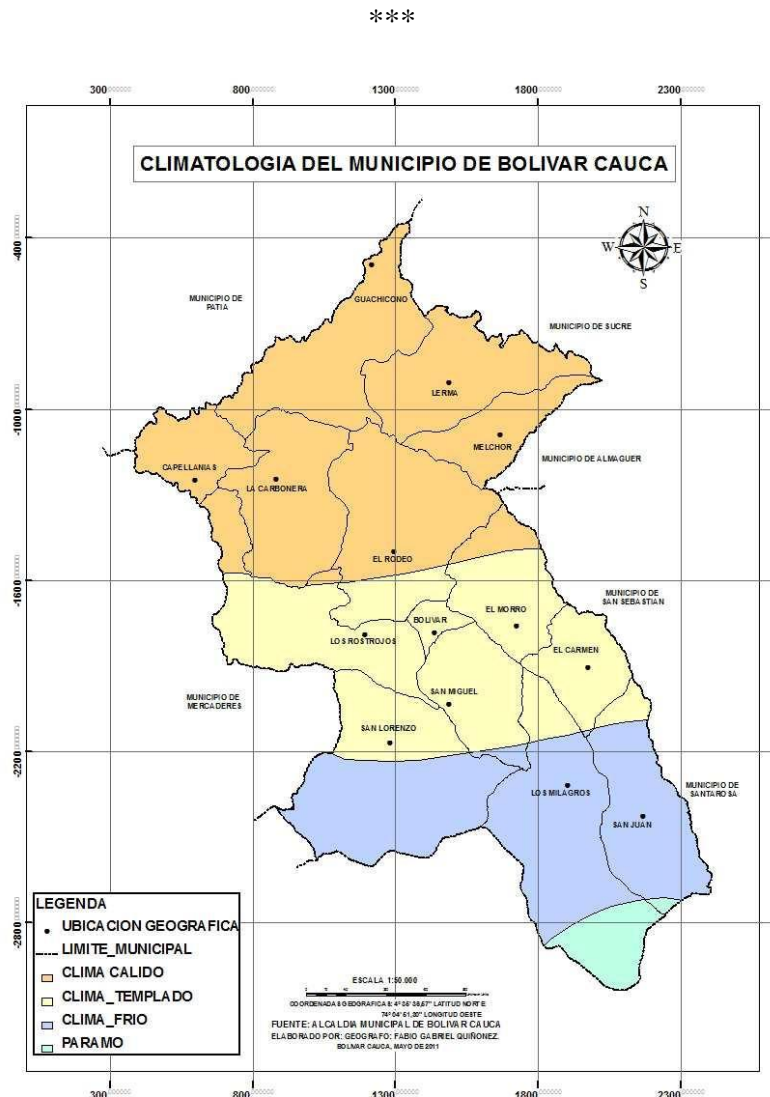
Construir unas memorias locales, colectivas, críticas y disidentes, que le disputen la legitimidad a la memoria histórica del establecimiento, que ha domesticado otras voces, y nos ha vendido su propio horizonte teleológico. Implica entonces, escudriñar los silencios de la nación, desnudarlos. O, como escribe Le Goff, “se debe actuar de modo que la memoria colectiva sirva a la liberación, y no a la servidumbre de los hombres” (1991: 183). Empezando, por ejemplo, con la falsa narrativa de la “independencia de la república” toda vez que, como escribió Orwell en su brillante novela distópica *1984*, “desde el punto de vista de los bajos, ningún cambio histórico ha significado más que un cambio en el nombre de sus amos” (1949: 188). Reproducir ésta retórica es perpetuar el triunfo de sus silencios, continuar ocultando que, como sentencia Abrams “el verdadero secreto oficial (...) es el secreto de la no existencia del estado” (1977: 55).

Ello quizá, le da la razón a Marx, cuando enunció que “el capital viene al mundo chorreando sangre y lodo por todos los poros, desde los pies a la cabeza” (1867: 500). Me pregunto entonces, si habría que decir algo similar con respecto al estado, que se erigió sobre una tierra en la que, -usando una imagen de Rulfo-, los grillos evitan que se escuchen los gritos de las ánimas penando en purgatorio. Se impuso sobre un lugar en que cada grano de tierra supura pus y sangre. El murmullo de los grillos oculta el olor a sangre que resuena en el ambiente con un eco sordo.

La memoria colectiva que busco escudriñar, no está escrita por las manos de terciopelo de historiadores al servicio de los dominadores actuales. Está escrita con la piel curtida, las manos callosas, y los pies descalzos de los y las abuelas que no conocimos, que aún caminan con nosotros desde el otro lado. Hay que saber leer sus rastros desperdigados por el camino, sus huellas impresas en el territorio que guarda su memoria.

## 1.2 Lerma ¿Umbral entre dos mundos?

Cuentan que, tras probar en los sitios de “La Laguna” cerca del saladito, y en la Cuchilla, también próxima a un chupadero de agua salada, Jerónimo de Lerma, un colono que, por su apellido, se cree proveniente de un pueblo de la provincia de Burgos, al norte de la península ibérica; ordenó hacia la segunda década del siglo XVIII, las primeras chozas en el sitio actual del pueblo que, en adelante tomaría por nombre su posible lugar de origen. Se podría especular que se trató de un labriego empobrecido, llegado del norte en busca de tierra fértil, o de un suministro de sal, no se sabe si perseguido por el fantasma de su pasado, como sucedió con el disparatado fundador de Macondo, cuando partió hacia la tierra que nadie le había prometido.



*Imagen 3 Mapa de corregimientos y climatología del municipio de Bolívar, Cauca. Fuente: Alcaldía de Bolívar.*

Al suroccidente del país, entre las montañas de los Andes centrales, se erige como un faro a orillas del valle del Patía, el cerro de Lerma. A sus faldas, sobre la cuenca del río San Jorge en el piedemonte andino, se asienta un pequeño pueblo de calles polvorientas, poblado por campesinos que se dedican al cultivo de diferentes productos, entre los que está el maíz, la caña, la yuca, el cacao, o la coca. Una ceiba centenaria preside el parque de este caserío que es la cabecera del corregimiento que recibe el mismo nombre, ubicado en la zona más septentrional y cálida del municipio de Bolívar, al sur del Cauca, en un umbral entre la región de macizo colombiano, y el valle del Patía.

Hay, por lo menos tres hipótesis sobre su origen y poblamiento. Otra historia cuenta que fue San Antonio de Padua, quien fundó el pueblo, cuando se apareció en un tronco de madera, al pie de donde hoy es la capilla. En principio, como en la otra historia, la gente intentó llevarse el tronco hasta Buenos Aires, para organizar el pueblito ahí, puesto que había un chupadero de agua salada. Se lo llevaron en tres ocasiones, pero el tronco volvía a aparecer donde se vio por primera vez. Por eso, la capilla se hizo en la loma en la que todavía permanece, y alrededor de ella se intentaron construir algunas casas de paja y bahareque.

Años después, cuando se hunde Almaguer a causa de un terremoto, el diablo se va a buscar las almas soberbias de éste sitio en que tiraban el oro a las gallinas. Cuando llegó a Lerma, hizo una apuesta con San Antonio de Padua para ver quién se llevaría las almas de sus habitantes. San Antonio, tendría que ir hasta el mar a traer agua en un cedazo y hacer un charco, y el diablo, tendría que coger una barra de cera y tumbar el cerro. El primero en hacerlo, tendría la victoria.

San Antonio, empezó a tomar ventaja cuando, por goticas venía y echaba el agua arriba en la montaña, donde nace el río. De a pocos, el agua empezó a desaguar hacia el valle, y fue así, que nació el río Sánchez. El diablo, que apenas había derribado el pico del cerro, se dio cuenta de que iba perdiendo, y decidió internarse en sus entrañas, y hacer un túnel que saliera hasta el charco hecho por San Antonio. Abrió un boquete ahí para que se fuera el agua, y éste no ganara. Por eso se dice aún, que hay un túnel que conecta al cerro de Lerma con el charco del burro. Luego, recogió todo el oro de Almaguer, y lo metió al cerro (Gaviria, Walter. En Bastidas, Andrea, 2004: 78-79).

Otra versión sitúa el origen del poblamiento, entre 1830 y 1850 a partir de segundo terremoto que destruyó la provincia de Almaguer, lo que alentó un proceso migratorio por parte de sus pobladores hacia las tierras bajas de la cordillera central, colonizando y creando nuevos asentamientos



humanos (Manrique, 1988: 6). Para el caso de Lerma, se habría organizado un mercado de sal cocinada a la orilla del río Sánchez. Por último, se cree también, que el poblamiento habría empezado cuando, tras la ley de la abolición de la esclavitud, hacia 1852, los esclavizados por Joaquín Mosquera de Popayán, “propietario” de la hacienda Mazamorra, se desplazaron hacia el actual sitio de Lerma, junto con dos campanas de gran sonoridad fundidas por ellos a su gusto con cobre, hierro y oro. Con éstas, construyeron un templo, y alrededor de él varias chozas (Gómez, *et al*, 2003: 35-36).

Éstas diferentes versiones alrededor de la cuestión, ponen de relieve desde ya, que la cultura no es estable, ni homogénea, sino que debe ser entendida “(...) en su intersección constitutiva con lo político, con las relaciones de poder y sus disputas, [lo que implica] pensar la cultura como terreno de luchas por significados, y esos significados constituyen el mundo, producen las materialidades que nos hacen ser lo que somos” (Del Valle, 2015: 340).

Podría identificar por lo menos, tres narrativas que se traslapan, y que encarnan una disputa por el lugar de la representación del pasado, y del papel de cada uno de los actores en la trama histórica. Hay una, que les da peso a los negros libertos como fundadores del pueblo que, poco a poco, se desplazaron hacia la parte más “calentana” del corregimiento, sobre las veredas de Romerillos y Aguas Frescas, donde en su momento se vivió el apogeo de la sal cocinada, como importante producto de intercambio mercantil, o de trueque con productos de las zonas frías.

Una segunda, que resalta la migración de las gentes provenientes de la provincia de Almaguer, y de lo alto del macizo, a quienes reconocen como descendientes del pueblo *Yanakuna*, que, además, habrían buscado tierras bajas para sembrar maíz. Y la tercera, referente a Jerónimo de Lerma, de quien también se dice que utilizaba la actual zona sobre la que se asienta el pueblo, como lugar de descanso en sus travesías a Nariño y Ecuador, pero decidió quedarse seducido por el encanto del paisaje, o hechizado por las aguas del río Sánchez, de las que cuentan que hacen que las personas que las beben, se queden a vivir en Lerma. Como insinué arriba, encarnaría la figura del labriego empobrecido y colono en búsqueda de tierra fértil.

Fals Borda (1975: 66) plantea que, la formación originaria del campesinado en el país, viene del entrecruzamiento progresivo de tres grupos poblacionales: los esclavizados provenientes de la diáspora africana, convertidos en cimarrones o negros libertos; los indígenas libres, o mestizos desplazados de pueblos de indios; y los grupos de labradores empobrecidos provenientes de la

península ibérica. Éstas tres narrativas, me hacen pensar que Lerma es el sitio en que se trenzan éstas tres distintas trayectorias y horizontes, lo que daría pie para la constitución del campesinado lermeno.

La historia de Lerma, ha sido contada con más profundidad en otros textos (Manrique, 1988; Bastidas, 2004; Nieto, 2020; Gómez, *et al*, 2003), sin embargo, me parece importante bosquejar ésta cuestión. En éste último trabajo, por ejemplo, se identifican cinco periodos o etapas de vida de la historia de Lerma, a saber: 1. Proceso de poblamiento (desde el siglo XIX hasta la década de 1970), 2. Bonanza cocalera (1978 - 1983), 3. Decadencia de la bonanza (1983 - 1988), 4. Autogestión comunitaria (1988 - 1998), y 5. Tiempos actuales (desde 1998 hasta nuestros días).

Empero, como procuré mostrar en las páginas previas, éstas tierras deben entenderse en clave regional, y, desde esa perspectiva, fueron muy seguramente, un lugar de habitación, y tránsito, durante el periodo colonial, e incluso pre-colonial, desde mucho antes del primer periodo de poblamiento señalado en el siglo XIX, como lo insinúa el arte rupestre de la “cueva de los muñecos”, sobre cuyos autores por ahora sólo podemos especular.

Lo cierto es que, con el paso de los años, Lerma se fue configurando como un centro de comercio en que convergía una población con distintas procedencias, donde se intercambiaban y comerciaban productos como sal, maíz, yuca, frijol, maní, o coca tostada, que se usaba con fines espirituales, medicinales, y para el *mambeo* en las largas jornadas de trabajo. Ya en 1890, Lerma es designado un corregimiento del municipio de Bolívar.

Fue hacia el año 1979 que, a raíz de la subida de los precios de la arroba de hojas de coca, los cultivos de ésta, se comienzan a extender por este territorio, para la transformación en clorhidrato de cocaína, dando lugar al periodo conocido como *la bonanza cocalera*. Cuentan los mayores que, por esos tiempos en que el mundo vivía la tensión bélica de la llamada “guerra fría”, y la amenaza de estar al filo de una aniquilación nuclear, llegaron al territorio personas de pelo rubio y ojos azules, hablando en una lengua desconocida. Los llamados “cuerpos de paz”<sup>19</sup>, que fueron quienes

---

<sup>19</sup> Los cuerpos de paz son, según como se enuncian a sí mismos, un “programa de cooperación”, entre Estados Unidos y otras naciones que nace en 1961 auspiciado por la llamada “Alianza para el Progreso” y hoy está presente en 73 países, con programas relacionados con salud, construcción de escuelas, de jóvenes voluntarios (estadounidenses) que van a trabajar a otros países.

No obstante, se ha señalado que, antes bien, hacen parte de una estrategia intervencionista del gobierno norteamericano en defensa de sus intereses, asociada a una lógica contra-insurgente, y que tuvo en su momento,

enseñaron los procedimientos químicos para extraer productivamente la cocaína de la coca, en éstas tierras del Cauca (CNMH, 2017: 105), y en otros lugares del país (García, 2006: 34-35).

Ésta nueva dinámica trajo migraciones especialmente de Huila y Nariño, y con ello, la población del casco urbano se multiplicó aproximadamente 5 veces más. Se estima que, de 400 habitantes, pasó a 2000 en el casco urbano (Gómez, *et al*, 2003: 61). Con ello, se disparó la capacidad adquisitiva de sus pobladores que, -por traer un ejemplo que es repetido entre las conversas cotidianas-, compraban neveras sin tener energía, y las usaban para guardar ropa. Se amplió, además, la oferta de estancos, cantinas y griles, que pronto se transformaron en un foco de violencia.

Hacia 1983 la bonanza entra en decadencia. Esto, re-configuró las relaciones sociales y exacerbó las múltiples violencias que tenían lugar en el corregimiento. Se hicieron comunes los “tumbes”<sup>20</sup> y las “serenatas de plomo” a la luz del sol y la luna, de modo que, como le escuché decir a alguien, “Lerma se convirtió en una casa de locos”. Los relatos de la crudeza de ese momento son desgarradores, y no es para menos puesto que, entre 1984 y 1991 murió por lo menos, una cuarta parte de la población de la cabecera. El texto de Gómez es contundente al afirmar que:

Si en un croquis de la cabecera (...) colocáramos una tumba donde cayó cada persona asesinada, el pueblo sería declarado campo santo. Los carros no podrían circular normalmente, en algunas casas, no se podrían cerrar las puertas, la viuda tendría que cambiar la cama de lugar porque allí iría una tumba, el cura tendría que arreglar sus bancas a la orilla del templo porque al centro iría una tumba, en algunas calles el agua lluvia se estancaría porque en la boca de las alcantarillas irían otras tumbas (2003: 66).

Hacia finales de la década de 1980, algunos de sus pobladores se organizan para reconstruir el tejido social, y hacerle frente a estos tiempos en que “la muerte ya se pavoneaba campante por esas calles pedregosas mirando a la gente como una sed sin fondo” (Pino, 2018: 208). Así pues, iniciativas como la creación de un centro educativo, la apuesta por jornadas culturales y artísticas, y el cierre de estancos, cantinas y griles, jalonadas por las llamadas “fuerzas vivas” del

---

vínculos con el surgimiento del narcotráfico en distintos puntos del país, en particular con la bonanza marimbera en el norte del país, que duró entre 1975 y 1985.

<sup>20</sup> Expresión para referirse a “robar a alguien en un negocio”, que, para ese entonces se comenzó a dar tanto con personas de afuera (compradores de base de coca), como con vecinos y familiares.

corregimiento, contuvieron el recrudecimiento de la violencia y lograron que, por los próximos diez años (1988-1998) no se vendiera licor en el corregimiento<sup>21</sup>.

En ese contexto, hacia 1988, Herney Ruiz junto a un grupo de unas 20 personas, comienzan un proceso ecológico basado en la siembra orgánica de la hoja de coca, como estrategia para recuperar sus usos tradicionales. Esta iniciativa acaba de cimentarse, en primer lugar, con la articulación al CIMA<sup>22</sup> en 1991, a partir del hito que representó el paro de Rosas, y posteriormente en 2003; año en que el SENA<sup>23</sup> hace presencia en el territorio, a raíz de una exigencia del paro de Galíndez en 1999 donde el CIMA reclama que tal entidad se descentralice de Popayán. Es así como Dora Troyano llega a Lerma con el propósito de brindar talleres sobre agroecología en los que, luego, enseñaría, por esfuerzo propio, a elaborar harina y galletas a base de hoja de coca (Pérez, 2020: 4).

Un año después, en el marco del “Plan de Vida, Agua y Dignidad” construido por el CIMA, alrededor de 8 familias del corregimiento se articulan a la apuesta de las Escuelas Agroambientales, y constituyen la Escuela Agroambiental Arraigo, en cuyo seno, nace *Hayu Guas*, un proyecto que empieza a elaborar harina de coca, y alimentos a partir de ella, como pasteles, o galletas que emplean para su propio consumo, y para vender en Lerma, y en otras tiendas artesanales de Popayán y el Cauca. Además, impulsan el procesamiento de abonos orgánicos a base de coca, que circulan en el corregimiento, y se comercian de manera informal y a menor escala. En 2015 éste proceso local, recibe el apoyo financiero y logístico de la *Open Society* y la Fundación Tierra de Paz, quienes entran a fortalecer el trabajo que se venía desarrollando.

Todo éste acumulado histórico de autogestión comunitaria, cuya enunciación me queda corta, fue reconocido por la asamblea departamental del Cauca en 2016, cuando declaró el corregimiento como *Territorio de convivencia y paz*<sup>24</sup>. Por su parte, en el 2017, la regional Cauca del Servicio Nacional de Aprendizaje –SENA-, obtuvo el permiso para realizar investigación científica con la hoja de coca otorgado por el Fondo Nacional de Estupefacientes –CNE-, constituyéndose como un hito histórico en el país que permitió fortalecer el proceso de Lerma, y ampliar su campo de acción.

---

<sup>21</sup> Para ampliar la información se puede consultar: <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-1583738>

<sup>22</sup> Comité de Integración del Macizo Colombiano. Es una organización social campesina, que surge en 1991, con el propósito de contribuir en los procesos de defensa y protección del territorio en las poblaciones que habitan el Macizo Colombiano, para la construcción de vida digna.

<sup>23</sup> Servicio Nacional de Aprendizaje. Es una entidad del estado, que brinda formación en programas técnicos, tecnológicos y complementarios.

<sup>24</sup> <https://caucaextremo.com/lerma-es-territorio-de-paz-y-convivencia/>

Estos esfuerzos, no obstante, no han derivado en el abandono de la economía transnacional de la cocaína, que responde a una demanda global, y de cuya dinámica no están exentos. En ese sentido, la planta de coca encarna dos lógicas de producción en Lerma, por un lado, como producto mercantil orientado al mercado de la cocaína, y, por otro, como cultivo orgánico vinculado a la Escuela Agroambiental para la transformación en abonos y productos alimenticios, al mismo tiempo que se sigue empleando para usos tradicionales y espirituales.

A esto se suma, la presencia diferenciada de múltiples actores armados, institucionales, organizativos, académicos, religiosos, entre otros, que confluyen en el territorio y operan de forma asimétrica. Ello produce un panorama de tensión, dado que la planta de coca, es un arbusto que, desde tiempos milenarios, ha tenido una relación íntima con las sociedades que históricamente los han habitado el territorio Andino-Amazónico. De modo que ha impulsado el intercambio comercial entre los pueblos, y su uso ha estado asociado a aspectos mágico-religiosos y rituales que, con la colonización ibérica, fueron señalados como actos propios de la brujería, o equivalentes a “hablar con el demonio” (Coronado, 1993: 14).

En la región del sur del Cauca en particular, la coca ha sido usada de forma ancestral por sus pobladores con distintos fines medicinales, espirituales o ligados al trabajo. No en vano, los habitantes del municipio de Bolívar, son conocidos como los “bolsiverdes”, puesto que, según cuentan los mayores, se les solía ver con una jigra de algodón o fique terciada al cuerpo que, de tanto sacar y meter hojas de coca tostadas, se teñía de verde, y de esta forma empezaron a ser identificados en los mercados campesinos.

Ello se re-significó con la incursión de la economía de la cocaína, y luego, con la elaboración de productos alimenticios y otros derivados, lo que configura un particular escenario de disputa por la representación. Así pues, el cultivo extensivo de la coca pervive hoy, en este territorio, articulado con el negocio transnacional de la cocaína, y coexiste con los heterogéneos usos tradicionales de la planta, y a su vez con emergentes nuevos usos, al margen de “lo tradicional”, asociados con este proyecto de industrialización a baja escala. Esto, produce una multiplicidad de usos, que a su vez engendra un panorama de tensión en torno a las formas en que es entendida y representada la planta de coca, sus usos y manejos.

De ese modo, la coca, es a su vez, la “mata que mata” encarnación del mal, y “combustible de la violencia”, y simultáneamente es entendida como panacea universal, planta milenaria y sagrada, o

incluso, es concebida por otros, como un producto agrícola con fines legales, o como un “camino de innovación, desarrollo y paz” (Troyano y Restrepo, 2018). En ese orden de ideas, éste proyecto de investigación indaga por:

*¿Cómo son representados los múltiples usos de la planta de coca, por los distintos actores que convergen en el corregimiento de Lerma, al sur del Cauca?*



*Imagen 4 “Paisaje del corregimiento desde el cerro del cobre”. Foto: Pere Nogues Martin.*

### **1.3 Los lentes de antropólogo.**

Sería miope y pretencioso, pretender fungir de demiurgo y fundar un “mundo aparte”, como una entidad auto-contenida y consistente, para interpretar el problema, como una disputa ontológica entre dos mundos en tensión: uno que concibe la coca como planta sagrada, alimento para el espíritu y el cuerpo, en oposición a uno “occidental”, que la reduce a la categoría de mercancía, vista como materia prima servil a los ciclos de reproducción del capital, tal como lo entendería un teórico de

la *ontología política*, para quien “el mundo se compone de múltiples mundos, múltiples ontologías o realidades que han sido excluidas de la experiencia eurocéntrica o bien reducidas a sus términos” (Escobar, 2016: 5).

Pues, en términos teóricos, simplifica y moraliza, en la medida en que entiende las ideas occidentales como *per se* ‘malas’, idealizando a las poblaciones “anfitrionas”, e invisibilizando sus contradicciones, matices y complejidades, poniendo de manifiesto, lo que Appadurai señaló como el excesivo dualismo característico de la antropología, que “parodia ambos polos y reduce de modo artificial las diferencias humanas” ([1986] 2000: 28). Pero fundamentalmente, porque tal distinción, no se sostiene empíricamente, sus fronteras son porosas, y, de hecho, en la práctica concreta y cotidiana, estas concepciones de “lo real”, en apariencia antagónicas, conviven, se traslapan y entremezclan.

En contraste, planteo que, tras esta dicotomía teórica, subyace una multiplicidad de usos y significados alrededor de la planta de coca, que coexisten en el contexto particular de estudio. Los significados serán pensados desde la categoría de representación, que concibo no sólo desde el enfoque semiótico como “(...) la producción de sentido de los conceptos en nuestras mentes mediante el lenguaje” (Hall, 1997: 4), sino también desde el enfoque discursivo, como una categoría para pensar el significado como un fenómeno que no se constituye exclusivamente por una dimensión mental o lingüística, sino que está además, atravesada por relaciones de poder, que buscan posicionar ciertos significados en lugares y momentos concretos. Desde esa lógica, la representación manifiesta el “(...) poder de marcar, asignar y clasificar” (Hall, 2010: 431).

Por otra parte, como se plantea en el texto *Etnobotánica: aprovechamiento tradicional de las plantas y patrimonio cultural*, dentro de la etnobotánica, “se pueden distinguir dos corrientes principales: la cognitiva y la utilitaria. La primera se preocupa de cómo perciben los humanos la naturaleza, y la segunda, de cómo la usan o manejan” (Berlin, 1992. En Pardo y Gómez, 2003: 172). Siguiendo sus planteamientos, los usos se refieren a los diferentes fines prácticos, simbólicos o de otra índole con que las plantas son empleadas, manipuladas y manejadas diferenciadamente por diversas sociedades, y que están a su vez, indisolublemente ligados con la forma en que estas últimas, perciben, conciben y se relacionan con su entorno.

Para este caso particular, analicé la heterogeneidad de usos, enunciados como tradicionales, a la luz de los planteamientos de Hobsbawm quien, hace un análisis de ciertas creencias, prácticas y

ritos, –presentadas a menudo, como tradiciones centenarias– planteando que estas, han servido como herramientas para inculcar determinados valores y normas de conducta a través de su reiteración (Hobsbawm, 1991: 2), y poniendo de relieve que, toda tradición, es en algún momento, una invención. En ese sentido, precisa su noción de *invención de tradición* como “un proceso de formalización y ritualización, caracterizado por la referencia al pasado, aunque sólo sea mediante la imposición de reiteración” (Hobsbawm, 1991: 6). No obstante, como señala Rosalva Aída Hernández, si bien, es preciso poner de relieve el carácter temporal, dinámico y cambiante de las tradiciones, éstas tienen también, la potencialidad de constituirse como recursos de resistencia, y de reproducción de nuevas identidades, que estimulan la organización política como un espacio de crítica y cuestionamiento al estado, y al sistema en general (1995: 165-166).

En esa vía estudié también, los usos asociados a la economía transnacional de cocaína, así como otros usos, relativamente amparados en la ‘legalidad’ vigente, pero al margen de ‘lo tradicional’, vinculados a proyectos de industrialización a baja escala, como el caso concreto de *Hayu Guas*. Éstos, serán pensados desde la teoría de sistema-mundo, una noción usada por Wallerstein como propuesta para el análisis del capitalismo como sistema mundial, en el cual “las actividades más rentables y monopolizadas se concentran en un *centro*, y las menos rentables y menos competitivas quedarían en la *periferia*” (Wallerstein, 1992: 3).

Siendo así, esta teoría hace ostensible el carácter desigual de las relaciones económicas en el mundo, y su carácter relacional e integrado, razón por la que mi prospección investigativa no se reducirá a un estudio de dinámicas locales aisladas, sino que intentará dar cuenta de su dimensión global. Como tal, y entendiendo el capitalismo como un sistema histórico caracterizado por la acumulación incesante de capital (Wallerstein, 2004: 19), el análisis de las economías ilegalizadas de las sustancias psicoactivas, implica pensar que este fenómeno no opera en sus márgenes, sino que es uno de los corazones más importantes para la dinámica de la reproducción del capital en el mundo, del mismo modo que tampoco se genera por fuera de los estados-nación (Maldonado, 2012: 570-571).

#### **1.4 Anfitriones.**

Fue durante la escritura de éste documento, que me asaltó la sensación de que escribir es pensar en conversación. No es, entonces, un ejercicio monológico, sino un diálogo cuyos interlocutores son,



no sólo los autores que cito en la bibliografía, sino también las personas con las que conversé mientras escribía el documento en Popayán, y especialmente en Lerma durante el trabajo de campo; mis anfitriones, que consideré justo incluir, para no escribir un documento desprovisto de rostro humano.

Empezando por mi abuelo, con cuya figura empieza éste texto. Mi abuelo y abuela paternos, fueron, los primeros anfitriones de mi vida, las veces que mis padres me dejaban en su casa, mientras trabajaban de noche, y me colgaban una pequeña hamaca en la que me dormía hasta su llegada.

### **Abuelo**

Mamá siempre dijo que había heredado de él, su pelo liso que se hace recortar en luna menguante. Pero su cabello, ya nevado como la cumbre del Puracé en sus mejores días, tal vez no es su única herencia, sino también su temple. La tranquila cadencia con la que percibe y camina por el mundo. Se llama Miguel, como mi padre, y mi primo. Tiene una mirada profunda capaz de penetrar la memoria para recrear con plena nitidez lo que fue presente durante, por ejemplo, sus años de niñez andando por las montañas del Cauca.

Desde que soy pequeño, recuerdo que se fue a vivir con mi abuela Ofelia en un barrio del distrito de agua blanca en Cali, a la sombra de un gigantesco árbol de mango, despertándose con los cantos de Pepe, una mirra que le curtió las manos de tantos picotazos que le atinó cada vez que le daba de comer, y a la que le enseñé a cantar la canción de “la cucaracha”, cuando aún cursaba jardín. Fue él quien me permitió construir piedra a piedra en mi imaginación, el mundo que habitó y transitó, y que ahora yo intento descifrar y recrear. Varias de las páginas de éste documento son lo ensueños prestados por su memoria.

### **Herney**

Un hombre pequeño y macizo, de mirada penetrante, cabello corto y piel curtida. Un líder campesino oriundo de Lerma, que se ha venido convirtiendo en un referente de la defensa de los usos tradicionales de la hoja de coca a nivel regional y nacional. De ascendencia Yanacona, proveniente de la parte alta del macizo, hijo de una familia mambeadora, que, además, comercializaba mambe y hoja tostada. Recuerda su primer encuentro con la coca, a los cinco años, cuando su abuela le dio un hervido de coca con queso.

Vive en la “casa de la coca”, frente al ceibo, con su esposa doña Marlidia, su hija, y sus hojas de coca, que transforma en pasteles, galletas, harina, o cancherina, que vende ahí mismo, en un estante de vidrio que tiene en su sala, cuyas paredes están adornadas por pañoletas del CIMA, el Consejo Regional Indígena del Cauca –CRIC-, o el *movimiento dos trabalhadores rurais sem terra* –MST-. Reconocido, no sólo por su liderazgo social y político en el corregimiento, sino por su amplio conocimiento de plantas medicinales, que le han valido el apodo de “el indio”, o “el maestro”. Es, ante todo, un lúcido lector del territorio. Lector del tono de las miradas, y la temperatura de los rostros; del espíritu de las piedras, y las fases de la luna, que le indican cuándo labrar la tierra. Versado en el lenguaje de los perros, que ladran como heraldos de presencias desconocidas de animales, personas o espíritus.

### **Gato**

Descendiente de galleros, con unos diáfanos ojos amarillos que le valieron su apodo en el pueblo. De huesos firmes, y cabello negro al ras. Ha escalado más de una treintena de veces, el cerro de Lerma, -ese gigante de piedra decapitado por el diablo-, al que le pide permiso para no cansarse subiendo, y con el que se intenta conectar a través de señas en su cuerpo que lo jalonan hacia arriba, sin preocuparse por la cima, habitando cada paso a la vez. Le gusta subir a ella, para sentir la libertad de las nubes que le tocan la piel, e ir al río a escuchar la melodía del agua para que el duende le ponga las notas en su flauta traversa.

Cuando lo conocí, me presentó los símbolos del pueblo, y se enunció como guardián de la semilla nativa de coca, de la Red de Guardianes de Semillas de Vida Colombia<sup>25</sup> –RGSV- a la que se encuentra articulado desde 2014, como nodo Lerma, pues cree en la urgencia de construir soberanía alimentaria. Me compartió, además, su utopía de un pueblo, que se constituya como un territorio intercultural donde convivan indígenas, negros, y campesinos alrededor del respeto con la madre tierra. Es un soñador empedernido, que, con cada acto cotidiano, imagina y construye otros mundos posibles.

### **Doña Berta**

---

<sup>25</sup> La Red de Guardianes de Semillas de Vida (RGSV) es una plataforma amplia, donde confluyen distintas organizaciones sociales, y que busca “unir voluntades, intereses, afectos y acciones concretas frente a la conservación de semillas tradicionales y nativas de cada región, bajo los principios de la agroecología, la soberanía alimentaria, la conservación de la tierra y el conocimiento tradicional.”

Tomado de: <https://www.colombia-redsemillas.org/>

Robusta, de nervios inquebrantables, ojos oscuros que reverberan la luz del sol, y una piel cobriza quemada por el sol caucano, que fue perforada en una ocasión por un disparo, que, por los extraños hados del tiempo, no le causó la muerte, sino que le dejó una cápsula de pólvora incrustada en su espalda. Por ésta, y otras razones, se desplazó desde El Plateado, en las montañas de los andes occidentales, hasta éste corregimiento asentado en la cordillera de enfrente.

La conocí en un restaurante por la entrada de Lerma, donde iba a para almorzar y comer. Allí se sentaba con nosotros en la mesa, tras hacer chanzas para romper el hielo, a conversar sobre sus periplos por El Plateado, donde tenía un restaurante, y la tierra era negrita y fértil para tener una huerta. Una mujer fuerte y jovial, que perdió su trabajo en el restaurante para participar del estallido social del 2021, donde me la volví a encontrar, y me invitó a conocer su finca a la que fui tiempo después, luego de escalar un cerro y atravesar un espeso bosque en el que las culebras se nos escondieron por semana santa.



*Imagen 5 “Callana sobre el fogón”. Foto: Herney Ruiz.*

**CAPÍTULO II**  
**El “polvo mágico de Lerma”:**  
*Usos y manejos de la planta de coca en el corregimiento.*

*Este árbol, en frutos el más rico parece ser.  
Lleva los mejores, y los lleva todo el año.  
(...) Cada hoja es fruto, y alimento sustancial.  
Ningún fruto con él se atreverá a rivalizar.  
(...) Nuestro Viracocha nos envió esta coca,  
Cuyas hojas alimentan maravillosamente,  
Cuyo jugo se succiona y al estómago es llevado.  
Por largo tiempo puede sostener el hambre y el trabajo;  
Y en la que nuestros débiles y cansados cuerpos pueden encontrar  
Ánimo, y que a la mente deprimida puede apoyar y socorrer,  
Más de lo que pueden tu Baco y Ceres juntos.*

*Abraham Cowley en Mortimer, Golden, 2019: 52-53<sup>26</sup>.*

Bajo mi piel, crepita un fogón que mis costillas atizan. No es suficiente, sin embargo, para contener los vientos helados que soplan sacudiéndome los huesos. Sigo la humareda, en busca de calor y refugio en esa noche estrellada como una mazorca desgranada y dispersa. Tiene aroma a pino y eucalipto. Bajo un fondo metálico, palpita un loto rojo que caldea unos hervidos de coca que, cada tanto, doña Elcy y Herney, agitan con una cuchara de palo.

Entre tanto, les hago conversa. Herney me cuenta cómo ha experimentado el estallido social que, para ese 4 de julio de 2021, lleva poco más de un mes de movilizaciones permanentes y casi diarias, desde el recordado 28 de abril en que reventaron las protestas, por un acumulado de asuntos estructurales y de luchas, que tuvieron en los proyectos de reforma tributaria y de la salud, una excusa, y un catalizador para emerger de forma masiva en el país.

Él, junto con un grupo de personas de Lerma, se sumó a éstas revueltas de indignación generalizada en conjunto con el CIMA, taponando algunos puntos de la autopista panamericana, en la vía entre Popayán y Pasto como mecanismo de presión. Tras unos días, desde el CNA<sup>27</sup> Cauca, al que se hallan articulados a nivel nacional, se organizó un campamento en un colegio al sur de Popayán, que les prestó su sede para alojarse. Allí llevaban algunas semanas concentrados, participando de las movilizaciones, asambleas populares y actividades que tenían lugar por esos días en la ciudad.

---

<sup>26</sup> Mortimer, Golden. 2019. *La Historia de la Coca*. Lima: Biblioteca Abraham Valdeloma.

<sup>27</sup> Coordinador Nacional Agrario. Es un movimiento social que articula distintas organizaciones campesinas del país.

El grupo de Lerma, había optado por la estrategia de hacer rotaciones para evitar el desgaste. No obstante, algunos de los otros municipios y corregimientos, no habían tenido esa posibilidad. El frío, el agotamiento, y el fantasma del Covid-19 que, por esos días estaba en boca de muchos, empezaron a materializarse con varios agripados en el campamento. Por ello, habían decidido hacer el hervido, para compartir, y combatir el virus; para espantar la peste.

En la superficie del “fondo”, pululó una multitud de burbujas y esa fue la señal para llamar por micrófono a la gente, que pronto se agolpó alrededor del fuego. Herney y doña Elcy, enseñaron la receta para hacer los hervidos y fueron, de a pocos, vertiendo los ingredientes en la caldera de agua hirviente; canela, eucalipto, pino, un poco de chirrincho, y la coca.

-Bueno, les tenemos una pregunta, ¿aquí quién mamea? –dijo Herney por el micrófono-.

Hubo murmullos. De entre los escuchas, salió un hombre de unos 35 años de edad, con un canguro terciado al hombro. A él, se le pidió un poco para echar a la olla, de modo que abrió el cierre del canguro, y sacó una manotada de hoja tostada que le pasó a Herney, quien escogió tres hojitas y dejó caer el resto sobre la olla.

Las tomó con sus dos manos, les sopló su aliento y las elevó sobre su frente formando un *kintu*<sup>28</sup>. Luego, se las sopló al fuego. Tomó nuevamente el micrófono y explicó las virtudes medicinales, alimenticias, y espirituales de la hoja de coca, que en su corregimiento más que la materia prima para elaborar clorhidrato de cocaína, era una “planta maestra”. Dicho esto, pidió hacer una fila, para repartir en termos y vasos, los hervidos de coca de Lerma.

Ello quizá, le desató sus recuerdos sobre los 26 días que duró el paro de Galíndez de 1999, donde participó con el CIMA, siendo promotor de salud, y se hizo famoso el rumor del cambuche de Lerma, donde tenían un “polvo mágico” que aliviaba los problemas estomacales. Pero éste, no tenía el aspecto de “nieve brillante”, o “polvo estrellado”, como le llamó el delirante Crowley a la cocaína. No era un polvo blanco que se aspirara por la nariz, sino uno verde que se tomaba en infusión; se trataba de harina de hoja de coca.

\*\*\*

---

<sup>28</sup> Del quechua: “k'intu”, se refiere a un grupo o ramillete de tres hojas de coca seleccionadas y utilizadas ritualmente para realizar una ofrenda en los en territorio Andes.

Esa misma noche, antes de que hicieran los hervidos en el campamento campesino, Herney nos presentó, a Miryam y a mí con Henry, un militante del CNA Cauca, quien nos contó de su experiencia con el uso de distintas plantas, como la coca, el tabaco, o el yagé, que le habían ayudado en un proceso personal de sanación y nos recomendó leer *La serpiente cósmica*, para señalar que, si pretendíamos estudiar la coca, debíamos primero usarla, que no bastaba con leer incontables hojas de estudios académicos, sino que era necesario *mambear* las hojas de coca por nosotros mismos para conocerla. O como leí luego “hablar sobre la coca no es conocerla, es recoger el polvo de los que verdaderamente la conocen, y ellos la conocen mascándola” (Barrio, 2011: 38).

Ésta, aunque pareciera una sugerencia elemental, o hasta obvia, me hizo caer en cuenta de dos ideas importantes durante la escritura de éste documento. La primera es que, en efecto, para caminar la palabra en éste trabajo acudí a la mambear, que a partir de aquí me acompañó en la escritura, pero ello, antes que un capricho o dato curioso, estaba asociado a la segunda idea que pronto, vi que atravesaba de forma vertebral éste capítulo, y que tiene que ver con el divorcio entre el trabajo manual-material y el trabajo intelectual.

En su trabajo sobre los *Artesanos libertarios* (1998), Silvia Rivera Cusicanqui, y Zulema Lehm, esbozan aquello que llaman la “ética del trabajo”, que, entre otras cosas pasa por impugnar esta falsa dicotomía entre trabajo manual e intelectual, según la cual, el trabajo intelectual tiene un carácter creativo y emancipador, en tanto que el trabajo manual es repetitivo y enajenador. Le apuesta, pues, a la dignificación del trabajo manual, como eje de la identidad colectiva de los artesanos, y como una “elevada expresión de la creatividad individual y colectiva” (1988: 276).

Ésta falsa división está construida sobre una jerarquía que, además, desconoce, por ejemplo, los trabajos vinculados al cuidado, o el trabajo creativo. Problematizarla es una necesidad que, a nivel metodológico, e incluso epistemológico, tiene hondas implicaciones, toda vez que en aquello que es llamado “el campo”, el trabajo manual se piensa como una instancia instrumental para estrechar relaciones, estimular conversaciones, o construir confianzas con quienes se hace la investigación, desconociendo que, en el trabajo manual hay una producción de conocimiento, o como plantea Anzola, “el trabajo material como proceso creador de significados transforma una parte de la realidad a través de la interacción con otra; el trabajo crea conocimiento en el momento que se produce a sí mismo” (2017: 113)

Es decir, que no se piensa sólo con la cabeza, o a través de la escritura, sino que se piensa con todo el cuerpo. Helen Keller escribió que veía el mundo con sus manos, y lo escuchaba a través del tacto, habría que decir, pues, que en el trabajo material los campesinos de Lerma piensan con las manos, con la piel y los sentidos. Por ello, verbos como *mambear* y *pensar*, no se hallan muy distantes, puesto que *hacer* y *pensar*, no constituyen un binomio irreconciliable, sino un *continuum*.

Dicho esto, en éste capítulo abordaré la multiplicidad de usos y manejos alrededor de la hoja de coca en Lerma, a partir de viñetas etnográficas construidas sobre experiencias corporales y sensoriales concretas que compartí con algunos de mis anfitriones. Pero antes, empezaré por hablar someramente de la planta de coca, en términos etnobotánicos, e históricos, y haré un muy general retrato de la cotidianidad del pueblo de Lerma, donde tienen lugar éstos diversos usos y manejos.

## **2.1 El “polvo mágico” es verde.**

“A quien las pruebe con sus fosas nasales debe parecerle como si el aliento de algún gran espíritu de la Inmensidad quedara congelado por el frío del espacio que hay sobre su barba. Nunca ha existido un elixir con una magia tan instantánea como la cocaína” (Crowley en Ruiz, 2010: 126). Esto escribía hacia 1917 el ocultista y poeta británico Aleister Crowley en un texto que describió las virtudes y peligros del uso del clorhidrato de cocaína que él mismo probó 27 años después de que fuese aislada por primera vez en Gottingen por el químico alemán Albert Niemann.

Y es que, es muy probable que la expresión de “polvo mágico” nos remita a la sustancia y la sensación descrita por Crowley, tras décadas de una narrativa estigmatizadora y prohibicionista que, no hizo jamás la distinción elemental entre coca y cocaína, tal como sucede en la etnocéntrica Convención Única sobre Estupefacientes de 1961. No obstante, me referiré aquí, a la planta de coca que, -como enuncia la consigna- no es cocaína, del mismo modo que la uva no es vino.

La coca es un arbusto oriundo del territorio Andino-Amazónico, del género botánico *Erythroxylum* y la familia *Erythroxylaceae* que ha estado íntimamente relacionado con las sociedades que han habitado estas regiones, desde tiempos milenarios. Henman afirma que su domesticación se remonta a por lo menos, 3.000 años antes de la era común, e insinúa que pudo haber sido llevada desde el actual Ecuador, a la costa peruana con otros productos tropicales como la mandioca y el maní (2019: 89). Tiene las hojas ovaladas de verde resplandor, pequeñas florecillas blancas, y una semilla carmesí que brota de sus ramas. Crece en un piso térmico que oscila entre los 1000 y 2000



metros de altura sobre el nivel del mar, aunque hay variedades que se cultivan por debajo o sobre estos límites (Uscátegui, 1954: 211).

La cocaína es, uno de los 14 alcaloides presentes en esta planta, de modo que sus concentraciones máximas en la sangre cuando se consumen las hojas por medio del mambeo son alrededor de 50 veces más bajas que cuando se consumen los aislados de cocaína. Por ende, no se puede entender como una sustancia al margen de las otras presentes en la planta, pues “un alcaloide aislado puede tener determinado efecto, pero si lo acompañan sus alcaloides asociados su comportamiento es diferente” (Barrio, 2011: 22).

Sumado a ello, en la masticación de hojas de coca, la cocaína se hidroliza en ecgonina, por lo que éste es, en realidad, el principal alcaloide asociado al mambeo, durante el cual la boca se convierte en el recipiente donde hierve un jugo de sustancias actuando dinámicamente como estimulante, medicina y alimento. Sobre esto último, vale la pena resaltar su valor nutricional, que se expresa en un 20.2% de proteína cruda, casi el mismo de los fríjoles con 22,5%, y altos contenidos de calcio con 1600mg, fósforo con 1400mg, y hierro con 55.8mg, por encima de productos como lentejas, maíz o plátano (Troyano y Restrepo, 2018: 17).

En los Andes centrales, los hallazgos arqueológicos sugieren que el uso de las hojas de coca ocurría desde tiempos previos a la constitución del *Tawantinsuyo* (Dolores, 1971: 64), dado que, se han encontrado en antiguas tumbas, chuspas<sup>29</sup> para la coca, atados de hojas y diversos objetos asociados a este uso que datan del periodo preincaico. Sumado al hecho de que, la palabra “coca”, tenga su origen en la voz Aymara “*kkoka*”. En el actual territorio de Perú, se cuenta que, una bella cortesana de la región fue violentamente asesinada, tras lo cual, se encontró en su vientre una planta con virtudes misteriosas y carácter mágico, a quien los antiguos pobladores de estas tierras, atribuían toda suerte de poderes (Uscátegui, 1954: 223-224). Esta planta fue la coca, que, según afirmó el autor de *La Rama Dorada*, estaba inserta en un sistema de creencias nativas, en el cual todas las plantas útiles estaban animadas por un ser divino que ocasionaba su crecimiento. Dependiendo de la planta, estas entidades eran llamadas, por ejemplo, madre del maíz ‘mama zara’, madre de la quinua ‘mama quinoa’, o madre de la coca ‘mama coca’ (Frazer en Uscátegui, 1954: 224).

---

<sup>29</sup> Palabra proveniente del quechua que, si bien es usada como sinónimo de bolsa plástica, en este contexto se refiere a un bolso pequeño de lana, cuero, o hecho con una vejiga de animal, que se usa como monedero o para llevar cacao, hojas de coca o tabaco.

Por su parte, en la zona septentrional de la cordillera, hay menos elementos para construir una comprensión certera del hábito de la coca en tiempos precoloniales. No obstante, la hipótesis con mayor aceptación y, por ende, más trillada, es aquella que afirma que este hábito, se expandió a la actual Colombia a partir de las sociedades “más avanzadas” de lo que hoy es Perú y Ecuador. Desde entonces, la coca se instaló en la cotidianidad nativa, como un cultivo de primera importancia en regiones como el sur del Cauca, siendo un elemento central para la adaptación indígena a la geografía caucana (Henman, 2019: 93) y parte fundamental de su dieta por el señalado contenido nutricional. Empero, es importante señalar que en tierras amazónicas se reivindica que la coca no llegó de los Andes, sino que, desde hace milenios ha constituido un ícono sagrado que sus pobladores han cultivado como planta ceremonial y medicinal, tal como lo muestran las evidencias botánicas, etnohistóricas e incluso pictóricas, reflejadas, por ejemplo, en el arte rupestre de Chiribiquete, llamada “la maloka cósmica de los hombres jaguar” (Castaño-Urbe, 2019: 218).

Para el caso de Lerma, cuentan los viejos que, un día existió un campesino mambeador que hacía un esfuerzo grande cosechando la hoja de coca para hacer su ración. Un día, le pidió a una mujer de blanco que intercediera por él ante el dios andino, para agrandar las hojas. Cuando la fue a cosechar, encontró que su tamaño había crecido, y que, por el revés de las hojas, sobresalían dos líneas que se arqueaban del principio al fin, a las que hasta ahora se les conoce como “el manto de la virgen”. Especula Herney, que el dios andino podría tratarse de Wiracocha, mientras que la mujer de blanco de la que habla el relato, podría tratarse de Quilla, la luna. Aseguran los mayores que ese campesino, fue San Cipriano, el primer mambeador de coca en el sur del Cauca. Desde entonces, la práctica se extendió por todo el territorio.

\*\*\*

Por otro lado, la literatura que versa sobre los usos vinculados a esta planta, es a todas luces, variopinta y vasta, del mismo modo, sus genealogías tienen una larga trayectoria. Por tanto, traeré a colación algunos de los trabajos que considero pertinentes en relación con mi pregunta de investigación. En ese orden de ideas, algunos de los primeros textos sobre estas prácticas fueron escritos por cronistas hacia el siglo XVI (Vespucio, 1951; Brey e Infantes, 1996). Sin embargo, es hasta la segunda mitad del siglo XIX, -cuando se aísla la cocaína-, que comienzan a aparecer las primeras disertaciones con cierto nivel de rigurosidad académica sobre este fenómeno, algunas de las cuales se compilan en el texto *Pioneros de la coca y la cocaína* (Ruiz, 2010).

Más recientemente, una de las primeras aproximaciones a la comprensión de los usos tradicionales de la coca en el país, tuvo lugar a mediados del siglo XX, y replicó una discusión que se desarrollaba a nivel continental (Ricketts, 1952; Gutiérrez, 1952; Zapata y Gutiérrez, 1947), que, si bien tuvo expresiones regionales (Bonilla, 1945; Bejarano, 1953), en términos generales, empleaba la patológica noción de “cocaísmo”, para explicar estas prácticas como un vicio social degradante (Duque, 1945).

De forma simultánea, hacia 1941, Richard Evan Schultes, se introducía en las selvas de la Amazonía, para hacer sus estudios de etnobotánica con poblaciones indígenas. Muchos de los resultados de tal investigación, quedarían condensados en obras de su autoría (Schultes y Hofmann, 1979), como también en *El Río*, el libro de su pupilo (Davis, 1996), quien junto a Tim Plowman, desarrollan su propio estudio de la “hoja divina de la inmortalidad”, en el que además de investigar sus aspectos botánicos, exploran los complejos sistemas de ideas subyacentes al uso de esta, y otras plantas.

Desde una orientación similar, en 1978, se publica *Mama coca* (Henman, [1978] 2019), un estudio pionero, que se constituye como un insumo fundamental para los estudios sobre este conjunto de prácticas y saberes. Es producto de una larga investigación en el Cauca, en la que se hace un ejercicio retrospectivo, que analiza el papel que históricamente ha jugado la coca en los andes centrales y septentrionales, y a su vez, diagnóstico y prospectivo, pues pretende describir y comprender las lógicas que orientan hoy, los usos, intervenciones y políticas, alrededor de la planta.

Como éstos, hay múltiples textos que ponen el énfasis en comprender los usos tradicionales de la hoja de coca, y a las ideas asociadas a tales prácticas (Urbina, 2011; Peña, 2009). Otros en cambio, han analizado la tensión que se produce por la coexistencia de estos usos, con la economía de la cocaína (González, 2016), así como las transiciones y cambios que esto ha producido en distintas dimensiones de la vida social (Tocancipá, 1998; Espinosa et al, 2003; Noguera, 1981; García, 2006), tales transformaciones se ponen de relieve a través de las décadas en el exhaustivo trabajo historiográfico, *La ruta de la coca* (Vásquez, 2012).

Al tratarse de un problema complejo, existe una gama amplia de trabajos que profundizan en la comprensión del narcotráfico, o lo que se ha re-conceptualizado como economía de las drogas, que nos permiten tener una visión global de la cuestión (Colectivo Maloka, 2009; Coronado, 1993; Parra, 1996). Desde este lente, hay trabajos fundamentales que hacen hincapié en los efectos

concretos de las políticas anti-drogas, y reflexionan críticamente sobre el papel que ha jugado el estado en esta dinámica, a nivel continental y local (Maldonado, 2012; Rivera, 2007).

En relación con esta arista, vale la pena resaltar también el libro *Capitalismo antidrogas*, un afilado y riguroso estudio que expone los impactos sociales de la mal llamada “guerra contra las drogas”, y plantea que ésta, “más que detener el narcotráfico, (...) ha propiciado una estrategia bélica que asegura el acceso de las corporaciones transnacionales a los recursos, a través del despojo y el terror” (Paley, 2018: 11-12).

Estas discusiones han tomado sus propios matices en función de las particularidades propias de los contextos de investigación, en los que cambian los actores y las formas en que éstos operan. Así, esta dimensión se ha explorado, desde la problematización de los llamados cárteles (Zavala, 2018), las trayectorias vitales de campesinos cocaleros y la forma en que perciben y legitiman su actividad (Ciro, 2020), la práctica del mambeo en contextos urbanos (Cure, 2015), o desde la pugna entre estado, insurgencias armadas u organizaciones campesinas en el marco del conflicto armado (Ramírez, 2001), pues éste último, atraviesa de manera cardinal, los análisis sobre las economías ilegalizadas en el país, algunos de los cuales se han enfocado en esta relación y sus implicaciones, antes y después de los acuerdos firmados en el Teatro Colón (Vargas, 2005; Giro, 2018).

Por último, recientemente se han publicado también trabajos que buscan estudiar y visibilizar las potencialidades de la hoja de coca como producto agrícola, dentro del régimen legal vigente, orientados a su industrialización (Troyano y Restrepo, 2018), o a su uso en la gastronomía (Duque, 2020), que es un elemento a tener en cuenta en términos de la forma en la que esta planta es representada.

## **2.2 Un pueblo sembrado de murmullos.**

En el pequeño patio de la casa de don Javier, hay un palo de achiote y uno de coca con una que otra semilla aún anaranjada y viche. Tras estos, miro el cerro desde la habitación. Un sombrero de nubes le cubren su cima decapitada por el diablo, como si el gigante de piedra estuviera al tanto de nuestra visita. Como si mostrara que su bravura, no ha sido aún domeñada para pasar por alto, el arribo de dos forasteros a ese pueblo sembrado de murmullos que se asienta en sus faldas desde hace más de una centuria.

Llegamos a Lerma con Miryam, tras un aparatoso viaje en bus desde el terminal de Popayán, al ritmo de los vallenatos que, durante todo el viaje, puso la emisora sintonizada por el chofer. Cuando arribamos al municipio del Bordo, desde donde se tomaba el desvío hacia el corregimiento, se bajaron algunos pasajeros, y otros tantos se subieron. El resto, aprovechó para comprar pan, y no llegar a su tierra con las manos vacías. Así, llegó el carro al pueblo, atestado de personas, animales, regalos, y un par de inquietudes en mi maleta. Cada uno tomó su rumbo, y nosotros, buscamos la casa de don Javier, para “pisar la posada”, y descansar un momento, antes de volver a salir al sol caucano.

\*\*\*

Despierto de un sopetón, y escucho el graznido de los patos, el resuello de los pollos, el periódico canto del gallo, el trino de los pájaros, el rumor lejano del río Sánchez, y los granos de maíz cayendo sobre la tierra para alimentar a las aves de corral. En las calles, balas de viento y ruido imaginadas por niños, junto al ladrido de los perros, y el breve zumbido que deja el paso ocasional de alguna moto o carro, constituyen la atmósfera sonora del pueblo.

Pero en medio de ese silencio poblado de ruidos, creo oír murmullos atorados entre los bloques de arcilla cocida ocultos por la pintura. Y entonces, esas voces secretas, me traen a la memoria las palabras antes citadas que luego escucharía por boca del profe Tocayo, de que *si se pusiera una tumba donde cayó cada persona asesinada, el pueblo sería declarado campo santo*. Con ello, me reafirma la sensación de hallarme en un pueblo rulfiano, habitado aún, por las almas de quienes asesinaron en esas calles pedregosas, durante el frenesí homicida que significó la bonanza cocalera. Esos leves siseos, serían quizá inaudibles en la ciudad, con su estruendosa marabunta de estímulos auditivos.

Pero Lerma, lejos de ser un pueblo fantasma, como el Comala visitado por Juan Preciado, es una fuerza viva con un pulso herido y resiliente que palpita bajo mis pies, cuando atravieso sus caminos. Ello, me hace pensar que ese pulso, expresa quizá, un ritmo particular. Fernando González escribió, al principio de su *Viaje a pie*: “El ritmo es tan importante para vivir como lo es la idea del infierno para el sostenimiento de la religión católica. Cada individuo tiene su ritmo para caminar, para trabajar, y para amar” (2018: 34).

Así, podría decirse también, que cada pueblo tiene su propio ritmo, el cual cifra parte de su vida cotidiana. No obstante, del mismo modo en que el pez es incapaz de ver el agua, pues ha vivido en ella toda su vida, este ritmo sólo es aprehensible por medio del extrañamiento; ese doble proceso de extrañarse de lo familiar, y familiarizar lo extraño. En este caso, lo familiar para mí, ha sido el entorno urbano, con su característico ajeteo citadino, poblado por transeúntes que, por momentos pareciesen autómatas enfundados con anteojeras en el rostro, o afanadas hormigas andando en automático con sus antenas apuntando a sus oficinas y jornadas laborales.

En contraste, el ritmo en Lerma se expresa no sólo en la atmósfera sonora del pueblo, sino en minucias cotidianas como la cadencia de los cuerpos al caminar, o el semblante de los rostros al saludar, pero también, en elementos más generales como los tiempos de cosecha y cultivo, las fechas de fiesta y de trabajo, o los días de descanso y los días de mercado. Durante los días de semana asociados al trabajo, mentiría si hablo de un “silencio sepulcral”, pues ya traté de describir parte de esa jungla de ruidos que pueblan sus calles, pero sí se percibe un cierto desenfado y apacibilidad en el trato, sumado al poco movimiento de vehículos y personas, que dan la sensación de serenidad.

Los días de descanso, y de mercado en cambio, suelen caracterizarse por una sostenida agitación, desde las primeras luces del amanecer con la llegada de las chivas que traen distintos productos agrícolas y textiles de la región para vender en el mercado de los jueves, hasta el atardecer, que trae la música y el bullicio de los bares, las cantinas, y los billares. De vez en cuando, como escuché decir a un campesino, “Dionisio se despeluca” y, bien entrada la noche, se escuchan disparos, azuzados generalmente por el efecto de desinhibición propio del alcohol en la sangre, poniendo de relieve algunas de las tensiones solapadas por la aparente parsimonia que exhalan los días de semana.

A raíz de ello, y de la exacerbación de la violencia en estos escenarios, en el 2021 durante mi estancia en campo, se tomó la decisión de prescribir el consumo de alcohol con el propósito de desescalar estos altercados nocturnos. De modo que, este ritmo no es, ni homogéneo, ni fijo en el tiempo, sino que, se ha visto atravesado y perturbado por distintos acontecimientos, de los cuales vale la pena resaltar, por ejemplo, la pandemia del Covid-19 en 2020, el estallido social del 2021, o la reconfiguración y recrudecimiento del conflicto armado que se experimentó en la región del

sur del Cauca, durante la segunda mitad del 2022, que, aunque recientes, hacen parte fundamental de la memoria colectiva de los pobladores de Lerma.



*Imagen 6 “El cerro de Lerma desde la sombra del Ceibo” Foto: Alexander Quiñonez.*

### **2.3 Usos de la hoja de coca.**

A pesar de que el mambeo de hoja de coca, es una práctica que, se ha asociado a los pueblos indígenas, el caso de Lerma tensiona estos imaginarios que, desde el sentido común, la han visto como una tradición exclusiva de ciertos grupos étnicos. Esta visión, desconoce a la población campesina, y cercena su potencialidad creadora en términos de la cultura. Además, tiene implicaciones en la legislación nacional que sólo contempla a los indígenas como portadores y preservadores “legítimos” de esta tradición.

Al respecto, Henman escribió que “en Colombia se reconoció el derecho a mambear a ciertos grupos indígenas (en la Sierra Nevada de Santa Marta, el Cauca, el Putumayo, y el Vaupés) pero

se excluyó a la población campesina de las mismas zonas” (2019: 25). A pesar de ello, los campesinos lerreños, han resistido e insistido en esta práctica a pesar de la persecución y el estigma que ha trazado sus experiencias vitales.

En el 2021, se realizó en Lerma, un censo de mambecedores de coca en el que se contabilizaron a por lo menos 63 campesinos mambecedores de hoja de coca tostada en este corregimiento al norte del municipio de Bolívar, de los cuales, el promedio de edad es de 58,9, rozando casi los 60 años. Ello da cuenta, no sólo de lo ampliamente arraigado que está el hábito entre los adultos mayores del corregimiento, sino de que, como propone Faust, estas prácticas, ligadas a una cognición de herencia indígena “no sólo [son] patrimonio de unos grupos arrinconados y amenazados de extinguirse, sino que [son] parte de la cultura rural popular y de alta vitalidad” (2021: 217).

No obstante, aunque la tradición del mameo de la hoja de coca ocupa un lugar nuclear en la memoria colectiva de los lerreños, éste no es, ni ha sido el único uso que se le ha dado a esta planta en el corregimiento, y en la región del sur del Cauca. Como se esbozó en el capítulo previo, la incursión de la economía de la cocaína hacia 1979, y posteriormente la construcción de la iniciativa *Hayu Guas* para transformar esta planta en abono para cultivos, lombricultura, insecticidas, galletas, chocolates y pasteles de coca, amplificaron el repertorio de usos asociados a la hoja de coca en Lerma.

El propio Herney Ruiz, clasifica esta multiplicidad de usos en cinco categorías, a saber: usos a nivel cultural, espiritual, medicinal, nutricional, y para narcótico. Los primeros tres, suelen entenderse como “tradicionales”, en tanto que, lo nutricional vinculado a la producción de alimentos, o al empleo de la harina de coca como ingrediente en la gastronomía, es llamado “mameo a la moderna”. Estos usos, que transitan entre la *tradición* y la *innovación*, los abordaré en el siguiente apartado. Por su parte, los últimos, ligados a la economía de la cocaína, que fueron nombrados y marcados en distintas ocasiones durante mi estancia en campo como usos para “lo otro”, los tocaré a continuación.

### **2.3.1 Entre “lo tradicional” y el “mameo a la moderna”.**

Un cortejo de alas rotas pobló el aire. Como mariposas verdes animadas por el ligero aliento que les insufló mi boca. La manotada de hojas de coca tostadas que Herney me pasó, revolotearon con



el viento para alimentar la tierra, desde el filo de la montaña que, desde ese día empezó a ser conocida como “el cerro de las tres cruces”.

A pesar de las restricciones que se experimentaban en las ciudades a raíz de la pandemia del Covid-19, la mañana del Viernes Santo, desde el alba, la población lerreña se agolpó en las afueras de la iglesia para iniciar una peregrinación hasta el cerro del cobre. Se llevaron dos enormes cruces de madera y, en el camino se habían dispuesto las 12 estaciones del *Via Crucis*, representadas en cruces de guadua con arreglos florales y vegetales en las que se hacían paradas para que el sacerdote hiciera las oraciones respectivas.

Al final del periplo, en la zona de La Cuchilla, se tomó un pequeño sendero que ascendía hasta la cima de aquella montaña. Una vez arriba, a lado y lado de una cruz blanca de concreto que ya estaba en el lugar, se instalaron las de madera que se habían subido desde el pueblo, en unos huecos abiertos sobre la tierra. Dos hombres se encaramaron en su intersección, para asegurarse de su firmeza y dejarlas emplazadas.

Hecho esto, el padre agradeció la asistencia de la población, y dijo algunas palabras alusivas a la fecha, para luego, darle la palabra al público. Entonces, intervino el profe Tocayo, quien se refirió al incremento de la violencia que se experimentaba por estos días en el corregimiento, y al fantasma de lo que significó la bonanza cocalera; una herida que sigue abierta entre sus pobladores, como un temor latente de que la historia se repita, y de que Úrsula Iguarán tuviera razón sobre la circularidad del tiempo, al afirmar que es *como si diera vueltas en redondo*.

La multitud se empezó a dispersar y, con Bibiana, Carlos, y Herney remontamos por el filo de la montaña hasta una roca que perfilaba su orilla. Allí nos sentamos, y Herney sacó de su mochila una pequeña Wiphala<sup>30</sup> que extendió sobre la tierra. Encima dispuso un conjunto de elementos que pronto, configuraron un paisaje ritual: tres lazos blancos con cuatro nudos cada uno; una cruz de madera; cuatro retazos de hojas de piñuela; unos paquetitos envainados en hojas de plátano; envueltos de choclo blanco y un guiso con huevo cocinado, cebolla, ají pique, tomate, orégano y harina de coca. Por último, colocó un termo de café, vasos plásticos y una bolsa hermética con hojas de coca tostadas.

---

<sup>30</sup> La wiphala es una bandera cuadrangular de siete colores, usada originalmente por pueblos andinos y que luego fue apropiada como símbolo identitario de otros pueblos indígenas.

Abajo, el río San Jorge bullía con la renovada fuerza que el río Sánchez le irriga unos kilómetros atrás, abriéndose paso por entre las ondulaciones del pie de monte andino. Más allá, se extendía ancho y ajeno el valle del Patía. Al final del horizonte, las cimas montañosas de la cordillera occidental despuntaban por sobre las nubes que habían bajado a beber el agua de ríos y lagunas calentanas para devolverla a los páramos.

-Para ustedes, ¿qué es la muerte? –preguntó Herney-.

Bibiana y Carlos, respondieron que, para ellos, significaba la trascendencia a otro espacio. Por mi parte, dije que, la muerte encanaba aquello que le daba sentido a la vida, pues la serena aceptación de nuestra finitud, es lo que, le da valor a cada segundo caminado sobre la tierra. Herney no dio la razón a ninguno, pero tampoco respondió a la inquietud, sino que se refirió a las tres cuerdas blancas, que había empezado por poner sobre la Wiphala.

Los cuatro nudos, comentó, tenían 10 vueltas respectivamente, siguiendo una estructura similar a la del rosario de la fe católica. Los lazos, que había llevado terciados en su cuerpo durante toda la procesión de feligreses hasta la montaña, eran, y son, las que la gente usa para ceñir la mortaja que envuelve al cadáver de los finados. Él mismo los hizo, uno para su familia, otro para algún conocido o amigo, y el último para sí mismo. Según dijo, esta es una tradición que sólo él conserva en el pueblo, por lo que cada tanto sus paisanos suelen encargarle uno, lo que le obliga, año a año, a hacer otros tres nuevos.

Como Amaranta, de la estirpe de los Buendía que tejió su propia mortaja, Herney afirmó que, aunque la muerte es un tema tabú trazado por el miedo, hay que mirarla de frente y a los ojos. Explicó que, los espíritus de los muertos pasan a otro plano de existencia, desde el que visitan el mundo de los vivos, en los cerros y otros lugares del territorio, y agregó, que según se cuenta, con ese lazo los muertos podían *juetiar* a un perro, que, a raíz de ello, enflaquecía de a pocos hasta morir.

Luego, tomó un manojo de coca tostada, se encaramó sobre la roca, y nos hizo una seña para que nos acercáramos. Allí, ofrendó las hojas a la madre tierra, el río Sanchez, el cerro de Lerma, el ceibo del pueblo, las plantas, el padre sol, la cruz andina, la mama coca, y los espíritus de los mayores que cohabitan con los vivos la tierra que pisábamos. Abrió el cuenco de su mano y, en

lugar de llevarlas a su boca para mambear, les dio un soplo para que tomaran vuelo al vaivén de lo absoluto.

Hecho esto, tomó otro manojito y nos pasó pequeños montoncitos para que hiciésemos lo propio al filo de la montaña. Al cabo, nos volvimos a sentar, mientras tanto, Herney había desenvainado los paquetitos de hojas de plátano, y el repartido el resto de la comida en cuatro partes iguales. Ayudé a servir en café en los vasos de plástico, y entonces estuvo listo el desayuno tradicional lerneño que nos había preparado.

Cada uno tomó su porción y, mientras comimos, Herney reveló los ingredientes que había empleado, y la receta para su preparación, no sin dejar de contarnos que, su idea había sido acompañar la “parte católica” del *Via Crucis* subiendo en ayunas, para que, una vez estando arriba, en el filo de la montaña, se alimentara a sí mismo, y a nosotros con el desayuno, como a la madre tierra con coca, por la “parte andina” representada no sólo en la Wiphala, sino también en la cruz de madera que simbolizaba la Chakana o Cruz andina que se alza hacia el sur durante las noches despejadas

\*\*\*

Aunque en principio, había considerado escribir apartados específicos para cada uno de los cuatro usos que Herney describió, pronto hice consciencia de que, estas categorías no son excluyentes entre sí. Antes bien, tienen fronteras porosas, y en ocasiones se traslapan, por lo que vale la pena explorar sus interacciones, tal como sucede en el relato etnográfico que da inicio a este segmento.

Si bien la discusión entre “lo tradicional” y “lo moderno” la abordaré en mayor profundidad en el siguiente capítulo, es importante mencionar, que “lo tradicional” se refiere para los lerneños, a aquellas prácticas que tienen presencia en la memoria colectiva de la población y que son vistas como deseables socialmente, en contraste con “lo moderno”, que reinventa, subvierte o recrea estas prácticas y las incorpora o las excluye de la narrativa asociada a la tradición.

En ese sentido “lo tradicional” cobija los usos culturales, espirituales y medicinales. Estos últimos, aprovechan las propiedades de la hoja de coca para paliar dolencias físicas, que incluyen dolores de muela que, la coca logra aliviar gracias al efecto adormecedor provocado en las encías y la lengua por el mameo o por su preparación en emplastos; o dolores estomacales, tanto la indigestión como el daño de estómago para los que se cogen unos tres cogollitos de coca cruda, y

se ponen en una infusión con agua hirviendo. Ello incluye también, la capacidad de detener diarreas para lo que se puede hacer un té de harina de hoja de coca, o “polvo mágico” como se le llamó durante el paro de Galíndez de 1999.

Por otra parte, la coca es considerada una mata “caliente”, por lo que es empleada junto con otras plantas para tratar enfermedades “frías”, tal como sucedió durante el estallido social del 2021, cuando se hizo el hervido con coca para prevenir el Covid-19 en el campamento campesino instalado al norte de la capital caucana. Éste carácter “caliente”, pone de relieve que la coca, está inserta en un sistema de clasificación local, con presencia en el corregimiento y la región del sur del Cauca.

Franz Faust lo identificó como el “sistema de calor y frío”, el cual está íntimamente ligado a las cosmovisiones amerindias, y a sus espíritus (2021: 135). Este complejo de ideas, trasciende los alcances de este apartado. No obstante, es importante mencionarlo para comprender los usos espirituales de la hoja de coca que, residen en gran medida, en ofrendas a los astros y el territorio, con las materialidades, fenómenos atmosféricos, entes y espíritus que lo constituyen. Ello se hace, por medio de ‘soplos’, tal como sucedió tanto en el relato que da inicio a este apartado, como el que inicia el capítulo, ya sea con una manotada, o un *kintu*, en el que se selecciona un ramillete de tres hojas que se ponen una sobre la otra, sujetándolas entre el dedo índice y pulgar, para ser llevadas frente a la boca y soplar al viento para ofrendar y alimentar a estas entidades.

Pero la planta de coca es, además, vista como una “planta maestra”, que tiene la capacidad de abrir los caminos en el conocimiento de las cualidades de otras plantas curativas o mágicas, por lo que el mambeo es usado también, con propósitos espirituales entre los que estarían: aclarar el pensamiento, conectarse con la naturaleza para sentir sus señas en el cuerpo, o para escalar cerros y evitar el ‘mal aire’ o el ‘mal de altura’. Por ende, la coca es un insumo fundamental para aprendices y médicos tradicionales, e incluso, se habla de uno que habita en la cabecera municipal de Bolívar, que cura a partir del mambeo.

En ese orden de ideas, la categoría de usos culturales, si bien puede sonar ambigua o muy amplia, se refiere a aquellos usos que, aunque entendidos como tradicionales, no son necesariamente espirituales o medicinales. En particular, pone de relieve la práctica de mambear, que se realiza con fines vinculados al trabajo material, y a sobrellevar mejor los jornales. Se mastican las hojas

de coca tostadas y se dejan a un costado de la boca. Cada tanto, se les añade un reactivo alcalino que, para esta región del Cauca es un polvo blanco de cal llamado *mambe*.

En contraste, los usos nutricionales suelen asociarse con un uso “moderno”. Si bien tienen también presencia en la memoria colectiva, como sucede, por ejemplo, con los hervidos de coca que Herney dice haber probado cuando niño, o incluso aunque el mambeo podría ser considerado también como un uso “alimenticio” dados los recientes resultados que muestran los altos valores nutricionales de la coca, ésta práctica no es percibida como tal.

Así pues, los usos alimenticios se relacionan por lo general, con lo que significó la iniciativa de *Hayu Guas*, con la elaboración de galletas, pasteles, cancherina y otros productos que no sólo se comercializan en la región, sino que se consumen en el corregimiento. Ello junto con la harina de coca, que empezó a ser usada como un ingrediente en diferentes preparaciones, como en las limonadas, o ensaladas, entre otros, tal como se hacía desde antes con las hojas de coca picadas.

En esa misma vía, el uso de la hoja de coca como insumo para la elaboración de abonos, si bien no está claramente inserto en ninguna de las cuatro categorías, se entiende como un uso “moderno”, también emparentado con esta iniciativa, y, en particular, con la apuesta por una producción agroecológica, y por la construcción de soberanía alimentaria que, en todo caso, nutre la tierra de la que luego brotarán alimentos para consumo humano.

### **2.3.2 Usos para “lo otro”.**

Atravieso un camino de herradura a lomo de mula. El galope tranquilo, suena como un péndulo de hierro, que oscila entre el viento y el suelo. Pero hay un silencio que anida entre golpe y golpe. Pronto, éste se ve poblado de murmullos y un intenso olor marrón que inunda el aire. Parece venir del monte; de la huecada que hay a la orilla del camino. Como si brotara desde la espesura de los árboles, o como si hubiese un rumor enredado entre sus hojas que se resiste a mostrarse.

- ¿Si escucha? –preguntó Cuate sin perder de vista la huecada-

Respondí afirmativamente, y entonces, me explicó que, oculto entre la vegetación, había un *Chongo*; un laboratorio hasta donde se llevan las arrobadas cosechadas de hoja de coca cruda, para hacer pasta base. Aunque oculto a simple vista, lo delataban los ruidos y los olores propios de sus quehaceres. Acotó que, en Lerma la presencia de estos sitios no es tan evidente para sus visitantes

ocasionales, tal como sucede, por ejemplo, en varios corregimientos del municipio de Argelia, sin embargo, su número ha ido en aumento.

La conversación pronto viró hacia otros temas y, continuamos el descenso por el camino. Ese día bajamos con Miryam, Gato, y su hermano Cuate, hasta unas tierras que tienen junto a un humedal a unos treinta minutos a pie desde la cabecera del corregimiento, con el propósito de cortar algunos troncos de arrayán guayabo, para reforzar la posteadura que sostiene el alambre de púas que marca los linderos del terreno, y evitar que las vacas pasaran hacia el humedal donde podían quedarse enterradas en el barro movedizo.

En el camino de regreso, Cuate se quedó atrás con Miryam, y yo seguí adelante con Gato. Cuando pasamos por el sitio en que el antes escuchamos los murmullos, le pregunté, para poner a prueba mi memoria paisajística, si era allí que estaba el laboratorio, señalando la huecada.

-Sí, ahí es donde trabajan la coca para lo otro –zanjó-.

\*\*\*

Esta, no fue ni la primera, ni la última vez que escucharía en Lerma, esta forma de nombrar los usos de la coca vinculados a la economía de la cocaína, lo que constituía, a mi manera de ver, la marcación de una externalidad con respecto a esa suerte de *continuum* narrativo existente entre los usos entendidos como “tradicionales”, y los que son llamados “mambeo a la moderna”, es decir, aquellos que reconocen una retroalimentación entre la “tradición”, y la “innovación”, en la medida en que pueden coexistir sin problema, tal como ocurre en el relato del apartado previo.

De modo que, los usos culturales, medicinales, espirituales y alimenticios pueden intersectarse o traslaparse, pues hacen parte de una compleja visión del mundo que incorpora, apropia y resignifica diferentes elementos. Por ello, el mambeo por ejemplo, puede concebirse, al mismo tiempo como una práctica que, constituye un uso alimenticio, como se señaló antes, pero también medicinal, si se tiene en cuenta todas las patologías que previene, y a su vez cultural y espiritual como una planta maestra.

Por el contrario, los usos para “lo otro”, se refieren a la transformación de las hojas de coca en pasta base, y en clorhidrato de cocaína, para ser consumidos, bien sea aspirados por la nariz entre los surcos de una llave, como se suele hacer en las ciudades del país para el caso de la cocaína, como también fumado en pipas improvisadas para el caso del bazuco, que por lo general, es pasta

base combinada con cal, talcos, y otros ingredientes que los productores le añaden para hacer “rendir” el producto.

En la memoria colectiva hay referencia de estos usos en el corregimiento durante la época de la bonanza cocalera. Según cuentan, el gril “Mar Azul”, empezó a ser conocido como “La Cueva del Humo”, por la humareda que oscurecía el ambiente, a causa del consumo de la pasta base que se fumaba a veces, en cigarrillos hechos con billetes, como símbolo de estatus y poderío económico, o incluso en ocasiones se les pagaba a los trabajadores en especie, dándoles un “toque” de pasta base. No obstante, este uso está proscrito, y cuenta con una pesada carga moral, por lo que se hace de manera clandestina.

Por ende, en oposición a los otros tres usos, éstos no son vistos como “deseables”, ni son concebidos como una reinención creativa de la tradición, sino antes bien, como una transgresión que la degrada, y que, por ello, es necesario rechazar. De modo que, difícilmente se encontrarán prácticas en las que estos usos convivan con usos medicinales, alimenticios, ni mucho menos, espirituales.

#### **2.4 Manejos de la hoja de coca.**

Decidí escindir la descripción de los manejos de la hoja de coca en tres momentos, a saber: cultivo, recolección y producción, en los que se ponen de relieve que, las diferencias que median entre los usos para “lo otro”, y aquellos que están entre la “tradición”, y el “mameo a la moderna”, no sólo ocurren en un plano meramente discursivo, sino también al nivel de las prácticas que se tejen alrededor éstos.

Es importante resaltar, no obstante, que no pretendo con ello construir la imagen de una irreconciliable dicotomía de opuestos, que simplifique de modo artificial los complejos modos en que estos usos y manejos interactúan. Pues si bien hay situaciones en las que su coexistencia implica tensiones y contraposiciones, hay otras en las que conviven abiertamente.

También vale la pena mencionar que, si bien dividí los manejos en tres momentos diferenciados, éstos forman parte de un mismo proceso integrado, interdependiente y cíclico, que va desde la siembra, el cultivo de las plantas, la recolección de sus hojas, y la posterior transformación en productos alimenticios, agrícolas o estimulantes. Ello, a su vez, está amarrado a otras

circunstancias, por lo que no son manejos estáticos ni fijos en el tiempo, sino que están en permanente mutación.

#### **2.4.1 Cultivo: Prácticas agroecológicas y agroquímicas.**

Rasguñando el aire con los pies en la cabeza, la oruga adivina su mañana de alas. Palmo a palmo mide el mundo. Alarga y contrae su cuerpo, trazando cuartas sobre la tierra. El gusano medidor, - como se le conoce-, se paseaba a contraluz del ocaso, por el filo de una baranda en la casa donde pasé la noche. Cada paso estaba habitado por la polilla que será. Empero, “muchos”, parecen ignorar su destino de mariposa.

A la mañana siguiente de ese fortuito encuentro con el insecto, fuimos con Miryam a casa de Osmel, en la vereda Tambores del otro lado del río Sánchez. Allí, en la finca La Estrellita, nos mostró el lugar destinado a la elaboración del abono orgánico sólido a partir de la hoja de coca; una pequeña armazón donde éste se compostaba a salvo de la lluvia o de agentes externos. También nos enseñó la laguna para la piscicultura, algunos de sus cultivos, y, por último, el cocal, cuyas plantas de Pajarita caucana, nos pidió observar con detalle.

Luego, salimos del predio, y nos encaramamos por una trocha que penetraba una pequeña cuesta que, de pronto, nos encandiló con un verde limón. El camino nos llevó hasta un monocultivo de coca sembrado sobre el lomo de la colina.

- ¿Notan la diferencia con las matas de la casa? –preguntó Osmel esbozando una sonrisa-

Lo primero que noté, fue la simetría con que estaban trazadas las hileras del cultivo; lineales como tratando de imponerle un orden a la naturaleza. El verde resplandor de las hojas saturaba el paisaje. Las plantas se alzaban al cielo tupidas e impolutas. Me acerqué a una y entonces, intuí lo que trató de insinuar Osmel con su pregunta.

Las plantas de su casa, además de una visible menor cantidad de hojas, tenían en sus tallos los irregulares contornos de los líquenes blancos en silente simbiosis con el cultivo. Y estaban entremezcladas con otras matas, de modo que su distribución en el espacio daba cuenta de una menor rigurosidad ordenadora. Era casi como comparar la estética de un jardín francés como la encarnación de la racionalidad ilustrada, en contraste con uno japonés, orientado por la lógica del *Wabi-sabi*, y la belleza de lo incompleto, lo irregular, y la búsqueda de un equilibrio asimétrico.



Osmel nos explicó entonces, que la particular anatomía de esas plantas que ahora teníamos frente a nosotros, se debía al uso de agroquímicos, o también llamados agrotóxicos. Para muchos, el abono orgánico que elaboraban en su finca, no daba “el rinde”. En consecuencia, optaban por comprar fertilizantes de origen industrial con el propósito de maximizar ganancias, y nutrir la tierra empobrecida por la presencia permanente del monocultivo. Pero además de ello, o quizá podría decirse, que, a raíz de ello, se veían obligados a emplear una larga lista de plaguicidas, fungicidas y herbicidas, para combatir lo que consideran malezas y plagas.

Entre estas últimas, se refirió a los “cusos”, y los “medidores”, que, con su voraz apetito, se devoran el resplandor de las hojas, del mismo modo que los “muchos”, devoran la fertilidad de la tierra. Los medidores, persiguen un porvenir de aire, para perpetuar el ciclo vital como polinizadores nocturnos. Los “muchos”, prolongan los necrófilos ciclos del capital; nos arrastran sin timón al precipicio.

\*\*\*

En el relato, las plantas de coca que había tanto en la finca la Estrellita, como las que encontramos en el cultivo agroquímico, eran de la variedad “pajarita caucana”. Esta es la variedad nativa, que se reconoce como tradicional en la memoria colectiva de Lerma, junto con la “Sacha coca”, o “Coca macho” que, no obstante, está desprovista del alcaloide de la cocaína por lo que su uso no ha estado asociado al consumo humano. Sin embargo, no son éstas, las únicas que se cultivan en el corregimiento.

Desde alrededor del año 2010, varios campesinos, reportaron la inserción de otras variedades en el territorio que cuentan con sus propias categorías locales, a saber: Boliviana negra, Boliviana rusia o ‘chandosa’, Boliviana roja, Chipara, Nacedora, Crecedora, Pinguana, Pringa, Peruana, Guayaba, y Tingo María. Añaden, además, la existencia de otras variedades que circulan por la región, pero cuya presencia en el territorio es, o bien incierta o escasa, como los casos de la Boliviana morada, la Cuarentana, la Millonaria, o la Orejona, entre otras.

En términos generales, el uso de cada una de estas variedades se da en función de la experimentación sobre las ventajas o desventajas que representa para rentabilidad de la economía de la cocaína. Por ejemplo, la variedad Boliviana rusia o “chandosa” que tiene las hojas más grandes y oscuras, es sembrada en algunos lugares pues puede ser reproducida por esqueje, sin

embargo, algunos raspachines la evitan siempre que esté en sus posibilidades, puesto que tras el proceso de raspado se produce en sus cuerpos una especie de “chande”, con rasquiña y ronchas en su piel.

Al igual que ésta, el resto de variedades no nativas, también pueden reproducirse por esqueje, lo que entraña ventajas la producción con respecto a la Pajarito caucana, con la cual, se hace un almacigo; una pequeña porción de tierra que servirá como semillero. Allí, se dispersan las semillas en un espacio reducido para, una vez que brotan, trasplantarlas a la distancia necesaria entre una y otra planta. Luego, se debe esperar alrededor de un año para que la plántula crezca lo suficiente para ser un arbusto que se pueda raspar.

Por su parte, por ejemplo, con la Boliviana guayabo, se hace una reproducción asexual por estacas, que se venden en amarrecitos por grandes cantidades, lo que evita el proceso y el tiempo para la germinación de semillas necesario en la variedad Pajarito caucana. A raíz de ello, algunos campesinos han empezado a identificar la tendencia inducida por el mercado, a la proliferación de estas otras variedades en detrimento de la variedad nativa.

Por tal razón, algunos de ellos, empiezan una labor de cuidado y preservación de la semilla nativa de la Pajarito caucana. En este ejercicio, se articulan con la plataforma nacional de la Red de Guardianes de Semillas de Vida, y se crea el nodo Lerma que, junto a la Escuela Agroambiental Arraigo, impulsan y fortalecen la apuesta por una agricultura orgánica y agroecológica en el corregimiento, para hacerle frente a los efectos sociales y ambientales del uso de agrotóxicos en el territorio.

Como propone Miguel Altieri, y Clara Nicholls, la agroecología “provee las bases ecológicas para la conservación de la biodiversidad en la agricultura, además del rol que ella puede jugar en el restablecimiento del balance ecológico de los agroecosistemas” (2000: 16). Así pues, pretende ensamblar sus componentes (cultivos, animales, árboles, suelos, etc.), “de manera que las interacciones temporales y espaciales entre estos (...) se traduzcan en rendimientos derivado de fuentes internas, reciclaje de nutrientes y materia orgánica, y de relaciones tróficas entre plantas, insectos, patógenos, etc., que resalten sinergias tales como los mecanismos de control biológico” (2000: 17).

Sin embargo, no quiero con este concepto, dar a entender la agroecología como un modelo acríticamente importado de los países metropolitanos, por parte de los campesinos lernmeños, sino como la activa apropiación y recreación de un conjunto de herramientas y prácticas aplicadas a la agricultura orgánica, las cuales están ancladas a un proyecto político que, trataré de ahondar en el siguiente capítulo, puesto que nuevamente excede el propósito de este apartado.

En ese sentido, los cultivos que adoptan este modelo suelen estar entreverados con otros, bajo la lógica de la diversificación de los mismos. En general, se demoran un poco más en crecer, y requieren de mayor trabajo, espera y paciencia; algo a lo que muchos no están dispuestos. Por ende, se cosechan cada cuatro meses, y se abonan con fertilizante orgánico o humus de lombriz, mientras que para repeler las plagas se usan remedios o preparados caseros, y se realiza deshierbe cada tanto a través del trabajo familiar o comunitario.

En contraste, los que adoptan el modelo agroquímico, suelen tratarse de homogéneos monocultivos que, se cosechan cada tres meses. Luego de ello, se fumigan con insecticida para ahuyentar las plagas, y herbicida para evitar el deshierbe, además se les echa abono industrial, y se espera otros tres meses a que retoñen y vuelvan a cargar. Durante la espera no requiere de muchos los cuidados, pero es necesario estar pendiente ante la irrupción de algún insecto que afecte la plantación para volver a fumigar.

Si bien, esta es la tendencia general, como acoté antes, no pretendo construir un falso binomio que borre los matices que hay entre uno y otro modelo. Por ejemplo, es posible hallar cultivos agroquímicos que estén diversificados, mientras que, al mismo tiempo, hay otros que incorporan elementos de ambos como el abono orgánico y los insecticidas industriales. Por otra parte, aun cuando los cultivos agroecológicos están asociados a la iniciativa de *Hayu Guas*, y a la producción de alimentos e insumos agrícolas, son apetecidos por la economía de la cocaína puesto que argumentan, que es de “más calidad”, y “rinde más”, ya que cuentan con un contenido más alto del alcaloide con respecto a las plantaciones agroquímicas que son, por mucho, mayoritarias en el corregimiento.

También creo importante señalar que, no pretendo con este apartado caricaturizar a los campesinos cultivadores de coca que emplean agroquímicos como depredadores ambientales, sino poner de relieve que, como propone Ciro (2020, 152), la característica central no es la dependencia a los químicos, sino la asimétrica articulación de los pequeños campesinos en los mercados agrícolas

que, les exigen condiciones de competitividad y productividad, sin tener en cuenta sus efectos sobre el ecosistema.

#### 2.4.2 Cosecha: “Hojear”, “sobar”, “raspar” y “repelar”.



*Imagen 7 “Eras de coca pajarito caucana” Foto: Alexander Quiñonez.*

Una aridez intermitente se ha agazapado entre el índice y el pulgar. Parecía fácil, pero quema desde dentro de la piel. Aun así, pasaré a la siguiente era; no de tiempo, sino de coca. Doña Berta había insistido en que me pusiera cinta transparente, a manera de prótesis para no pelarme la mano por la repetida fricción con los tallos, pero pudo más mi terquedad. Tras ver mis manos enrojecidas y cruzadas por una mancha verduzca, fue hasta el rancho de adobe a buscar los guantes de su primo.

Son de tela, y parecen estar rotos por el rigor de su uso. Hay un olor húmedo y añejo en su interior que reafirma su amplia trayectoria en el oficio. Me los pasa, y hundo las manos en esas tinieblas.

Entonces, paso mi pierna derecha sobre la siguiente mata, dibujando una media luna con el pie para dejar su tallo bajo mis muslos, y continúo raspando.

Los guantes han logrado amortiguar el ardor, y con ello, los movimientos de las manos se hacen más ágiles para arrancarle a las ramas su ovalado resplandor. No obstante, se han hecho más torpes para sostener las hojas, que cada tanto se escapan entre los dedos, y se dispersan sobre la hierba. Las manotadas que deposito sobre el canasto, son ahora, cada vez más pírricas.

A Gato parece rendirle más sin ellos, pues su canasto está mucho más abultado de hojas. Entonces, me los quito y pongo fin a ese brusco eclipse de mis sentidos. Flota en el aire un olor espeso, que se hace más intenso con cada rama desprovista de sus hojas. Un sol aplastante se filtra como agujas de fuego, entre las grietas del sombrero; como un incendio que hierve con aroma a vinagre.

Mis manos ya no sólo repelan las hojas, sino que hacen cada vez más legible, el lenguaje de los tallos. Su geografía de relieves, brotes y retoños. Hasta entonces, advertí que, para los que saben ver el mundo con las manos, los guantes son una mordaza; una venda que mutila los ojos de la piel.

\*\*\*

Aunque desde el sentido común, se piense la cosecha de coca como un oficio mecánico, homogéneo, y hasta fácil, hay diversas formas de realizarlo, que varían tanto históricamente, como en función de los usos, o las habilidades del raspachin, o la persona recolectora. Durante mi estancia en Lerma, identifiqué por lo menos cuatro categorías locales que nombran esta multiplicidad de técnicas, las cuales implican diferentes niveles de rapidez, intensidad, calidad o cuidado de la planta, a saber: hojear, sobar, raspar y repelar o “matar al diablo”.

La primera forma de cosecha es “hojeadita”. En esta, se toma hoja por hoja, o por pequeños grupitos de tres o cuatro máximo, y con sumo cuidado de no dañar los cogollos. Es bastante lenta, por lo que requiere tanto de tiempo como de paciencia. Por tal razón, ha entrado en desuso en el corregimiento, pero aparece en la memoria colectiva, como la forma en que antes se realizaba la cosecha de la hoja de coca. Incluso durante los primeros años de incursión de la economía de la cocaína en Lerma, era la forma en la que se recolectaba la hoja de coca para ser transformada en clorhidrato de cocaína. Con el tiempo, cuentan que personas provenientes del Putumayo, llegaron con la técnica del raspado que pronto sustituyó a la de hojear, que se hacía a mano limpia, pues por su ritmo tranquilo, no estropeaba las manos.

Acota Herney, que se demoraban una semana entera cosechando lo de una familia, de modo que el sábado la tostaban, y el domingo la comerciaban en los mercados. Cuentan, además, que había un respeto profundo por la planta, al punto que, si en la cosecha aparecía un cogollo, al responsable lo echaban de la labor, y no lo dejaban seguir cosechando. La profesora Lucía recuerda que, en su niñez arrancó involuntariamente un retoño de una mata del cocal. En consecuencia, le pegaron en las manos y la mandaron a la casa a encerrarse.

Se decía también, que la planta que se empezaba a cosechar, debía terminarse, pues de lo contrario el espíritu de uno quedaba aprisionado en ella. En caso extremo de tener que abandonar la faena a mitad de la recolecta, se le debía hablar a la mata, para pedirle que no se llevara el espíritu propio, o se podía dibujar una cruz en el aire con la mano derecha antes de abandonarla.

La segunda es “sobadita”, en la que, se raspan las hojas de la planta, ramita por ramita, con la intención de que no salgan cogollos, tallos, ni semillas, pero en caso de que ello suceda, no hay mayor inconveniente. Se realiza con cuidado, de forma paciente, pero con rapidez, una vez que se adquiere habilidad. Requiere de cierta técnica y delicadeza, toda vez que implica un equilibrio en la fuerza: no tanta como para que arranque ramas, tallos o cogollos, pero la suficiente para extraer las hojas con agilidad.

Esta técnica se emplea, sobre todo, para recolectar las hojas destinadas a la iniciativa de *Hayu Guas*, es decir, para usos culturales, nutricionales, medicinales o espirituales. En términos de tiempo, rinde más que hacer la cosecha “hojeadita”, pero menos, en contraste con la técnica del “raspado”. Sin embargo, algunos también prefieren hacerlo así para evitar laceraciones en sus manos. A veces se hace a mano limpia, o también empleando cinta transparente gruesa.

En tercer lugar, el “raspado” es quizá, la forma más ampliamente usada en el corregimiento, pues es la que se emplea en los grandes monocultivos asociados a la economía de la cocaína. Se toman las grandes ramas de la planta, y con la mano cerrada sobre el tallo, se le arrancan sus hojas, desde la base hasta la punta, sin el menor cuidado en que salgan tallos o cogollos, al punto en que incluso algunos, agregan a la cosecha tierra, agua u hojas similares como las de Sacha Coca, para agrandar el peso, y con él, sus ganancias. Se puede hacer a mano limpia, pero por lo general, se usan guantes, o cinta ancha transparente.

Por último, está la “repelada”, también llamada por algunos como “matar al diablo”. Es la técnica más violenta, que emplean los raspachines más experimentados, o aquellos ávidos de unos pesos de más. No hay ningún criterio de cuidado con la planta, ni incluso con el propio cuerpo, y en particular con las manos, que sufren el rigor del oficio. Algunos dueños de cultivos, sin embargo, desaprueban esta técnica pues arguyen que daña algunas plantas, y las deja improductivas.

### **2.4.3 Producción: Entre lo artesanal y lo industrial.**

Sobre la “costalilla”<sup>31</sup>, había una multitud de hojas donde –como escribió Aurelio Arturo- el verde es de todos los colores. Un manojo tras otro, ese tejido de verdes viches, oscuros, y blanquecinos, se iba haciendo más abultado. Pronto, alcanzó los bordes. Se amarraron sus esquinas, y se llevó a que lo pesen.

El sol de mediodía reverberó en el gancho de hierro. Como un pescado que pica el anzuelo, se engarzó el costal de hojas de coca, en la balanza que colgaba de la rama de un árbol. Una saeta roja se inclinó hacia el suelo para señalar su peso y su precio. Al cabo de la jornada, cada raspachín, realizó el mismo proceso, para reclamar el pago en función de su cosecha.

Sobre el dorso de una yegua, se apostó una angarilla, a la que se le amarraron dos costales con hojas de coca crudas a lado y lado. Hecho esto, emprendimos con la bestia y la cosecha a cuestras, la ruta de vuelta al pueblo, por un camino que penetraba el bosque como una grieta abierta sobre la tierra.

En el trayecto, recordé la tarde pasada que pasé recolectando coca “sobadita” con La Mona y su madre, en la finca La Estrellita. Tras la faena, llegó Herney a comprar la cosecha. Preguntó cuánto había, pagó y se fue con el costal al hombro. Nunca lo pesó. No hubo ganchos de hierro, ni rojas saetas, sólo una nítida certeza: la palabra.

\*\*\*

A estas dos cosechas, las diferenciaba su pasado. Por un lado, trazado por esos tejidos previos de confianza, reciprocidad y compadrazgo que, con todas sus complejidades, afloran en pequeños actos cotidianos como el de no pesar el costal. Por el otro, signado por las hondas distancias de

---

<sup>31</sup> Saco grande de fique o algún material sintético resistente que puede llevarse a la espalda y sirve para transportar grano, semillas y otros productos agrícolas.

manejo en el cultivo y la cosecha que procuré retratar en los apartados anteriores. Pero no sólo era su ayer, también las separaba su destino.

Una, -la que se amarró sobre una angarilla- se vendería cruda a “los que la trabajan” para transformarla en pasta base. Este proceso, ya ha sido narrado con mayor detalle en otros trabajos (Ciro, 2020: 139; Henman, 2019: 115), pero vale la pena hacer una descripción a vuelo de pájaro. Se lleva a cabo en los laboratorios, o “chongos”; que, por lo general, son toldas abiertas de plástico negro, sostenidas a dos aguas, por postes de madera bien enterrados en la tierra, o cambuches de guadua con tejas metálicas.

Hasta allí, se llevan las arrobas de hoja de coca cruda que, primero se pesan, y se pican, bien sea con una máquina para triturar, o con una guadaña eléctrica. Hecho esto, se esparcen en el suelo, y se espolvorean con cal. Para que ésta se impregne en las hojas, se pisan en repetidas ocasiones con las botas de caucho. El mismo proceso, se hace con una mezcla de ácido y agua.

En segundo lugar, se mete la mezcla en canecas metálicas, donde se les agrega gasolina en repetidas ocasiones. Con un palo de madera, se bate repetidamente. Luego, agregan soda cáustica, se blanquea la mezcla con bicarbonato de sodio, y se bate con un trapo para apartar la gasolina. A esto, agregan ácido sulfúrico, acetona y amoniaco. Se retira el agua, y se cuece la mercancía con otros químicos. Finalmente, dejan reposar y enfriar, hasta que ya queda la pasta base de coca.

Parte de ésta mercancía, se combina con talcos, cal, o hasta hueso molido, para venderla como bazuco y ser consumida por combustión, mientras que la otra parte, es llevada hasta un cristalizadero para transformarla en clorhidrato de cocaína. Estos sitios, se hallan escondidos y protegidos, pues cuentan con una más compleja infraestructura y sofisticación tecnológica para la producción del cristal de cocaína lista para su distribución y comercialización.

En los cristalizaderos, se echa la pasta base a una caneca con ácido sulfúrico, donde se oxida. A continuación, se seca, se filtra, y se mezclan los ácidos para “reventarla”. Se verifica la calidad, y se escurre. Por último, se mide, prensa, y coloca en moldes, para pasarlo a los hornos, de donde saldrán las “panelas” blancas de 1 kilo, que se envuelven en cinta, y se empacan. Estos procedimientos, tienen a veces, cambios sutiles entre un lugar y otro.

En contraste, la otra coca, -la que se llevó Herney en sus hombros-, se pondría a tostar para mambear y hacer harina para fortalecer la iniciativa *Hayu Guas*. Bien sea regándola en un plástico



y poniéndola a secar al sol durante dos días, en los que se la voltea dos veces en la mañana, y dos en la tarde; o bien cociéndola sobre un fogón de leña, en una callana o vasija de barro, y revolviendo continuamente con una cagüinga o espátula de madera. La callana que se usa es, una enorme olla de barro esférica, de más de 70 años en la que se pueden tostar hasta cinco libras de coca.

Una vez tostada, se empaca una parte, en bolsas herméticas de unos 50 gramos para mambear con piedra de mambe, o para otros usos. La otra parte, se echa a la máquina de moler, donde se pulveriza, y se ciernen las hojas molidas. El ripio se usa como compostaje, mientras que la harina también se divide en dos porciones. Una se empaca en bolsas por 100 gramos, 250 gramos, 1 libra o 5 libras para comercializarse, mientras que la otra, se usa como ingrediente para la preparación de galletas, pasteles y demás productos.

Por último, cada cierto tiempo, parte de esta última cosecha, se destina como ingrediente para la preparación de abonos orgánicos. Hay dos fórmulas para la elaboración de abonos líquidos, para uno se usan unos 500 gramos de harina de coca, mientras que para el otro se emplean 2,5 kg de hoja de coca fresca. Por su parte, también hay dos fórmulas para el abono sólido compostado que requieren 250 kg y 30 arrobas de coca fresca respectivamente. Los procedimientos para su elaboración se describen a detalle en la cartilla *Producción tecnificada de abonos orgánicos sólidos y líquidos a partir de la hoja de coca para fertilización de cultivos transitorios* (Troyano y Anaya, 2017)

En ese orden de ideas, la elaboración de los productos de *Hayu Guas*, que se hace por lo general en casa de Herney, y cuenta con una infraestructura semi-industrial de pequeña escala, se piensa como una apuesta por la industrialización de la hoja de coca, entendiendo este proceso como “un instrumento que recompensa a los cultivadores por concentrarse en cultivos de alta calidad y participar en actividades de valor agregado como la transformación de materias primas” (Troyano y Restrepo, 2018: 45).

No obstante, habría que rastrear históricamente desde cuándo y en qué condiciones se empieza a introducir en Lerma la narrativa alrededor de la “industrialización”. Esto es central para entender a qué actores, instituciones, agendas o intereses les es funcional, y para problematizar si es un discurso que viene desde arriba, el cual se está reproduciendo acríticamente, bajo la premisa de diseñar un “mercado legal de la hoja de coca”, a través de la comercialización de sus “otros usos”, que estaría replicando otro modelo de acumulación, de manera que, por ejemplo, motive la

inversión de grandes capitales extranjeros; o si por el contrario, se ve la necesidad de discutir los términos de la discusión y los contenidos políticos de las apuestas que, se vienen gestando desde los procesos organizativos de Lerma.

Por otro lado, en la práctica tiene mucho de labor artesanal, en el sentido más hondo del término, y más digno del oficio. No se trata de la mera manufactura, ni de una producción en serie, estandarizada, automatizada, u homogénea, orientada a la acumulación de excedentes, sino de un acto creativo asociado a una espiritualidad y cosmovisión en la que el cuerpo es un instrumento para conocer y transformar el mundo, con las entidades y las materialidades que lo constituyen e imprimirlas sentidos que, intentaré explorar en el siguiente capítulo. Es un ejercicio que, a través de la transformación de la materia, -en este caso, las hojas de coca-, entraña la transmisión de valores y saberes culturales aprendidos por décadas con la enseñanza y la práctica, recreándolos e imprimiéndoles un valor que no sólo es utilitario, sino fundamentalmente histórico, social e incluso estético.



*Imagen 8 “La piña, el cocal y el cerro” Foto: Alexander Quiñonez.*

**CAPÍTULO III**  
**“La mata que mata el hambre”:**  
***¿Cómo se representa la coca? Disputas y tensiones***

Aún se respira la humareda en el aire, la neblina enrarecida que inunda el recinto. Aún pervive la zozobra en el palpito y la mirada. Aún producen espanto las siluetas y los ruidos que vagan entre las ramas.

-Aquí quedaba la cueva del humo. –Nos susurró Gato mientras nos disponíamos a sentarnos en la banca a un costado de la mesa, para comernos unas cuantas empanadas que, teníamos de antojo desde la noche anterior-.

En la misma mesa, había otras cinco personas más sentadas, y Gato llegó con la noticia de que el sábado, vendría al pueblo un taita del Putumayo para hacer una ceremonia de toma de yagé. De inmediato, el chucito de las empanadas, se convirtió en un escenario de debate y preguntas sobre esos asuntos.

-Esos curanderos de allá sí que saben, pero hay unos que están es detrás de la plata. Los buenos son los que buscan ayudar a la gente, los que curan con pura planta. –Sentenció un señor de avanzada edad, sentado del otro costado de la mesa-.

-Eso sí, por ejemplo, doña Rosa, le curó a una cuñada mía, un mal aire que le había cogido por allá en el monte. Eso la tuvo bien malita varios días, y cuando la curó no le pidió ni un peso. Que lo que le quisiera dar le había dicho. –Aseveró una mujer-.

-Yo sí no creo en esas cosas. Vea, mi papá ¿cuántos años trabajó por los lados del cementerio?, él se venía caminando de allá sólo, y de noche pa’ más, y nunca le pasó nada, no me contó de que lo hubieran asustado, ni que viera visto alguna cosa rara por ahí. –Le respondió un muchacho que se había sentado junto a Gato-.

-Lo que dice ella es verdad. Yo lo viví en carne propia, esa médica naturista de acá me curó un susto que yo había tenido. –Me dijo en un tono más íntimo una mujer de unos penetrantes ojos verdes, que estaba sentada a mi lado-.

En la mesa, la conversa continuó sobre lo que cada uno había escuchado del yagé y otras historias relacionadas. Mientras tanto, la mujer me contaba la historia de cómo había quedado con la salud deteriorada y los nervios rotos, luego del asesinato de su sobrino.

-Imagínese que una vez me fui pa' la montaña, y me cogió la noche po' allá en un rastrojo. Yo empecé a ver a los árboles como si fueran soldados, con los fusiles al hombro. Se movían y todo ¡claríticos!, como si me estuvieran persiguiendo. ¡Noj!, entonces yo me fui pa' donde esa curandera que le digo, que vive acá en Lerma. Es una médica naturista, que cura el mal de ojo y todo eso, que aprendió de un señor Joselito, que trabajaba con un santico. Me fui pa' donde esa médica, y claro, yo había tenido es un susto. Ella me hizo ahí unos rezos, unas curaciones, y me mandó unos remedios pa' eso. Mire, después de eso ni más. Ya fui cogiendo más fuercita y ahora ya ando alentada. –Dijo con un gesto de gozo que terminó su relato–.

No reincorporamos a la conversación general, que ya había virado hacia otros temas.

Los labios que antaño exhalaban la neblina espesa de la pasta base en combustión, ahora se recreaban en la palabra y el sabor del guiso. El crujido de las burbujas de aceite hirviendo, y el olor de las empanadas con ají, parecían desterrar con cada bocado, la memoria del humo, el recuerdo vivo del lugar que fue.

\*\*\*

Los autores del así llamado “giro ontológico”, impugnaron la suposición propia del multiculturalismo neoliberal, de que existe una realidad única, de la que se desprenden múltiples culturas, perspectivas o representaciones del mundo, para argumentar que, antes bien, está constituida por una multiplicidad de mundos mutuamente interconectados, y co-constituídos, aunque diversos (Escobar, 2016: 23), o como propuso Viveiros de Castro, para señalar que “la diferencia es de mundo, no de pensamiento” (2004: 76).

Desde ese punto de vista, existen múltiples mundos, y diversas maneras de componerlos, de modo que las diferencias no son de orden cultural/representacional, sino ontológico (Dos Santos y Tola, 2016). Esas diferentes formas de “hacer el mundo”, se materializan a través de prácticas situadas que, tienen la potencialidad de promover *luchas ontológicas* al interrumpir el proyecto neoliberal globalizante y resistirse a la ocupación de territorios por el capital, lo que se traduce a su vez, como la ocupación por parte de una ontología específica; la del sistema-mundo moderno de individuos y mercados que intenta transformar todos los otros mundos en uno solo (Escobar, 2016: 20).

En principio, animado por estas lecturas, había considerado abordar el asunto como una disputa ontológica entre dos mundos antagónicos en abierta tensión: uno que concebía a la coca como una

planta maestra y sagrada en permanente interacción con las otras entidades humanas y no-humanas que pueblan el territorio, en contraste con otro que había mercantilizado esta relación y sus usos como subordinados a la acumulación capitalista.

No obstante, me percaté del reduccionismo que esa lectura implicaba y pronto me di cuenta que me enfrentaba a una cuestión mucho más compleja y preñada de matices. De modo que opté por la categoría de representaciones, para dar cuenta de la heterogeneidad de visiones del mundo y, particularmente de la hoja de coca que coexisten en el corregimiento, así como de los múltiples actores que hacen presencia en el territorio con diferentes niveles de visibilidad y capacidad de agencia.

La viñeta etnográfica que inicia este capítulo, tuvo la intención de poner de relieve, de forma un poco escueta, que la población de Lerma no es homogénea y que la dicotomía teórica que había prefigurado, no se sostiene empíricamente. En cambio, la visión del mundo es un escenario de disputa permanente que se juega y se expresa en múltiples escenarios, incluso en aquellos que pueden ser tan cotidianos como una conversación espontánea en la mesa de un puesto de empanadas erigida sobre el sitio en que quedaba la cantina conocida como “la cueva del humo”, en la que se ponía en cuestión la legitimidad de la presencia de ciertas entidades o fuerzas en el territorio, así como prácticas y experiencias relacionadas con éstas.

Así pues, mientras que el primer capítulo versó sobre el contexto histórico y etnogeográfico de Lerma, y el segundo exploró los múltiples usos y manejos de la hoja de coca en el corregimiento, este tercer capítulo tiene la intención de centrarse en sus representaciones. En ese orden de ideas, estará dividido en tres apartados. En primer lugar, intentaré dar cuenta, de forma muy general, de la visión del mundo lermehña que identifiqué al principio de la investigación, y que entiende al territorio como una red vital; un entramado interdependiente de materialidades, fuerzas y entidades que lo habitan y constituyen de manera activa y dinámica.

En segundo lugar, rastrearé los escenarios en los que, múltiples actores con distintas miradas ponen en cuestión esta visión del mundo, y configuran una disputa epistémica-ontológica en la que, me centraré en lo que involucra a la lucha por la representación de la hoja de coca en Lerma, empezando por explorar la posibilidad de entender a la propia planta, como un actor con agencia en este campo.

Por último, buscaré describir *grosso modo*, la forma en que el corregimiento se articula con el sistema-mundo moderno y su sistema de valores, a través de categorías locales que lo apropian y resignifican, así como la forma en que se expresa y localiza en ese lugar, la economía transnacional de las drogas. Para ello, arrancaré con un pequeño apartado que historicice la relación entre las culturas y las plantas con propiedades activas, y su proceso de ilegalización.

### **3.1 ¿Lerma es un mundo?**

Las ontologías relacionales tradicionalmente se han pensado para entender contextos de pueblos indígenas amazónicos ciertamente “aislados” geográficamente con respecto a las ciudades metropolitanas, sin embargo, como Faust propone, hay un purismo ciego que limita la herencia precolonial a grupos alejados de la vida nacional de los estados latinoamericanos, ocultando que el “mestizo hispanohablante” ha tomado agua cultural de su continente. No es, entonces, propiedad exclusiva de unos pequeños pueblos arrinconados, sino que hace parte de la cultura rural popular (2021: 183). De manera que, si bien me parece un tanto problemático hablar teóricamente de una suerte de “ontología lerreña”, el debate de si se trata de una disputa ontológica, o epistemológica y representacional, queda planteado, y la pregunta, abierta a discusión.

Así, en este apartado, doy algunos trazos generales, de lo que podría constituir la ontología relacional que, activamente se construye en el corregimiento de Lerma, a partir de cuatro fragmentos que abordarán respectivamente: la dialéctica entre lo bravo y lo manso como lógica de regulación socio-ambiental; la figura central del diablo en la memoria y la cotidianidad del corregimiento; las otras entidades espirituales del territorio o llamados “espíritus del monte”; y, por último, un esbozo muy superficial de la forma en la que ordenan y habitan el territorio a partir de la noción de “red vital”.

#### **3.1.1 Lo bravo y lo manso.**

Bajo la sombra del ceibo, se agolpaban los plásticos de las toldas, puestas sobre armazones de guadua o madera, que servían como pequeñas tiendas de frutas, verduras, ropa, chanclas y otros cachivaches. Hacia el costado izquierdo, el olor de los alimentos cocidos y el vapor del que se alimentan los tapanos, delataba el lugar de las cocinas tradicionales propias de los días de mercado en el pueblo.

- ¿Tiene almuercito veci? –Pregunté en una de las toldas-

-Sí claro, pero no más nos queda sopa de maíz. –Dijo una señora de avanzada edad, con el cabello cenizo y la piel cuarteada por el paso del tiempo-.

Volteé a ver a Miryam quien asintió con su gesto, de modo que nos sentamos en una silla larga de una sola pieza, que había bajo la mesa, para continuar con la conversación que teníamos. Mientras tanto, la señora destapaba el fondo metálico para servir en dos platos hondos nuestras humeantes sopas de maíz, con gallina achotada y fríjoles que, pronto llegarían hasta nuestro paladar.

En el centro del mantel, había un servilletero, un salero, y dos tarritos plásticos con cilantro y ají de verduras. Tomé el de cilantro y le eché unas tres cucharaditas. Luego, tomé el de ají de verduras, y lo acerqué hasta mi plato.

- ¿Está muy bravo el ají veci? –interrogué antes de agregarlo a la sopa-.

-No, está más bien mansito. –respondió arqueando sus labios-.

\*\*\*

Desde que tengo memoria, había escuchado a mi padre referirse a un ají picante como “bravo”, además de usar el término, por ejemplo, para el sol aplastante de mediodía o una trocha muy parada, por lo que mi pregunta surgió de manera espontánea. Sin embargo, entre mis horizontes de sentido previos, no había considerado asociar un ají de verduras, a su contraparte de “lo manso”.

Fue entonces, que hicieron sentido las lecturas, y las historias sobre los tiempos en que el cerro de Lerma era más bravo. Beatriz Nates, en su trabajo sobre territorio y sociedad en el macizo colombiano, argumenta que ‘lo bravo’ es una categoría con pluralidad de contenidos “con la cual los comuneros (...) representan algunos lugares, a los seres espirituales o divinidades, a los astros y fenómenos meteorológicos y a determinadas personas” (2002: 53).

Además, se asocia a algunas plantas, animales, horas, días y meses del año, por lo que decir bravo es “dirigirse a un estado de transición social y natural, a un mundo donde se define la liminalidad de la cultura: lo prohibido, lo sagrado, lo salvaje, lo ininteligible” (2002: 54). Esta dimensión de ‘lo bravo’ puede entrar, mediante determinados tratamientos en ‘el amanse’; un “proceso de humanización y socialización que conduce al mundo culturizado, a lo manso” (2002: 155). Así pues, el amanse es un cambio de estado de *lo bravo* a *lo manso*, que, por su parte es representado como ‘este mundo’, donde se consolida y recrea la historia de los seres humanos que cultivan la



tierra. Lo manso es, según arguye, un espacio cerrado que “se abre por la permeación simbólica que le permiten las *horas malas*, cuando los habitantes de otros mundos pueden venir a este” (2002: 95).

Franz Faust, por su parte, habla de una filosofía dialéctica, que “se desarrolla en sistemas bipolares en los cuales todo se acerca al extremo opuesto entre más se merma la distancia al otro extremo” (2021: 255), y que está atravesada por la tensión entre lo frío y lo caliente, o lo bravo y lo amansado. Al hilo de los planteamientos de Nates, plantea que la categoría de lo bravo, sirve para identificar todo lo que está fuera del control humano, lo indomado por el hombre, desde sitios peligrosos y de difícil acceso, los estados de tiempo, la sexualidad, la enfermedad y la muerte (2021: 180).

En Lerma, esta dialéctica entre lo bravo y lo manso también se expresa, no sólo para referirse al picante de un ají, sino también aplicado a otros ámbitos. Si bien para algunos son categorías que han entrado en desuso, para otros siguen siendo usuales en sus conversaciones diarias. Además, siguen teniendo plena vigencia en el plano de las prácticas sociales en tanto se entienda como una forma de ver, sentir, habitar y diseñar el territorio, pues como argumenta Nates, *lo bravo* “no sólo es una categoría con que se piensa la naturaleza sino una categoría con la que se vive la vida social” (2002: 76).

Quizá la referencia más frecuente, y que es común escuchar entre los visitantes del corregimiento, es la historia que cuenta que el cerro de Lerma era “más bravo” en tiempos antiguos. Cuando había un forastero caminando sus cercanías, se escuchaba bramar, el cielo se toldaba de nubes y la cima se ocultaba de las miradas ajenas detrás de la bruma, razón por la cual los viejos le tenían miedo y respeto. Algunos aducen que, el cerro se fue amansando en la medida en que empezó a ser escalado, luego de que el finado Rafael Velasco, abriera el camino para ascenderlo tras empautarse con el diablo. Otros agregan que el cerro dejó de mugar cuando los misioneros católicos subieron a amarrar los diablos que jugaban tejo hasta el cerro de Bolívar, poniéndoles como penitencia demoler el promontorio rocoso, con una barra de cera, trayendo agua en una susunga para remojarlo.

A lo largo del documento se ha hecho permanente alusión al diablo, y en el siguiente apartado se ahondará más en su figura, no obstante, por ahora es preciso mencionar que el cerro de Lerma es, y ha sido marcado como un lugar de “empautamiento”. Es decir, como un lugar, en el que la gente va a hacer pactos con el diablo o con otras entidades espirituales o fuerzas de la naturaleza, para recibir sus favores, beneficios o conocimiento para curar con secreto y desarrollar otras habilidades.

Pero, así como el cerro, también hay en la geografía del corregimiento otros escenarios marcados como “bravos”; lugares de “empautamiento”, o poblados por “espíritus del monte”, tal como sucede con la cueva de los muñecos, o el charco del burro, que aparece en una de las historias del origen del poblamiento del corregimiento narradas en el primer capítulo, pero también es señalado como un sitio para empautarse. De manera similar, los ojos de agua, charcos, rastros, huecadas, o bosques con vegetación espesa son considerados “bravos”, pues son los sitios “donde el duende tiene su casa”, o el lugar de habitación de otras entidades espirituales del territorio, de las que también hablaré en un apartado propio más adelante.

Por su parte, el charco del baile es también un lugar importante en los imaginarios sociales, tanto por su cercanía con “la cueva de los muñecos”, en donde se distinguen unas pinturas rupestres con figuras antropomorfas, como por las historias que cuentan que, desde allí, se escuchaba el eco de tambores, música y algarabía a medianoche proveniente del charco, cuando se encontraba en completa soledad en noches de semana santa. Se dice, además, que los músicos que querían aprender a tocar un instrumento, se les recomendaba ir hasta allí, para recibir la inspiración del duende.

Tal como lo ilustra el caso del cerro de Lerma, muchos de estos sitios, han entrado en un proceso de “amarse”, a través de diferentes mecanismos, de los que identifiqué dos que creo, vale la pena resaltar. Por un lado, a través de la expansión de los cultivos de coca, con la roza y la deforestación que ello entraña, que, según las palabras de algunos campesinos “dejan sin casa al duende”, pues “cuando tumban el bosque lo amansan, se va todo lo misterioso, lo mágico”. De este modo, la presencia de monocultivos de coca implica no sólo la ocupación del territorio por parte del capital, sino también, de una particular visión del mundo que amputa sus sentidos previos.

Por otro, a través de símbolos y prácticas de lo católico, tal como la procesión que se narra en la viñeta que inicia el apartado “Entre “lo tradicional” y el “mambeo a la moderna” del capítulo dos, en la que se apostaron tres cruces sobre la cima del cerro del cobre. Esta práctica, que se realiza los viernes santos de cada año, acompañada de una dramatización de la crucifixión de cristo, encarna quizá, una forma de reapropiación territorial, que “congrega nuevamente a los pobladores y marca los linderos de las distintas comunidades” (Nates, 2002: 148), para simbolizar la renovación del amansamiento de ese territorio.

Así pues, estas categorías configuran una lógica de ordenar e imprimirle sentidos al territorio, entendido como una red vital; un proceso orgánico, interdependiente y dinámico de fuerzas, materialidades y entidades en permanente interacción. En ese sentido, señalan la dialéctica entre dos de estas fuerzas fundamentales, que representa, a su vez, una forma de regulación eco-sistémica e indica la necesidad de un equilibrio ambiental entre los espacios cultivados y los silvestres, toda vez que un desequilibrio en este ámbito, redundaría en un desequilibrio social y viceversa, pues son esferas que se hallan imbricadas. Por ejemplo, el amansamiento es celebrado y ritualizado en distintos escenarios, y, sin embargo, el exceso de éste puede traducirse en un ecocidio; un avasallamiento de la red vital y las fuerzas que la tejen, y, por ende, en una crisis producida por un desequilibrio socioambiental.

Empero, no es sólo un ordenamiento en abstracto del territorio, sino una forma de estar en él, de andarlo, sentirlo, respirarlo, modificarlo o conservarlo. Una particular forma de habitarlo, y dejar que nos habite de vuelta, de entender lo bravo y lo manso, como dimensiones que también nos constituyen a nivel individual y colectivo. De modo que, en contraste con los argumentos de Nates, “lo manso” no es, necesariamente una dimensión cerrada, sino que está en diálogo permanente con “lo bravo”.

A su vez, si bien arguye que “lo bravo” permite la construcción de mundos liminales que, se señalan una externalidad con respecto a la cultura, esta conceptualización reproduce, de manera velada, la distinción entre cultura y naturaleza; esa dicotomía propia de la modernidad que no opera en este lugar, en el que todos los tipos de seres que confluyen en él, tanto de *lo bravo* como de *lo manso*, dependen unos de otros para su existencia, y se entrelazan en un enorme tejido en permanente movimiento. A este tejido le he llamado “red vital”, y me referiré a él con más detenimiento en el apartado “las piedras y el tiempo”.

### **3.1.2 El patas.**

Párpados de fuego flotaban sobre el pabulo. Una procesión de velas iluminaba el camino al cementerio. Luego del ascenso al cerro del cobre en la mañana, y un fallido intento por escalar el cerro de Lerma en la tarde, la noche del viernes santo, nos incorporamos a la procesión que, noche a noche se hizo en el pueblo durante la semana santa.

En esta ocasión, partió desde la iglesia del pueblo, precedida por la figura de San Antonio de Padua, seguido de otras figuras llevadas sobre los hombros de los cargueros. A cada costado, los feligreses en fila, se internaban por un sendero desprovisto de alumbrado público, a la luz de los rayos de la luna que se asomaban entre las nubes, y de la danza intermitente de las velas.

Entre reticencias y murmullos, llegamos a la entrada del camposanto. Desde la cola de la fila, vimos cómo una porción de los peregrinos cruzó el umbral detrás del padre, mientras que otros optaron por esperar afuera.

- ¡Una cara, mira! –Escuché decir con emoción a mis espaldas-

Volteé, y una mujer le señalaba el cielo a quien parecía ser su hijo, mientras intentaba sacar el celular de su bolso para tomar una fotografía. Alcé la mirada, y quedé absorto ante la nítida silueta de un rostro que se dibujaba en las nubes sobre el cerro.

Pero en el contorno, no sólo se distinguía la barbilla oculta tras el relieve de la montaña, los labios abiertos, la nariz abultada, o el cuenco de los ojos por el que se empezaba a asomar la abollada esfera de la luna llena, sino que, además, se alzaban desde la frente, dos cuernos hacia el cielo.

- ¡El patas, ve! –Dije a Ale, bromeando-

Tomé una fotografía, antes de que se difuminara la figura entre las nubes, y luego, cruzamos el umbral del cementerio.

Días antes de viajar a Lerma, me había encontrado con un curandero de la zona rural de Cajibío, quien me recomendó usar un azabache en mi pie derecho para protegerme de espanto o mal viento, y así hice antes de aventurarme en las tierras del macizo. Precisó que, si se arrancaba el hilo, o estallaban sus mostacillas, debía adquirir otro, pues quería decir que la pulsera me había resguardado del ataque de alguna fuerza o espíritu del monte.

De tal modo que entré con una cierta confianza al lugar, donde el padre decía unas palabras con respecto a la muerte, y a la resurrección de cristo que debía acontecer al interior de nosotros mismos. Pidió que apagarán las velas, cerráramos los ojos y quedáramos a oscuras un rato, para hacer una oración antes de partir de vuelta.

La oración terminó y la punta de los pabilos volvió a arder. Desandamos el camino alumbrados por el baile rojo del fuego sobre las velas. Llegué a casa y me quité la ropa sudorosa y las botas sucias. El azabache estaba roto.

\*\*\*

*(...) Lo halló entre el cerro de Lerma  
y el cerro de Bolívar, el diablo ría que ría  
incendiando sementeras.  
San Antonio va y lo increpa.  
El patas lo desafía (...)<sup>32</sup>.*

No son pocas las canciones, celebraciones e historias que tienen por protagonista al diablo, - también conocido como “el patas”- no sólo en Lerma, sino por toda la región del macizo, y del valle del Patía, como se hizo ostensible en el primer capítulo. Pero quisiera centrarme aquí en dos historias, para explorar su figura, y su lugar en los imaginarios sociales. La primera, sobre el empautamiento de los finados Hilarión Quinayas, y Rafael Velasco.

De Hilarión, se cuenta que era un hombre chaparro, pescador, mambeador, y rezandero empedernido, que había hecho un pacto con el diablo en el charco del burro, desde donde podía comunicarse con el cerro de Lerma, a través de un túnel que iba desde sus profundidades hasta la cima de la montaña, donde se encontraba con los diablos que la pueblan. Los viernes santos, gustaba ir a pescar a medianoche hasta el charco, de cuyas aguas salía un burro con pezuñas y cara de puerco con el que sostenía tendidas conversaciones.

Una noche de esas, se encuentra con el diablo como un hombre enfundado en ropas negras, quien le ofrece otro pacto para tener suerte en la pesca, con la condición de que no debía pescar hacia abajo, porque lo único que se engarza son espíritus, de modo que el primer pescado que picara el anzuelo, debía arrancarle la cola con los dientes, y dejarlo libre. Cerrado el trato, Hilarión empezó a pescar hacia arriba.

Cierto día, con el decurso del tiempo, olvidó la condición acordada. Al tirar el primer anzuelo en el charco del burro, sacó un pescado de más de dos cuartas de largo que arqueaba la vara de pescar, que desenganchó del anzuelo, y llevó a su casa sin arrancarle la cola. Mientras que lo asaba en su hoguera de adobe, empezó a escuchar que el pescado le hablaba para avisarle que ya estaba listo,

---

<sup>32</sup> Tomado de: Ruiz, Jesús. 2001. Mitos y leyendas del Patía y el Macizo. Popayán: Signa – Artes gráficas.

por un lado, y pedirle que lo volteara. Cuando se lo comió, a Hilarión se le empezó a inflar la barriga hasta reventársele. Entonces sale el pescado y entre revoloteos regresa al río.

Por su parte, la historia del finado Rafael Velasco, está asociada al encanto del cerro de Lerma, y al clamor de la montaña que se escuchaba en tiempos antiguos. Se dice que una semana santa, llegó al pueblo un hombre de acento paisa y edad avanzada, buscando un guía para subir a la cima del cerro. Tras buscar en vano entre la población, Rafael se ofreció a llevarlo el viernes santo a medianoche, tal como le había indicado este hombre, quien tenía consigo un dibujo del cerro, que indicaba la existencia de cuatro puertas señalando los puntos cardinales, por las que se podía entrar a su interior.

De modo que ambos se internaron en la montaña ya entrada la noche, para estar sobre la copa hacia medianoche, puesto que según dijo el paisa, era el momento en que la puerta sur se abría. Debían atravesar el umbral, desprovistos del recuerdo de Dios, y tomando sólo uno de los objetos que se encontrarán en su interior, pues de lo contrario, se quedarían atrapados en las entrañas del cerro. Estando allí, el paisa rezó una oración que abrió de par en par un portón escondido entre las rocas.

Adentro, el interior de esa mole de piedra, estaba poblado por diablos que en sus momentos de ocio salían a jugar tejo hasta el cerro de Bolívar. El paisa, tomó un crucifijo de oro, mientras que Rafael se hizo con un “libro de secretos”. Desde entonces, se cuenta que adquirió tierras y ganado con una rapidez hasta entonces inédita, además de adquirir la capacidad de hacer curaciones con secreto, y éxito en los juegos de azar.

La segunda historia, es la que le sirve de epígrafe a este apartado; la querrela entre San Antonio y el diablo. Si bien ya fue narrada en el primer capítulo, hay distintas versiones según las cuales, su apuesta fue, antes bien, una tirada de dados, un juego de naipes, o una de tejo, que juegan hasta el cerro de Bolívar para disputarse las almas y el territorio de Lerma. Hay otras en que el papel de San Antonio lo desempeñan los misioneros, pero lo que aparece de manera permanente son la susunga y la barra de cera, para derrumbar el cerro.

Escribió Juan Manuel Roca (2013) que los dioses de la religión vencida, suelen convertirse, en razón de un dominio cultural y religioso en los demonios de la religión triunfante. Si bien es problemático hablar de una “religión” pre-colonial vencida, en el sentido tradicional del término, creo que Lerma no escapa a la lógica que la afirmación señala. Máxime, con las características

atribuidas al personaje del diablo, que no encajan con la narrativa ortodoxa del cristianismo en sus diferentes ramas, además de las múltiples prácticas mágico-religiosas, como el acto de mambear coca, que aparecen registradas en las crónicas de Indias, como “hablar con el demonio”. Habría que preguntarse entonces, ¿qué deidades abatidas se resguardaron en las entrañas del cerro?, ¿quiénes eran las deidades populares encubiertas ahora, por la máscara del diablo?, ¿cómo podríamos rastrear las genealogías profundas de su figura?

En *El Chamán y el jaguar*, Gerardo Reichel-Dolmatoff hace un rastreo de las descripciones de distintos cronistas sobre este tema en regiones de lo que hoy llamamos “Colombia”, como las tierras bajas caribes, la sierra nevada de Santa Marta, el altiplano cundiboyacense, o el valle de Pubenza, en las que se narra, entre otros eventos, el vuelo extático de un chamán que “el diablo lo llevó por el aire”, o la frecuencia con que “el demonio les hablaba a los chamanes” mientras ayunaban. Así, se pregunta de manera similar “¿quién era el diablo con quien hablaban los indios?” (1978: 57).

Al respecto, insinúa que podría tratarse del jaguar (1978: 58), pues sostiene que éste, tiene una estrecha relación con la práctica del chamanismo, que constituye un complejo de ideas y creencias compartidas por distintos pueblos originarios como el *Nasa*, *Kogui*, o *Kamentsá*, en el cual, está asociado al trueno, y es entendido como el “dueño de los animales”, y, por ende, protector de la caza. Además, agrega que chamán y jaguar son considerados “casi idénticos, o al menos, equivalentes en su poder, cada uno en su esfera de acción propia, pero susceptibles de intercambiar ocasionalmente sus papeles” (1978: 53).

Podríamos vernos persuadidos por su argumentación, y es probable que sea acertada para ciertos lugares, y en determinados momentos históricos, sin embargo, la pregunta debe hacerse de manera situada. Sobre este tema, Herney tiene su propia hipótesis. Afirma que, los demonios, en su calidad de ángeles caídos a la tierra, habían resguardado sus tesoros en algunas montañas del territorio andino, una de ellas era el cerro de Manzanillo, en el valle del Patía, pero también ocurría lo mismo con el cerro de Lerma, y ello explicaba su presencia en ese lugar, y con esas características.

Empero, mis intuiciones van en otro sentido. Habría que remitirse a los orígenes del poblamiento del pueblo para escudriñar las genealogías profundas de su identidad, y tener una comprensión con perspectiva regional. Por una parte, es posible que, en el valle del Patía las figuras del diablo y San Antonio, se hayan sincretizado con Orishas del panteón yoruba, o con viejas deidades de origen

africano, tal como ocurrió con Oggun en el candomblé de Brasil, o Elegua en Cuba, que adoptaron la forma de San Antonio de Padua, quizá por la característica de cargar a un niño en sus brazos.

Por otra, está la fuerte influencia de la parte alta del macizo, que es por la que me inclino. Faust, escribe sobre el cerro de Lerma que simboliza la naturaleza indomada y morada de su “dueño espiritual”, el cual fue tildado de diabólico por parte de los misioneros, pero “sigue siendo el rey de la naturaleza, que, a pesar de su bravura del inframundo, regala agua, salud, bienestar y suerte con el otro sexo” (2021: 188). Además, agrega que “ahuyenta a los que no quiere con fenómenos atmosféricos o con sus subalternos espirituales, como los duendes, los guandos o la viuda (...) [y] defiende los tesoros que escondieron los indígenas durante la conquista” (2021: 188).

Así pues, en diferentes lugares de la región del macizo, se habla de una entidad con características análogas, que en muchos relatos se confunde con el diablo con el que parece ser idéntico, y que incluso es representado en algunas festividades como tal, a través del diablo rojo de las chirimías (Faust, 2021: 195). Se trata del “Jucas”, concebido como el dueño de toda la vida silvestre. Una entidad ambivalente que escapa a la lógica del maniqueísmo, en la medida en que puede ser bienhechor y demonio, divinidad que cura y enferma, que da conocimientos y poderes desmesurados, y que controla el orden social a través de otros espíritus secundarios (Nates, 2002: 53-54).

Al Jucas acuden los empautados, pidiéndole poderes desmesurados y malignos a través de un pacto con él, concibiéndolo como diablo o “acólito del mal” (Nates, 2002: 77), pero también acuden a él los cazadores en su calidad de dueño de los animales silvestres, y los curanderos, quienes adquieren sus conocimientos de la naturaleza y la medicina con plantas, a través del Jucas, con quien se comunican por medio de sueños.

Además, se le relaciona con el árbol de roble, porque según se cuenta, unos misioneros amarraron al diablo a algunos de estos troncos para que se muriera. Así, los curas de misión quedaron en la memoria colectiva asociados a “la muerte del Jucas”, y para el caso de Lerma, al amansamiento del cerro de Lerma, cuyo clamor cesó luego de que subieran a amarrar los diablos que habitaban su copa. Dicho esto, a la luz de esta ostensible semejanza, es legítimo sospechar que, el “dueño espiritual” del cerro de Lerma, demonizado por los curas de misión es, un remanente del Jucas.



Desde ese punto de vista, la figura de San Antonio tiene también su similar correlato en las historias de los santos remanecidos, considerados en el macizo como los antiguos dioses que adoraban en tiempos pre-coloniales; los santos vivos originarios de la región, que luego se “remanecieron”; es decir que reaparecen bajo el ropaje de santos católicos. Tal es el caso de la virgen de Caquiona, también llamada Mama Concia<sup>33</sup>, de quien se cuenta que se *remaneció* en una montaña brava y deshabitada, sobre una laguna, a una lavandera indígena de nombre María Quinayas, que la llevó a su casa en repetidas ocasiones. Pero la figura de la virgen que estaba encantada, volvía a aparecer en la montaña, donde finalmente se le construyó una capilla de paja encima de la laguna, que se fue secando de a pocos (Nates, 2002: 128-129).

La remanencia de los santos, entonces, representa la fundación de los pueblos, reconociendo el papel de los nativos como actores legítimos en la construcción de los asentamientos, impugnando la narrativa del misionero español que, poniendo la cruz bautizaba al pueblo e instauraba el orden colonial. En contraste, los remanecidos aparecen como quienes congregan a las poblaciones dispersas, e instauran un nuevo orden, transformando los territorios bravos, en espacios sociales amansados para el cuidado y la reproducción de la vida (Nates: 2002: 133).

En ese orden de ideas, la historia de la fundación de Lerma referida en el primer capítulo, que cuenta la apuesta entre San Antonio y el diablo, podría entenderse como una personificación de la dialéctica entre lo bravo y lo manso, respectivamente encarnados en el diablo como remanente del Jucas, y San Antonio, como la figura arquetípica del santo remanecido que “instaura el orden social en un espacio que inicialmente se concibe como ‘salvaje’” (Nates, 2002: 128). Y, si bien hay diferentes versiones, hay elementos comunes, como la susunga de mate o la barra angosta de cera de castilla con que el diablo debía perforar el cerro, que podrían insinuar que se trata de una alegoría de la lluvia y el trueno.

Pero otro elemento común, es el acto de apostar, que creo el meollo del asunto, toda vez que ilustra que lo bravo y lo manso, no son una dicotomía, sino una dialéctica, del mismo modo que el diablo y San Antonio no son personajes antagónicos que buscan aniquilarse mutuamente, sino fuerzas en tensión que juegan a la suerte, con resultados imprevisibles y azarosos, como el mundo mismo que,

---

<sup>33</sup> ¿Podría especularse que se trata de una castellanización del quechua *Mama Cocha* o “Madre Agua”?

-como versa el poema de Cesar Vallejo-, *es un dado roído/ y ya redondo, a fuerza de rodar a la aventura.*

### **3.1.3 Brujas, ánimas y espíritus del monte.**

Oyes rumores. Afuera, como ruidos callados; pies que arañan la tierra, pequeñas rocas que crepitan, un andar desgastado y añejo que se pasea por el jardín de tu casa. Sobre el tejado una leve llovizna cae sin tregua.

Todo está oscuro. Es de madrugada –piensas-, nadie debería estar en la calle a esta hora. Te asomas a la ventana, con el cuerpo aletargado y el delirio entre los párpados. Descorres el velo por una esquina, pero no ves nada, sólo la lluvia como una ráfaga de cristales molidos.

Te das por vencida. Pero mientras das la vuelta, un vértigo helado te asalta. Ves, con el rabillo del ojo, el espectro de un hombre vestido de gris, que atraviesa la calle, y se esfuma al doblar la esquina.

Bajo tu piel, un vértigo afilado, como si te clavaran estalactitas de hielo en los nervios. Sientes mareos, no le pones mucha atención. Procuras conciliar el sueño.

Amanece. Te sientes decaída, febril, todavía un poco mareada. Preparas un tinto, pero sólo empeora los síntomas. Después de mediodía, decides ir a casa de doña Rosa, para que te de algún remedio que ayude a paliar la maluquera. Te recibe en la sala y te hace sentar. Con los ojos estupefactos, te dice que tienes espanto.

\*\*\*

El sincretismo e hibridación entre santos católicos y “deidades pre-coloniales” del que hablé en el apartado anterior, quizá se sustenta en que, como señala Harrison (1994: 65), estas últimas, lloraban, se enojaban, requerían bebida, comida y coca como cualquier comunero<sup>34</sup>, a diferencia de las abstracciones conceptuales propias del cristianismo. Desde esa perspectiva, los dioses católicos aparecían a ante los ojos de los nativos como meras figuras “muertas”, mudas y sordas. En cambio, los santos, que se mostraban más cercanos, fueron humanizados y concebidos como deidades “vivas” dotadas de emociones, así como de necesidad de comida y ofrendas.

---

<sup>34</sup> “Comunero” es un término usado en distintos lugares y pueblos del Cauca para referirse a los miembros de una comunidad rural, y una categoría con la que varios pobladores de estas zonas se auto-identifican.

No obstante, no sólo diablos y santos cohabitan el mundo de los comuneros de Lerma, sino que está poblado por brujas y otras entidades espirituales como los espíritus del monte o las ánimas de los muertos, tal como la que hace presencia en la viñeta que inicia este apartado, la cual opté por escribir en segunda persona en un intento por darle mayor fuerza narrativa, pero me fue contada una tarde calurosa en primera persona, por una mujer lerreña mientras almorzaba en frente del colegio, en medio de una conversación sobre el mal viento, el susto y el espanto.

Y es que estas tres “enfermedades”, tienen particular relevancia para el tema que aquí atañe, puesto que legitiman y evidencian la presencia de estas entidades en el territorio; son su objetivación, a través de lo cual se materializan, y la forma en que los comuneros muestran el poder de estos seres sobre los humanos (Nates, 2002: 69). Son entendidas como un enfriamiento del cuerpo, o una pérdida del espíritu; peligro ante el cual se debe “cerrar el cuerpo” para protegerlo contra el “hielo” o el “frío” que producen.

El “espanto” es quizá, el más fuerte de los tres, y sucede por lo general cuando se *ve* un ánima o espíritu del monte, tal como en la viñeta etnográfica que inicia este apartado. El “susto”, acontece por *ver* animales extraños, *sentir* el espíritu de un muerto o por algún acontecimiento traumático de orden emocional. Mientras que el “mal viento”, sucede al *sentir* un espíritu del monte, al salir de casa en invierno sin abrigo, o al pasar por sitios desolados estando con mucho calor en el cuerpo (Nates, 2002: 68). Así, del mismo modo que hay sitios asociados al empautamiento, hay espacios que se vinculan a estas enfermedades, llamados “sitios de mal viento”, que incluyen, por ejemplo, los territorios concebidos como bravos, casas abandonadas y cementerios.

Dicho esto, las brujas, como los empautados, son personas de la población, en este caso mujeres, a quienes se les atribuyen poderes y habilidades extra-ordinarias. Sobre ellas, se escuchan rumores por parte de campesinos que dicen haberlas visto en noches de luna llena, sobre el tejado de la iglesia San Antonio de Padua, convertidas en enormes bimbos. Agregan algunos, que en ciertas ocasiones aterrizaban, ya transfiguradas en bimbos, en el techo de sus casas. Entonces, las “madreaban”, y les decían que vinieran por sal al día siguiente o se la dejaban desperdigada por el suelo, para que se quedaran atadas a ese lugar, recogiendo grano por grano, con el propósito de descubrir quién era. A veces, las habían cogido, pero en otras, las soltaban puesto que, al descubrir su identidad, se daban cuenta de que se trataba de alguna “comadre”.

Por su parte, las ánimas incluyen a los espíritus de los muertos, tanto de “los antiguos” o “ancestros”, como de quienes murieron por asesinato, particularmente durante la bonanza cocalera, que aún hacen presencia, no sólo en la memoria colectiva de los pobladores, sino también en el mundo que co-producen activamente. Por último, los espíritus del monte, son entidades espirituales que, en su mayoría, pueblan los territorios bravos, así como sitios de empautamiento y de mal viento. Comprenden al duende, la viuda, el guando, el balador, la llorona, la gallina del cerro, el burro de oro o los tapanos.

El duende, es quizá uno de los espíritus más mentados. Se trata de una entidad antropomorfa de pequeña estatura, que usa un sombrero grande con cintas de colores, y zapatos puntudos puestos al revés. Habita las cañadas, el río y las quebradas, así como barrancos y bosques espesos. Su carácter burlesco y juguetón le hace tener una especial predilección por los niños, a quienes se les aparece, bien sea para que no anden solos en los caminos, o cuando se enamora, para atraerlos hacia sí y darles regalos. También se cuenta que le hace trenzas a la crin de los caballos, que toca melodías con una guitarra pequeña sin afinar, o que esconde los objetos de la casa.

La viuda, es una mujer enfundada en un vestido negro, con brazos velludos y una larga cabellera que cubre su rostro cadavérico con dientes enormes, y los ojos como cuencos vacíos que observan desde el otro lado con una sed sin fondo, que enferma de susto o espanto. Persigue a los enamorados que tienen por costumbre darse cita en lugares solitarios a altas horas de la noche, o a los borrachos que transitan por caminos desolados, a quienes suele paralizar y dejar botados en medio de guaduales, o sitios de difícil acceso.

El guando es una procesión de ánimas de personas que fueron malas en vida. Se aparece en horas de la noche, por caminos poco transitados, precedido por el canto del pájaro pollo, y por el ruido de murmullos que, de a pocos, se transforman en rezos, proferidos por cuatro figuras humanas vestidas de blanco, que llevan en sus hombros, una chacana o camilla de astillas de guadua, que sostiene el cadáver de un finado envuelto con una sábana blanca. Cuentan que un encuentro con el guando, puede producir incluso la muerte, por lo que quienes escuchan el trino del pájaro pollo, deben trazar una cruz sobre el camino con su machete, o hacerse a un lado y prender una vela o acostarse en cruz para esquivarlo.

El balador es una entidad asociada a las lógicas y los tiempos de guerra. Se dice que en mitad de un combate, se le dio de baja a un combatiente enemigo, cuyo cuerpo enterraron sin cabeza, puesto

que había sido degollado para jugar pelota con ella. Desde entonces, se empezó a escuchar por las montañas del macizo, un balido que emanaba de un cráneo humano que se despeñaba por la geografía rural. Por su parte, un encuentro con el balador puede provocar convulsiones, desmayos o locura, a raíz de lo cual los mayores recomiendan cargar un lazo de cerda hecho de crin de bestia mular, un machete que no haya sido tocado por nadie, un sombrero, y una ruana de lana de ovejo virgen, para atrapar el cráneo y cargarlo por un rato a fin de evitar sus males.

Sobre la llorona, se cuenta que cierta noche, cuando la vereda Tambores se estaba empezando a poblar, se vio el paso lento de unas luces que descendían de cerro Pelado cruzando el camino real. Sobre sus hombros cargaban una improvisada chacana con una campesina a punto de parir, cuyos gritos de dolor se escuchaban por entre la geografía andina. Tras atravesar la quebrada Las Piedras, unos cien metros más adelante, la mujer en su agonía, emitió un último alarido, y en el acto murió con el hijo que no vio la luz. Frustrados por los esfuerzos hechos en vano, y el largo camino de vuelta, los acompañantes optaron por enterrar su cadáver en el lugar, junto a una roca grande bajo un palo de mango. A partir de allí, los campesinos que caminan por las cercanías del camino, escuchan el último alarido resonar entre la hierba en las noches de verano.

La gallina del cerro, y el burro de oro son animales fantásticos asociados al cerro de Lerma y el charco del burro respectivamente, como lugares tradicionales de empautamiento. Del burro de oro, se cuenta que se le puede ver salir del charco los viernes santos a medianoche, mientras que de la gallina se dice que, en tiempos de semana santa sale por la puerta sur del cerro, con una nidada de huevos de oro, para empollarlos en las empinadas laderas. El viernes santo a la misma hora, cuando los pollos revientan, descienden con su madre desde lomo del cerro hasta el ceibo que preside el pueblo de Lerma. Quien logre verlos de cerca, le augura un porvenir de abundancia económica, y suerte en los negocios y los juegos de azar.

Por último, los tapanos, o a veces también llamados tapungos, son entes antropomorfos enanos que habitan el mundo de debajo, en las profundidades de la tierra. Carecen de ano, por lo que se alimentan de los vapores y olores de la comida humana. Se cuenta también, que son los antepasados de quienes los *Yanakunas* descienden en la parte alta del macizo, desde donde poblaron toda la región del sur del Cauca.

Como se vio, la interacción de estas entidades con los humanos es múltiple y bidireccional, puesto que a la vez que pueden enfermar o hasta matar, también son capaces de brindar fortuna, de dar

inspiración artística, regalos o de esconder objetos como en el caso del duende. Pero los humanos, tienen también mecanismos y prácticas concretas para contrarrestar sus efectos negativos, propiciar los que le son benéficos, o incluso brindar ofrendas a tales espíritus, como sucede con la libación de bebidas alcohólicas a las ánimas, tal como en la viñeta que inicia el primer capítulo. En ese sentido, podría argumentarse que existe todo un ecosistema espiritual en torno de los comuneros, que se articula a su vez, con la red vital a la que me referiré en el siguiente apartado.

Lo cierto es, que todas estas historias constituyen una compleja oralitura<sup>35</sup> popular, campesina e intercultural que, por generaciones se ha transmitido y recreado al calor del fogón; en el camino por la trocha; en el trabajo del jornal o la minga; en las conversaciones bajo el ceibo o en las esquinas del pueblo. Los relatos cuentan con una ética y una estética trazadas no sólo por su contenido, sino también por la performatividad; el ritmo con que son contadas, o los gestos empleados<sup>36</sup>.

Estas narrativas, configuran, además, una particular forma de ver y estar en el mundo que actúa como cohesionador social y preservador de la memoria colectiva; en donde la vida se sucede como un acontecimiento literario, instaurando un “hacer” de los distintos actores que, inter-actúan en la construcción del mundo que habitan. Pero, por otra parte, también podrían insinuar una lógica similar a la que explicaré más adelante con respecto de la figura del diablo. David Graeber propone que, todas las sociedades están, en cierto punto en guerra consigo mismas, en la medida en que el conflicto y las tensiones son constitutivas. Así pues, aquellas que son ciertamente igualitarias, suelen hacer hincapié en la creación y sostenimiento del consenso comunal, lo que conlleva “un tipo de respuesta elaborada equitativamente en forma de un mundo nocturno habitado por espectros, monstruos, brujas y otras criaturas terroríficas” (2011: 35).

De este modo, tales entidades y espectros en guerra perpetua son el proceso mediante el cual se encubre, calibra y contiene la violencia intrínseca a esta labor incansable de lograr el consenso. En

---

<sup>35</sup> Me refiero a estas narrativas, no como “mitos y leyendas”, pues son términos que cristalizan una visión del mundo que, no sólo cuestiona su veracidad, sino que la invalida. En contraste, empleo la categoría de “oralitura”; un neologismo que fusiona las palabras “oral” y “literatura” con el propósito de visibilizar que, las narrativas orales construidas por diversas culturas y grupos humanos, no están subordinadas al canon de la literatura escrita, sino que tienen sus propios sentidos y valores estéticos.

<sup>36</sup> Parte de esta “tradición oral”, está sistematizada en el trabajo: Gómez, Luis Alberto, *et al.* 2010. *La tradición oral como elemento motivador en los procesos de lectoescritura y desarrollo integral de la personalidad de los estudiantes de los grados cuarto y quinto de primaria de la institución educativa agropecuaria Alejandro Gómez Muñoz, corregimiento de Lerma, municipio de Bolívar, Cauca*. Popayán: Universidad Católica de Manizales.

el afán por proteger el carácter igualitario de la sociedad, emerge una violencia espectral, la cual conforma mundos que “son el fulcro de la imaginación moral, y también una especie de reserva creativa de un potencial cambio revolucionario” (Graeber, 2011: 43), erigiéndose como espacios invisibles al poder, que problematizan las implicaciones morales del mismo y de las lógicas que ponen en riesgo la comunalidad campesina. Son, en términos de Graeber, formas de contrapoder profundamente arraigadas, que hunden sus raíces en la imaginación.



*Imagen 9 “Iglesia San Antonio de Padua”. Foto: Alexander Quiñonez.*

### **3.1.4 Las piedras y el tiempo.**

Una muda estridencia inunda el paisaje. Caminamos entre guijarros por la orilla del río. Hay dos enormes cantos rodados; protuberancias del agua, que pareciesen los dados roídos con que San Antonio y el diablo conjuran los hados del tiempo.

Pero lo que fisgoneamos en el suelo son pequeñas piedritas, frágiles para triturar. Hacemos montoncitos, y las llevamos hasta el lomo de uno de los dados. Nos sentamos, y tomamos otra roca sólida del tamaño de los cuencos de nuestras manos, para machacar las piedritas hasta hacerlas polvo.

Hasta allí nos llevó Herney, con Hugo y Sofía, con el propósito de hacer harina de rocas, como ingrediente en un preparado agroecológico que elaboraríamos en su finca en la vereda Tambores, por el camino más arriba del río.

Lo propio hicimos con unos trozos de carbón que, como las rocas quedaron pulverizados. Empacamos todo en bolsitas y las guardamos en un costal de fique para proseguir la ruta. Unos metros más adelante, nos detuvimos junto a un guadual, donde Herney se internó para cortar una guadua tierna, de unos dos metros de largo, que nos cargamos al hombro.

Una vez arriba, Herney sacó un balde vacío en el que echamos la harina de rocas, mientras que con un machete partía la guadua en pequeñas varitas que, fuimos disponiendo en las orillas del recipiente hasta que, ya bastante estrechas, lo dejaron atestado.

Hecho esto, tomó unas cuantas hojas frescas de coca, de una mata a la entrada de la finca, y las agregó al preparado. Luego, le añadió fosfito, hecho con huesos de animales quemados y pulverizados, y, por último, miel de purga hasta llenarse el tarro. Toda esa mezcla se tapó y se guardó en un cuarto oscuro para dejarlo fermentar por veinte días.

Nos explicó, que el biopreparado que habíamos hecho, eran hormonas de crecimiento vegetal, y acotó que la harina de rocas, tenía la función de enriquecer la microbiología del suelo, que, a su vez, nutriría el crecimiento de las plantas.

Nada dijo sobre las rocas y el tiempo, pero como un relámpago, me vino la lucidez y la reminiscencia de la vez que conversando, nos explicó que el pasado está arriba, en el cielo estrellado, y detalló que las rocas, que ante nuestros ojos se muestran inanimadas, en realidad están vivas. Entonces, sentí en mi pellejo los versos de Gimferrer: *Las piedras vivas hablan de un recuerdo presente/ Como la vena insiste sus conductos de sangre/ va, viene y se remonta nuevamente al planeta/ y así la vida expande en batán silencioso.*

\*\*\*



En el libro *Topofilia o la dimensión poética del habitar*, Carlos Mario Yory empieza su disertación haciendo una distinción clave entre el hondo sentido del *habitar* y el simple problema de *ocupar* un espacio, cuya diferencia orbita alrededor de la distancia que media entre la “construcción del mundo” como “lugar” de habitación, y la mera erección de formas. Argumenta que la confusión entre ambos términos, deviene de la premisa propia del proyecto moderno de “conocer el mundo para dominarlo”, que desdibujó el asunto medular de cómo lo habitamos (1961: 23).

Si bien el marco teórico usado por Yory puede aparecer un tanto disonante con este trabajo, en la medida en que, por ejemplo, concibe el habitar como “una condición exclusiva de lo humano”, en tanto ser espaciante (1961: 29), creo importante poner de relieve la diferencia entre ocupar un espacio y habitar un lugar, toda vez que esto último implica un acto que se construye en las relaciones con los otros, en aras de explorar la forma en que el corregimiento de Lerma, en tanto espacio apropiado y significado, es co-habitado por múltiples actores tanto humanos como no-humanos.

Pero no sólo se habita una espacialidad, sino también una temporalidad que, como se bosquejó en el primer capítulo, impugna la retórica de la modernidad que supone un tiempo teleológico y unilineal. El porvenir no está amarrado a la noción de progreso, sino que como afirman “el futuro es el pasado”, mientras que este último es, en cambio, una callada latencia presente en todas las cosas, ubicado “arriba” a la vez que, en los relatos, suele situarse “abajo”, en las entrañas de la tierra, lugar de los tapungos.

Esta espacialidad-temporalidad habitadas, configuran el territorio, entendido como una red vital. No es sólo un espacio geográfico delimitado en un marco político-administrativo, ni la mera suma de sus componentes, sino un entramado de relaciones que teje el mundo sobre el que se despliega la vida; un proceso orgánico, dinámico e interdependiente que involucra a todos los elementos que lo constituyen, tanto materiales como inmateriales, humanos y no-humanos, lo que a todas luces envuelve a las rocas, que dejan de ser un objeto inanimado e inerte, y se convierten en parte de la urdimbre que fertiliza la tierra, y hace posible la continuidad de la vida, en palabras de Herney las piedras “el ADN de la tierra”.

Así pues, la red vital es un ecosistema que incluye la geografía: ríos, quebradas, charcos, cerros, montañas, huecadas, planadas; sus fenómenos: lluvia, incendios, trueno, niebla, cuiche o arcoíris; así como las plantas, animales, rocas, viento, agua, fuego, humanos, caminos, construcciones. Es

la tierra, y las entidades espirituales que la habitan, como el diablo, San Antonio, las ánimas, el duende, el guando, la viuda, los tapanos, el balador, la llorona, la gallina del cerro, o el burro de oro. La cultura entonces, como parte de la red vital, no se sitúa por fuera de la naturaleza, sino que seres humanos, naturales y espirituales entretejen la red e interactúan constituyendo ecosistemas para la vida<sup>37</sup>.

En ese contexto, opera la dialéctica entre lo bravo y lo manso esbozada en los apartados previos, la cual encarna la dinámica entre lo controlado y lo incontrolado, lo domado y lo indomado, lo doméstico y lo salvaje, lo profano y lo sagrado, el orden y el caos, que están representados en los “territorios mansos” y los “territorios bravos”, que suponen por un lado, los lugares amansados, dedicados al cultivo, la ganadería u otros usos agrícolas; y por otro, los lugares de peligro y sacralidad.

Es fundamental entonces, sostener un equilibrio entre ambas fuerzas en el territorio, el cual es debilitado cuando el hombre “amansa” sitios que no pueden ser fácilmente dominados por él, despojándolos de su carácter sagrado y reduciendo el espacio de los espíritus, o “dejando sin casa al duende”. En ese orden de ideas, como propone Faust, “permitir el caos (...) significa mantener el orden” (2021: 247), y renovar el equilibrio en el flujo de la energía vital que circula por el cuerpo y el territorio.

### **3.2 Una visión en disputa.**

En esta segunda parte, quisiera poner de manifiesto que, la visión del mundo que procuré retratar en el primer apartado del capítulo, no es homogénea, fija, ni un absoluto consenso entre los pobladores de Lerma, sino que está en permanente disputa entre diferentes actores con múltiples miradas e intereses que van en sentidos distintos o confluyentes, pero que coexisten el corregimiento, operando de manera asimétrica y disputándose en lugar de la interpretación y la representación de lo que significa la coca.

En esa medida, empiezo por explorar a la propia planta de coca como un actor con agencia en este contexto, luego procuro retratar parte de esta heterogeneidad, a partir de las visiones de los

---

<sup>37</sup> La noción de red vital está inspirada en la categoría homónima empleada en: Benavidez y Montero. 2019. *Tiempos de vida y muerte: Memorias y luchas de los pueblos indígenas*. Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica – CNMH.

“raspachines” que se encargan de la cosecha de la hoja para su transformación de clorhidrato de cocaína a partir de la categoría local de “matar el diablo”, y, por último, dimensionando las trayectorias, horizontes y el lugar de actores como el campesinado, el movimiento social, las insurgencias armadas, los compradores, el estado o las organizaciones no gubernamentales, entre otros.

### 3.2.1 ¿Puede hablar la coca?

Abrí la bolsa, y en ella, un raudal rojo de memoria y porvenir; perdurable finitud y potencia dormida.

-Ay, muchas gracias por las semillitas. Voy a ir a guardarlas de una vez, y ya vengo a seguir ayudando. –Dije, alejándome de la mata que cosechaba-.

- ¡Jum! Más antes eso no se podía hacer oyó. –Respondió doña Ofelia con un brillo en sus ojos que insinuaba una historia en sus labios-.

- ¿Qué cosa? –interrogué-.

-Dejar una mata empezada, pues. En tiempos de antes, mata que se empezaba a hojear, mata que se tenía que terminar, ¿no ve que si no el espíritu de uno se le quedaba ahí apresao'? ¡Jum!, si esa mata ha sido brava. Ya si uno tenía que irse a fuerza, tocaba pedirle permiso pa' irse, santiguarla o algo, pa' uno poder irse tranquilo.

\*\*\*

En 2002 Timothy Mitchell publicó un libro cuyo primer capítulo tituló *¿Puede hablar el mosquito?*, en él, problematiza dos de los supuestos propios de la teoría social tradicional. En primer lugar, la tendencia de la explicación que opera relacionando casos particulares con procesos generales desde un lente eurocéntrico, y, en segundo, la premisa de que todos los actores son humanos, bajo la lógica de que existe una distinción fundamental entre los agentes humanos, y los elementos no humanos (2002: 310).

Desde ese punto de vista, la acción humana se sitúa en el centro y el mundo exterior es un mero escenario para su despliegue. No obstante, Mitchell argumenta que la agencia humana y sus intenciones son productos parciales e incompletos de interacciones que lo exceden, por ende, las fronteras entre lo humano y lo no humano son porosas. Ello implica, que esta clasificación binaria

responde a la producción de un tecnopoder, que nos impide comprender la complejidad de circunstancias y agencias que configuran ciertas situaciones.

Tensionar esta lectura que naturaliza la agencia humana como algo dado, es cardinal para interrumpir esta forma de poder, y se hace necesario avanzar en la comprensión de “qué clases de agencias híbridas, conexiones, interacciones y formas de violencia son capaces de representar sus acciones como historia” (Mitchell, 2002: 337), desdibujando la potencialidad de construir miradas más complejas. En ese sentido, para el asunto que aquí nos atañe, valdría la pena explorar las posibilidades de hacernos la pregunta homóloga: *¿Puede hablar la coca?*

Por una parte, como lo insinúa la viñeta etnográfica, la pregunta podría abordarse desde un punto de vista ontológico o “mágico-religioso”, en el que habría que explorar las relaciones intersubjetivas que se establecen y que históricamente se han construido entre los comuneros de Lerma y la planta, a través de la siembra, el cultivo, la cosecha, la mambuada u otros usos “espirituales”, las cuales entrañan un diálogo en doble vía, en el que, la coca, como planta maestra, efectivamente *habla*, y que fue satanizada por los curas misioneros, tal como se mostró en apartados previos al recibir el rótulo de “hablar con el diablo”.

Por otra, si bien en el capítulo anterior, me explayé sobre los usos y manejos de la hoja de coca, entendiendo que es susceptible a la manipulación humana, aquí quisiera subrayar que este ejercicio está condicionado por las “posibilidades de acción” o *affordances* (Keane, 2018) propias de la planta. Ello significa explorar su capacidad de agenciamiento en el mundo, y en la disputa por la representación de sí misma, como parte de la “red vital”, más allá de la falsa dicotomía entre lo humano y lo no humano.

Los *affordances* que quizá, podrían traducirse como “posibilidades de acción”, hacen referencia a la combinación específica de propiedades de algo, en función de lo que ofrece, proporciona o suministra al animal que las percibe. Son las características perceptibles de un objeto o entorno que indican cómo puede ser utilizado o qué acciones son posibles con él, por ejemplo, la silla que invita a sentarnos, o la puerta que sugiere el *affordance* de abrirse y cerrarse. Así, no se trata sólo de las propiedades físicas de tal o cual objeto, sino de cómo es percibido y comprendido intuitivamente, lo que está estrechamente vinculado con el contexto en que esto sucede.

De este modo, una silla nos puede invitar a sentar, pero no determina lo que haremos con ella. Las posibilidades de acción, son propiedades de la silla en relación con una actividad particular, por lo que los *affordances*, sólo existen en relación con las propiedades de alguna otra entidad perceptora, y en relación con la actividad particular de esta entidad mientras que otras serán ignoradas. Ello implica un mundo inesperado más allá de nosotros, pero que siempre permanece disponible; un mundo constituido como significativo, que no contiene sólo lo que las personas han incluido en él, desplazando la visión de los humanos como creadores prometeicos de sus mundos, como si los crearan desde cero (Keane, 2018: 31-32).

Este argumento “coloca a las personas en un mundo que no está definido totalmente por sus propias representaciones de él, ni completamente separado de los demás que también están allí (en cualquier rango indefinido de posibilidades que pueda implicar copresencia, como vecinos, intrusos, aliados, imitadores, subordinados, explotadores, etc)” (Keane, 2018: 33). Por ello, las posibilidades de acción, aparecen en respuesta a proyectos y prácticas que no requieren representaciones, y que, antes bien, tienen implicaciones y consecuencias que las trascienden.

En ese sentido y, entendiendo las representaciones como un escenario de disputa entre diferentes actores con diferentes márgenes de acción, habría que dimensionar la coca, no como un mero objeto desprovisto de agencia, sino como un actor central en la configuración del territorio de Lerma, y, por ende, en la forma en que la planta es representada por los diferentes agentes que hacen presencia en el corregimiento. Esto incluye comprender el lugar que ocupa, y las múltiples interacciones que tiene con el resto del ecosistema y la “red vital” que co-produce, así como con las instituciones y expresiones organizativas que habitan y/o transitan el territorio.

Preguntar si puede hablar la coca es, en suma, considerar la capacidad de la planta para influir y moldear el contexto en el que se encuentra, en sus dimensiones social, ambiental, política y económica, entre otras. Entendiendo que el acto de “hablar” está más allá de la comunicación humana verbal, en su sentido tradicional, y se refiere a la facultad de participar activamente en la construcción del mundo de la vida, lo que implica examinar las propiedades, potencialidades, *affordances*, o posibilidades de acción de la planta que interactúan con su entorno en distintos ámbitos.

Habría que empezar por estudiar sus características botánicas que le permiten sobrevivir y prosperar en una tierra desgastada, rocosa, y arenosa como la que predomina en Lerma, además de

los aspectos físico-químicos de la planta de coca (*Erythroxylum spp*). En primer lugar, contiene alcaloides como la cocaína, la cual tienen efectos estimulantes del sistema nervioso central, y pueden proporcionar energía, reducir la fatiga y aumentar la resistencia física. Estos compuestos pueden generar sensaciones de euforia, estimulación mental y supresión del apetito, influyendo en la percepción y la experiencia de sus consumidores.

En segundo lugar, se suman a sus capacidades estimulantes y de alivio de fatiga, propiedades analgésicas y digestivas, por las que la planta ha tenido usos terapéuticos y medicinales para tratar mal de altura, malestares estomacales, dolores musculares, y otros malestares físicos. Estas características han hecho que tenga un lugar prominente en la memoria colectiva, como una planta “maestra”, medicinal y sagrada, asociada a usos “espirituales”, y como elemento identitario de los campesinos lernmeños.

En tercer lugar, la presencia del alcaloide de la cocaína, la periodicidad de brote de sus hojas que dan cosecha cada tres meses, así como su capacidad de resistencia a sequías y otros factores ambientales adversos, le ha permitido fungir como un cultivo mucho más rentable en comparación con otras opciones agrícolas para distintas familias campesinas que han hecho de su cultivo y cosecha una fuente de ingresos, que configura una economía de subsistencia para la población local.

Por último, la extensión de estos cultivos ilegalizados por el estado en este territorio, que se articula a la economía transnacional de la cocaína, tiene unas hondas implicaciones sociales, políticas, económicas y ambientales, tanto en el corregimiento, como a nivel global, moldeando el papel y las intervenciones tanto del estado y sus instituciones, como de grupos insurgentes, empresas, académicos, movimientos sociales, ONG’s, y otras expresiones organizativas.

En síntesis, estas reflexiones son, apenas, una provocación, una exploración preliminar y aún muy somera, que habría que profundizar desde una perspectiva etnográfica. Empero, me aviento a afirmar que la coca, no sólo puede hablar, sino que “habla”, en el sentido propuesto por Mitchell, a través de sus *affordances* que interactúan con su entorno y da forma al contexto en todas sus dimensiones, teniendo efectos tangibles sobre el mundo y sus instituciones.

### 3.2.2 Matar al diablo.

Cuentan que este pueblo lo fundó San Antonio, pero yo sospecho que fue el diablo. Sospecho que el patas precede al santo, como el caos preside al cosmos. Los nativos de estas tierras, ya habitaban las montañas y huecadas maciceñas, cuando el santo se remaneció en un tronco de madera que congregó en derredor suyo, la población desperdigada por un mundo bravo, misterioso y hostil que, los curas misioneros pretendieron domeñar amarrando al diablo en las encrucijadas.

En casa de don Javier, hay un pequeño altar con una estatuilla de San Antonio adosada en la esquina de la sala, e iluminada por un párpado de fuego. Me cuenta, mientras espero a Gato, que antaño, los curas que pasaban rumbo a Almaguer, señalaban a los campesinos mameadores de hablar con el diablo. Añade, que la coca se recolectaba “hojeadita”, tomando hoja por hoja con el cuidado de no llevarse algún cogollo, ni semilla. Entretanto llega Gato, y pronto nos adentramos por un camino que se hunde en la montaña.

Mamdeo para aguantar mejor el camino, y pienso en el diablo de los misioneros, que me habla con verde amargura, lo escucho murmurar una fría calidez en las encías, lo veo con los ojos que mastico entre mis dientes.

Pero llegamos a un cocal, y aquí la cosa es distinta. Aquí al diablo lo matan los rapachines más avaros que repelan las matas con todo y cogollos, semillas o tallos. Aquí la coca no se cosecha “hojeadita”, ni “sobadita”, pero tampoco raspada, sino matando al diablo. Aquí lo bravo, ya no sólo se amansa, aquí se acribilla, se aniquila con las manos.

\*\*\*

Desde el principio, y a lo largo de este trabajo, se ha puesto de relieve la trascendencia que cobra la figura del diablo en las historias y la cotidianidad de los campesinos de Lerma. Aquí, quisiera retomar el asunto, centrándome en la categoría local de “matar el diablo”, empleada en el contexto del raspado de coca para nombrar una recolección de las hojas hecha de forma violenta y atropellada, a la luz de los planteamientos de Michael Taussig en su texto *El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica*.

Argumenta Taussig, a partir del caso de las minas de estaño en Bolivia, y las plantaciones de caña en el valle del Cauca en Colombia que, en un contexto histórico donde el modo de producción campesino pre-capitalista, está siendo suplantado por un régimen de producción capitalista,

aparecen las creencias en el diablo, que representa dramáticamente este proceso de alienación (2021: 46). En tanto espíritu del “mal”, lo estéril y la muerte, el diablo fue la respuesta de la gente frente a lo que consideraban como una forma maligna y destructiva de ordenar la vida económica, social y ambiental.

En ese sentido, las creencias en el diablo funcionan como “una mediación dinámica de oposiciones, que aparece en un momento especialmente crucial y sensible del desarrollo histórico” (Taussig, 2021: 46). Son la manera de enfrentarse a una contradicción, de posicionarse frente a un cambio histórico, mediando entre dos visiones del mundo en tensión, o más específicamente dos modelos de evaluación del mundo de las personas y las cosas radicalmente opuestos que, podrían entenderse a partir de las categorías de *valores de uso* y *valores de cambio* que introdujo Marx.

En el sistema de producción campesino pre-capitalista, el criterio que organiza la producción no es económico, sino un código cultural que asigna modos de trabajo con sectores sociales. La manera de producir se guía según el valor de uso, es decir, en función de satisfacer las necesidades culturales, en este caso, para el sostenimiento y la reproducción de la “red vital”. El trabajo, entonces, está orientado a la producción de bienes y servicios cuyo valor, reside en su utilidad.

En contraste, el modo de producción capitalista está regido por un criterio económico, lo que reconfigura el panorama por completo, pues la producción se dispone por el valor de cambio, ya no para satisfacer un conjunto de necesidades cualitativamente definidas, sino con el propósito de la acumulación ilimitada de capital. Para emplear el ejemplo usado por el antropólogo australiano (2021: 56), un zapato como mercancía, no se fabrica por su valor de uso de facilitar la marcha o brindar comodidad, sino en la medida de las ganancias que le puede generar a su dueño y vendedor. Esta lógica favorece el interés personal y los artículos de consumo, en detrimento de la comunalidad y mutualidad campesina.

Así pues, la creencia en el diablo no se trata de simples supercherías rurales, ni de ideas útiles al organismo social, desde un lente funcionalista. Es una legítima y creativa forma de resistencia ante la transición entre un régimen de producción orientado por el valor de uso, ante otro trazado por el valor de cambio, en la que los campesinos que empiezan a experimentar los efectos del capitalismo en sus vidas, antropomofizan su sujeción en la figura del diablo, rebosante con el poder del mal (Taussig, 2021: 60).



Las historias del diablo son el síntoma de una mentalidad que se opone a perder el sentido del trabajo como parte fundamental de la vida comunitaria, convertido ahora en una actividad mecánica impuesta por un orden externo; una deidad a la que los supersticiosos pueblos del atlántico norte llaman “mercado”. Son una forma de impugnar una vida alienada, donde los humanos nos separamos de las mercancías que producimos, y de nuestro trabajo en razón de la creación de excedentes que se conviertan en plusvalía.

En ese orden de ideas, la figura del diablo en Lerma, podría interpretarse en dos sentidos. El primero, entendiendo al diablo como encarnación de lo estéril, lo maligno, y lo relativo a la muerte. Desde ese punto de vista, la pelea entre San Antonio y el diablo, antes referida, podría entrañar también, otro tipo alegoría de la disputa entre el desarrollo del capitalismo y los modos de producción previos. Es dicente que, según los relatos, el diablo haya venido a Lerma, en búsqueda de las “almas soberbias” provenientes de Almaguer, donde precisamente se había instaurado una economía minera alrededor de la extracción aurífera que había diezmando gran parte de la población nativa a raíz de la precarización de las condiciones de trabajo.

Es revelador, además, que tras perder la apuesta con el santo, se haya escondido en las entrañas del cerro con riquezas de oro, a la espera de alguien dispuesto a hacer un pacto con él, tal como sucedió con el finado Rafael Velasco, de quien se cuenta que empezó a acumular tierras y ganado tras empautarse con el diablo. Esta historia es paradigmática, toda vez que estos pactos, suelen asociarse a personas que, incorporando las dinámicas del nuevo modo de producción, empiezan a trabajar para generar riquezas, y son, por ende, leídas como individuos que han vendido su alma al diablo, una divinidad de lo estéril. De este modo, la oralitura tejida en derredor de la figura del diablo en Lerma es, como propone Taussig, “una forma distinta de sabiduría poética y de visión política” (2021: 294).

El segundo modo en que podría interpretarse, es a partir del sincretismo del diablo con la figura del Jucas, esta vez, como la encarnación de lo bravo; lo misterioso, lo sagrado, lo peligroso y lo incontrolable del mundo. Como tal, cobra particular significado la categoría de “matar al diablo”, pues aquellos que raspan vertiginosamente la mata de coca, repelan sus cogollos, dejándola estéril a nuevos retoños, por lo que personifican la lógica del modo de producción capitalista que, en su afán de acumular capital, deja a su paso un mundo yerto y estéril. Se rompe con el equilibrio entre lo bravo y lo manso; se aniquila “la otredad”, con que se comunican los médicos tradicionales, las

brujas y los empautados; y se interrumpe el flujo de la “red vital”. La coca, como representación de la bravura, es mutilada y transgredida; lo bravo ya no se amansa, ahora se liquida.

Estas creencias se han mantenido y re-significado con lo que implicó, por ejemplo, la bonanza cocalera. El diablo, entonces, es representado de forma paradójica e ilustra una disputa que sigue vigente en el contexto de la economía de la cocaína en Lerma, haciendo evidente que la forma en que la lógica del capital se localiza en el corregimiento no es un proceso lineal desprovisto de resistencias, sino que interactúa con el lugar y sus propias lógicas que, en ocasiones conviven, se traslapan, se intersectan o se repelen. Pero, además, muestra la heterogeneidad de la cultura en la que no hay una sola versión del diablo, sino que lo que este “significa” se está disputando de manera permanente.

Por su parte, la propia planta de coca, que, en la categoría que nombra una de sus formas de cosecha es equivalente con el diablo, es también representada con toda esa carga ambivalente por los raspachines que se encargan de su recolección. Simboliza al tiempo, lo sacralizado y lo profanado; lo *bravo* en el sentido de lo sagrado, mágico y misterioso, y a su vez, *lo maligno*, en el sentido de lo estéril, la muerte, y aquello que pervierte el sentido comunitario y favorece el enriquecimiento individual.

### **3.2.3 “Ser campesino es estar feliz en el campo”.**

- ¿Usted también vino a que se le borre la huella? –Me dijo sonriendo una mujer que raspaba una matica-.

- ¿Cómo así? –interrogué acercándome a ella-.

- ¡Jam! No ve que si se pone a raspar así a mano limpia se le va borrando la huella dactilar. ¡Sí!, si es que a mí ya me pasó. La otra vez que andaba por los lados de Nariño, pasaron los del DANE<sup>38</sup>, que para hacerme censar. Y ¡jum!, qué problema a la hora de cogerme las huellas en esos aparaticos que andan ellos. No me cogió, se me había borrado.

- ¡Ay, juepucha!

---

<sup>38</sup> El Departamento Administrativo Nacional de Estadística -DANE- es la entidad estatal responsable de la planeación, levantamiento, procesamiento, análisis y difusión de las estadísticas oficiales de Colombia.

- Sí, así me pasó, por eso ahora ando con guantes. Vea, allá en la cocina hay espadrapo y cinta, coja un poquito se amarra en los dedos.

Caminé hasta la cocina de la casa de adobe y allí estaban, el espadrapo y una cinta transparente y ancha que envolví en torno de mis dedos pulgar e índice. Mientras tanto pensaba en las palabras de la mujer; en su pregunta que ilustraba, por un lado, la estigmatización social, según la cual cultivar coca constituye un borramiento de la identidad campesina, del mismo modo en que se esfuma la huella en el oficio de raspar. Pero exponía, además, la narrativa criminalizadora por parte del estado que históricamente ha violentado, señalado y marginado a los campesinos cocaleros de la ruralidad colombiana. Ellos, como muchos, carecen de identidad, carecen de patria ante los ojos del estado que ha hecho de ellos, parias.

\*\*\*

Las reformas multiculturales de la constitución política de 1991 en Colombia, nos encandilaron la mirada, con promesas de inclusión que configuraron una falsa consciencia toda vez que, las leyes que rigen el mercado, y la tendencia a la acumulación de capital, sólo generan más exclusión progresiva e inexorable (Segato, 2010: 14). En contraste, sofocaron las utopías y domesticaron las luchas que se pensaban en términos de “redistribución” como luchas por el “reconocimiento”, restableciendo la posición hegemónica del estado-nación como árbitro sobre los derechos de sus sujetos jurídicos (Dest, 2021: 25), y deshilando las autonomías que se venían construyendo desde distintas organizaciones, a través de trámites, gestiones, administraciones y otras estratagemas, que, configuraron una inclusión social subordinada (Almendra, 2015: 78).

Las disputas “contra el sistema” como una estructura de explotación y dominación, fueron sustituidas por demandas de inclusión en él, por parte de sectores históricamente excluidos, lo que dio paso a una politización de las identidades que, en lugar de suprimir la diferencia, le dan forma, la producen y delimitan, encuartelando y esencializando la cultura, al pensarla como algo puro e inmutable que se limita a conservar costumbres y tradiciones que permanecen fijas ante el devenir histórico y cuyo origen supuestamente “se hunde en la noche de los tiempos”.

Habría que preguntarse, ¿cuál es, en ese contexto, el lugar que ocupa el campesinado?, más aún ahora, que recientemente el congreso ha aprobado el proyecto de acto legislativo, que lo reconoce como “sujeto político de derechos y de especial protección”, luego de más de tres décadas de

desconocimiento constitucional por parte del estado. Pero más que formular la pregunta en abstracto, lo que me atañe aquí, es comprender cuál es el papel que juega el campesinado llermeño como actor heterogéneo en la disputa por la forma en que se entiende y representa la coca. Ello implica primero, saber qué estoy entendiendo por campesinado.

Los estudios sobre el campesinado se han abordado desde múltiples enfoques, y con diferentes énfasis. Para Marx, la clase campesina, ocupaba un lugar ambiguo en la lucha de clases, puesto que, conjuga características de burgueses y proletarios, al tener, al tiempo la propiedad de la tierra como medio de producción y su propia fuerza de trabajo para la subsistencia. Si bien, tiene una postura ambivalente y contradictoria sobre el tema, es bien conocida su desdeñosa afirmación de que el campesino debía ser liberado de su idiotez rural, para convertirse en un proletario capaz de enfrentar el capitalismo.

Eric Wolf, por su parte, caracteriza al campesinado como “(...) esos amplios sectores de la humanidad que se encuadran entre la tribu primitiva, y la sociedad industrial. Esas poblaciones que abarcan muchos millones de individuos, ni primitivos, ni modernos” (1971: 5). Los distingue, por ejemplo, de los empresarios agrícolas, que combinan factores de producción adquiridos en el mercado para obtener provecho con la venta de los productos que dan un rendimiento. En contraste, los campesinos trabajan la tierra, bajo un modo de producción doméstico, para asegurar su subsistencia y comercializar el excedente de los productos agrícolas, para tener acceso a los bienes y cultivos que no produce.

Ambas lecturas, problemáticas en distintos sentidos, son quizá, dos de las más difundidas, pero es mucha la tinta que se ha dedicado al tema, y es una discusión que excede este trabajo. Para el caso colombiano, no obstante, es relevante mencionar la caracterización de Fals Borda, que entiende el campesinado como “el conjunto de clases sociales, con cuya fuerza de trabajo, se hace producir la tierra de manera directa, estableciendo formas diversas de producción” (1975: 65), bajo el entendido de que, históricamente su racionalidad “ha ido variando de la básica satisfacción de necesidades, en la era pre-capitalista, al reconocimiento de la necesidad de acumular excedentes en el contexto actual” (1975: 65).

Pero quisiera hacer hincapié en el acontecimiento de que, en el año 2018, la corte suprema de justicia, mediante la sentencia STP2018-2018 hizo un llamado para que el estado “defina al sujeto campesino, lo incluya en los instrumentos censales nacionales y formule políticas públicas

específicas para esta población”. En atención a ello, el Instituto Colombiano de Antropología e Historia –ICANH- convocó a una comisión de expertos en el tema, entre los que estuvieron Carlos Duarte, Absalon Machado o Darío Fajardo, entre otros, quienes construyeron un documento técnico para la definición, caracterización y medición del campesinado en el país.

En el documento, publicado ese mismo año, se define al campesino como “sujeto intercultural, que se identifica como tal, involucrado vitalmente en el trabajo directo con la tierra y la naturaleza, inmerso en formas de organización social basadas en el trabajo familiar y comunitario no remunerado o en la venta de su fuerza de trabajo” (ICANH, 2018: 7). Además, el concepto reconoce al campesino como un sujeto territorialmente diverso y asociado a los ecosistemas, que son la base para la construcción de redes y relaciones comunitarias. Es un sujeto colectivo, diverso y multiactivo desde el punto de vista de su labor económica, puesto que su trabajo puede involucrar otras actividades rurales, lo que permite su subsistencia y la de su hogar, y para generar excedentes productivos que le permitan mejorar su calidad de vida y relacionarse con su entorno natural (ICANH, 2018).

Una de las dimensiones que contempla tal caracterización es la organizativa. En esa medida, no sólo académicos o instituciones han hecho el ejercicio de conceptualizar al campesinado. El Coordinador Nacional Agrario –CNA-, que tiene presencia en el corregimiento a través de los procesos de base del CIMA, define al campesino como un sujeto social, político y económico, que se caracteriza por la unidad familiar como la base de una organización multidimensional, el cultivo de la tierra como medio principal de subsistencia para satisfacer la mayor parte de las necesidades de consumo, una cultura tradicional específica relacionada con la forma de vida de comunidades pequeñas y una posición subordinada, en el marco de una estructura de dominación del campesinado que, coexiste con unas dinámicas propias de resistencia (CNA, 2015).

Una vez, hablando con Gato de camino al parque San Antonio en Lerma, me contó lo que para él significa ser campesino: “es estar feliz en el campo”, es decir, que la identidad está atravesada cardinalmente por una forma particular de habitar la espacialidad; “es estar feliz en la naturaleza, con los animales, las personas y las plantas, es quien está conectado con la madre tierra, y va aprendiendo valores de sus ancestros, quien defiende la vida y el agua, el que sigue el legado de otros compañeros campesinos que lucharon por el territorio, es estar en paz, con sí mismo, con la tierra y con los demás”, agregó. Ello, es de particular relevancia, pues Gato hace parte de la Escuela

Agroambiental Arraigo, y el nodo Lerma de la Red de Guardianes de Semillas de Vida, y cristaliza una visión asociada a sus apuestas político-organizativas, estrechamente vinculadas con la reivindicación de la hoja de coca y de sus usos tradicionales, espirituales, medicinales y alimenticios.

Así pues, y retomando la conceptualización, habría que decir que en campesinado no es, ni monolítico, ni fijo, sino heterogéneo en distintos sentidos. Por ejemplo, en sus formas de organización social, sus prácticas, visiones y maneras de representar el mundo de la vida. En Lerma, en particular, hay múltiples expresiones organizativas campesinas que, aunque comparten su condición, tienen diferentes o matizadas lecturas sobre lo que, para ellos, significa la hoja de coca, tanto en su cotidianidad, como en la memoria, en sus horizontes, y su vida comunitaria.

Vale la pena resaltar, el papel fundamental que ha jugado la Escuela Agroambiental Arraigo en tal panorama, que ha liderado la disputa por resignificar la hoja de coca en el corregimiento, y es uno de los actores que, a nivel nacional ha abierto el camino y el debate en torno a los usos tradicionales de la hoja de coca por parte del campesinado. En palabras de Herney, quien hace parte de la organización, “la coca es vida, espiritualidad, alimento, cultura y medicina”, o como me dijo en otra ocasión, es “la mata que mata el hambre”. Con ello, rompen la cadena de equivalencias que, desde las representaciones hegemónicas reproducidas por los medios masivos de comunicación, la vinculan con la muerte, el narcotráfico, la enfermedad, la degradación ambiental y social.

Como se aludió en el primer capítulo, “Arraigo” nace a raíz de una apuesta del CIMA, como un proceso intergeneracional de familias lerreñas, y se ha sostenido en el tiempo, gracias a las redes previas de solidaridad y confianzas tejidas entre los grupos familiares que la conforman, y a las alianzas que ha logrado articular y mantener alrededor de la apuesta por los usos alternativos de la hoja de coca, con diferentes instituciones del estado, ONG’s, académicos, organizaciones y movimientos sociales, entre otros.

Pero en este apartado quisiera centrarme en este último, particularmente en el Comité de Integración del Macizo Colombiano –CIMA-, y la Red de Guardianes de Semillas de Vida –RGSV- a la que se vinculan como nodo Lerma desde el 2014. Entendiendo el movimiento social<sup>39</sup> como la

---

<sup>39</sup> La discusión en torno a la categoría de “movimiento social” es larga y tendida. Si bien, puede quedarse corta para abarcar al CIMA y a la RGSV, toda vez que no da cuenta de la heterogeneidad de horizontes, apuestas, repertorios de

emergencia de un descontento con el orden establecido, que plantea la posibilidad de que determinadas relaciones sociales se estructuren de otra manera (Retamozo, 2010: 20), la alianza con tales movimientos, les ha permitido avanzar en la disputa por construir otro mundo posible en el cual desplegar un proyecto de sociedad distinto.

La articulación con la RGSV, y el CIMA, que, a su vez, hace parte del CNA, ha abierto la posibilidad de tener una plataforma nacional para visibilizar y posicionar sus propias visiones de lo político, así como confluir en las apuestas de otros procesos organizativos, para construir luchas colectivas como el reconocimiento del campesinado como sujeto político de derechos, el acceso a tierra, o la construcción de soberanía alimentaria, entre otras. Ello ha implicado saberse mover entre encuentros y desencuentros, hermandades y divergencias, resistiéndose a múltiples formas de violencia, a la cooptación, la persecución y estigmatización, sin perder de vista sus horizontes de largo aliento.

Así pues, en la disputa por resignificar la hoja de coca como alimento y medicina, ha congregado el apoyo de actores como el Servicio Nacional de Aprendizaje, una entidad del estado que hizo presencia a partir de movilizaciones que permitieron que se descentralizara, u organizaciones no gubernamentales como Tierra de Paz, y Open Society, de los que hablaré en el siguiente apartado. Pero también de otros procesos organizativos del CIMA que se han sumado para crear la tienda regional del macizo en Popayán, con el propósito de tener una vitrina en la capital caucana para ofrecer los productos hechos por diferentes iniciativas entre las que están los transformados con coca de *Hayu Guas*. Además, años después, en 2021, se crea la cooperativa multi-activa del macizo colombiano COM-FIAR con la participación de la Escuela, con la intención de que los procesos que la integran mejoren su transformación y comercialización, en aras de garantizar su sostenibilidad económica.

También es importante aludir a las organizaciones de mujeres de la misma organización, que nacen en 2003 a partir de un proceso de mujeres maciceñas y hacen presencia en el corregimiento a través de tres grupos en las veredas de Romerillos y El Ortigo, y en la cabecera corregimental, realizando trabajo político y espacios formativos sobre liderazgo, derechos de las mujeres y, en particular alrededor de lo productivo, apostándole a la creación de huertas que construyan soberanía

---

lucha y/o expresiones organizativas en Latinoamérica, la uso para poner de relieve el proyecto de sociedad que la Escuela Agroambiental se disputa, aquello que Touraine llama la “totalidad”.

alimentaria en el marco del desabastecimiento de comida producido por la economía de la cocaína. En ese contexto, se han articulado con la Escuela agroambiental para la elaboración y uso de abonos orgánicos a base de coca.

Desde esa lógica, entienden que, si bien la planta hace parte de una economía de sustento para sus familias, es importante avanzar en su siembra desde un enfoque agroecológico que, tenga en cuenta sus usos medicinales y alimenticios, y en esa vía, ven factible fortalecer el camino abierto por la iniciativa que la Escuela agroambiental lleva a cabo con la transformación de productos a base de coca, a partir de otros productos como jabones o aceites medicinales. Si bien, algunos procesos se han desarticulado, otros se sostienen en un contexto atravesado por una política de drogas que estigmatiza y violenta el campesinado y sus territorios; y por el conflicto armado que silencia voces de disenso, ejerce violencias particulares sobre los cuerpos feminizados, y que, por ende, limita el trabajo comunitario.

Por su parte, previo a la creación del CIMA a principios de la década de 1990, las juntas de acción comunal –JAC-, fueron una de las expresiones organizativas pioneras que, dieron paso a otro tipo de colectividades artísticas, de madres comunitarias y de transportadores, entre otras, las cuales, crearon en 1988 el “Comité para el desarrollo de Lerma” que aglutinó a todas las “fuerzas vivas” del corregimiento en torno a la educación, la organización y la cultura. Diez años después, nace la Asociación de organizaciones de Lerma –Asolerma-, a partir de un proyecto de investigación que hizo una reconstrucción de la historia del corregimiento hasta 1998. Esa organización se desbarató, pero heredó una perspectiva de trabajo organizativo.

Desde entonces, las JAC, de las veredas que conforman el corregimiento han venido trabajando con las posibilidades y limitaciones propias del lugar que habitan, y, como toda organización social, no han estado desprovistas de flujos y reflujos, tensiones y conflictos a raíz de las dificultades de relevo generacional en sus liderazgos, entre otras dificultades. No obstante, a pesar de su heterogeneidad, han sido en diferentes momentos aliados por la resignificación de la hoja de coca como elemento identitario del campesinado lerreño, y continúan trabajando por la dignificación de la vida, y por construir un territorio de paz con autonomía, educación y cultura.

Respecto de la RGSV, es un proceso nacional en el que convergen diferentes procesos organizativos alrededor del cuidado de las semillas orgánicas y nativas, para la reproducción de la vida y la construcción de soberanía alimentaria, por lo que ha sido un escenario que ha permitido



articular esfuerzos sobre la base del reconocimiento de horizontes comunes, tejer hermandades, intercambiar semillas, saberes y prácticas sobre agroecología que han visibilizado el trabajo hecho por la Escuela agroambiental, y fortalecido el trabajo que vienen desarrollando en el corregimiento.

En ese camino, la Escuela agroambiental se ha nutrido de influencias múltiples, y las ha incorporado en sus repertorios de lucha, recreándolas activamente. Toma elementos de sus propias memorias colectivas, así como símbolos y prácticas generalmente asociadas a lo indígena, y los enuncia desde una interculturalidad campesina, impugnando la retórica del multiculturalismo neoliberal, que concibe culturas fijas e inmutables, problematizando la lógica de un purismo étnico al poner de manifiesto los cauces profundos de la sangre originaria, y la herida colonial impresa en sus pellejos como un palpito vivo.

Así, por ejemplo, en la parafernalia y ritualidad que rodea a la planta de coca, es usual ver símbolos como el Cuiche, la Whipala, o el Kintu entreverados con elementos propios del mameo de coca “tradicional”. De modo que, si bien como se bosquejó en el primer capítulo hay la suficiente evidencia histórica y etnohistórica de que los pueblos que han poblado la región del macizo colombiano, han tenido una relación importante con la hoja de coca, sus actuales usos y manejos no son la mera imitación de esas prácticas, sino una reinención creativa y creadora.

En tal sentido, los usos que se enuncian como “tradicionales”, se declaran como tal, con la plena consciencia de que muchos de los elementos que los constituyen, son una invención, lo que no les quita legitimidad, antes bien retrata sus continuidades, rupturas y transformaciones. Poniendo de relieve las intersecciones entre tradición e innovación, como sucede con la categoría de “mameo a la moderna”. La tradición, entonces, no es defendida como algo bueno *per se*, no se trata de la tradición por la tradición y el rechazo de “lo moderno” o “lo nuevo”. Sino que, retomando a Rosalva Aída Hernández, “lo tradicional” tiene la potencialidad de constituirse como recurso de resistencia, y de reproducción de nuevas identidades, que estimulan la organización política como un espacio de crítica y cuestionamiento al estado, y al sistema en general (1995: 165-166), es un mecanismo de cohesión social, de reivindicación identitaria, de modo que la cultura no sólo es conservación, sino también creación, o en palabras de Mark Fisher: “La tradición pierde sentido una vez que nada la desafía o modifica. Una cultura que sólo se preserva no es cultura en absoluto” (2016: 24).

De modo similar, sucede con la agroecología, que es uno de los ejes de trabajo medulares para la Escuela. Al contrario de lo que algunos podrían pensar, no se trata de la reproducción ciega de un

modelo de conocimientos y prácticas producidos en los países metropolitanos, ni de la acrítica adopción de una narrativa eurocentrada. El ejercicio de la agroecología ha sido reapropiado y retroalimentado con los saberes previos subalternizados por la racionalidad moderna asociados a la dialéctica entre lo bravo y lo manso que opera en la “red vital”, así como con sus propios proyectos políticos.

Por ende, no se trata, como se ha querido ver, como una forma de “producir conservando y conservar produciendo”, ni de encajar al modelo capitalista modos de afrontar la crisis ambiental, lo que amputa y domestica su potencia política. La agroecología es, antes bien, una crítica frontal a ese modelo, que avasalla con los ecosistemas locales, pues como propone Leyson Lugo, “la agroecología emergió, precisamente, como una postura radical frente a la hegemonía del poder colonial y no para reproducir sus lógicas, como, en cierta medida, ha venido ocurriendo” (2019: 9). Es una forma de disputarle un pedacito de mundo al capital trasnacional, en perspectiva de construir soberanía alimentaria y territorial.

Con esto en mente, en el mundo posible que se disputan estos actores, no se le apuesta ni a la erradicación, ni a la sustitución de la coca, sino a la diversificación de los cultivos, desde un enfoque agroecológico, y entendiendo la coca como “vida, espiritualidad, alimento, cultura y medicina”, tal como se enunció antes. En el mundo posible que pugnan por construir, el campesino no es un paria, es, en palabras de Gato, “estar feliz en el campo”, y ello significa acceso a la tierra y condiciones para el “buen vivir”, como una paz con justicia social que permita la permanencia en el territorio. El mundo posible que se luchan, es un territorio que sea, en la práctica, de convivencia y paz, con autonomía, educación y cultura.

Quizá por ello, cuando pregunté por sus horizontes de largo aliento, se me dijo: “nos toca recurrir al pasado, que da el futuro, ese futuro que va a ser pasado”. El futuro es el pasado, en la medida en que, hurgando en la memoria colectiva, encuentran pistas para la construcción de lo porvenir. Se remiten a “los antiguos” cuando piensan en sus horizontes, no por mera nostalgia o romantización del ayer, bajo la idea de que todo pasado fue mejor, sino porque en su propia historia hallan la posibilidad de un proyecto de sociedad distinto, en la era pre-capitalista en que, con todas las violencias, desigualdades y problemas que conllevaba, existían relaciones de producción que enfatizaban en la satisfacción básica de necesidades, sea en tierra ajena o propia, antes de que el campesinado quedara “sujeto a las leyes capitalista de precios y mercados, competencia,

maximización de ganancias, concentración de la propiedad y monopolio de recursos” (Fals Borda, 1975: 111).

Pero son conscientes de que, para resistir y pervivir en el tiempo, es necesaria una propuesta de sustentabilidad que les permita permanecer en el territorio, y conservar la autonomía. Por ello, sueñan con fortalecer una ruta turística a través de un museo viviente de la hoja de coca; con la posibilidad de una bio-fábrica en la que se hagan bio-insumos agrícolas orgánicos, que reemplacen los agrotóxicos en la vía de seguir apostándole a los cultivos agroecológicos; y con consolidar la iniciativa *Hayu Guas*, no para enriquecerse y acumular excedentes, sino para construir las bases de una economía solidaria que dignifique la vida en Lerma.

Las convergencias y divergencias de la Escuela agroambiental “Arraigo” con otras expresiones organizativas e institucionales, se han caracterizado por su carácter coyuntural y dinámico, por lo que no han estado desprovistas de tensiones e incertidumbres, del mismo modo que su ejercicio en el corregimiento, y en diferentes escenarios también ha estado trazado por la estigmatización, el señalamiento, y el constreñimiento del trabajo organizativo, propio del conflicto armado del que Lerma no ha estado exento, y que también ha tenido momentos de mayor y menor intensidad, que se expresan de formas múltiples, con efectos diversos en la cotidianidad rural.

Tampoco han salido indemnes de conflictos internos, por los efectos de la política electoral que fractura la organización comunitaria, o por el fenómeno de la economía de la cocaína, que sigue arrastrando una pesada carga moral que evita pensarse alternativas como la regulación del mercado de la cocaína, al asociarla con la violencia, la muerte y los consumos problemáticos de la sustancia. Por ello, algunos conciben una dicotomía entre la “coca para la vida”, y “coca para la muerte”, diferenciando los usos espirituales, medicinales, alimenticios y agrícolas, de aquellos empleados “para lo otro”. Empero, sus apuestas han tenido una notable visibilidad que ha trascendido los límites no sólo de su corregimiento, en el que ya se empiezan a hacer más cotidianos los usos alternativos de la hoja de coca, sino también del país, teniendo participación en congresos nacionales e internacionales que, no obstante, serán tema del próximo apartado.



*Imagen 10 “El cocal junto al rancho de adobe”. Foto: Pere Nogues Martin.*

### **3.2.4 Instituciones y actores armados.**

Modelando las rocas, horadando la tierra con paciencia milenaria, el río Sánchez seguía su curso indiferente, rumbo al río San Jorge y al rutilante pacífico tras la cordillera occidental. Mientras tanto, nos bañábamos en sus aguas para refrescarnos del calor, triturando piedras blanditas para pintarnos la piel.

Esa aparente parsimonia fue interrumpida por las palabras entrecortadas, los movimientos trémulos, y el terror en los ojos de un hombre que bajó hasta la orilla del río.

En un parpadeo, todos estaban afuera, alistándose apresuradamente.

Me acerqué a preguntar qué pasaba, y entonces, un golpe seco, carente de eco alguno. Luego, algunos más sucesivos, como puñaladas propinadas al viento.

-Esos son disparos, ¿cierto? –pregunté a una mujer que también se bañaba en el río-.

-Sí, vamos saliendo despacito, no nos va' coger la balacera po' acá, quién sabe si serán los guerros, o el ejército que se metió por estos lados –susurró-.

\*\*\*

Durante una de mis últimas visitas a Lerma, los ánimos estaban caldeados por una aparente captura que habría hecho el ejército en el sector de Palmitas, y que miembros del Ejército de Liberación Nacional –ELN-, habrían presionado para su liberación. Cuentan que, a raíz de ello, el ejército siguió a los miembros de la insurgencia armada hasta el corregimiento de Lerma. Algunos soldados se parapetaron en el cerro del Cobre, mientras otros ingresaron al pueblo, dando unos disparos al aire antes de entrar. El suceso no escaló a enfrentamiento, pues los “guerros”<sup>40</sup> habrían escapado con rumbo a Almaguer cuando escucharon los disparos.

Las montañas de Lerma, como muchas en el país, han sido un espacio en el que se ha desplegado el conflicto armado entre diferentes actores como las insurgencias, los paramilitares o las fuerzas del estado. Este fenómeno, debe ser entendido no desde un esquema teórico universal, sino a partir de las configuraciones locales y regionales del conflicto. No obstante, lo que me atañe aquí, es identificar estos actores armados de forma situada, y comprender el lugar que ocupan en la disputa por la representación de la coca en el corregimiento. Luego, contrastarlo con el papel que juegan otras organizaciones e instituciones en ese escenario.

El corregimiento ha tenido diferentes presencias históricas, así como efectos e intensidades fluctuantes del conflicto, aquí me centraré, sin embargo, en las que jugaron un papel importante durante el periodo de la investigación. Por parte de las insurgencias armadas, si bien las FARC hicieron presencia en algún momento, es el ELN quien, en los últimos años, ha estado de manera más permanente en el corregimiento de Lerma y en sectores aledaños, realizando ejercicios de control territorial y poblacional, así como de administración de justicia o regulación de la vida comunitaria, entre otros. En temas de consumo de drogas, esta guerrilla, que nace con el fervor revolucionario de la década de 1960, y se encuentra hoy en un proceso de paz en la Habana, ha

---

<sup>40</sup> Expresión coloquial para referirse a miembros de la guerrilla.

reprobado de manera categórica el consumo de drogas en las poblaciones rurales, persiguiendo y penalizando de manera sistemática a los usuarios de sustancias.

Por otro lado, tampoco se han pronunciado a favor de los usos tradicionales de la coca, ni su narrativa ha estado asociada a estas discursividades esgrimidas desde las organizaciones sociales del corregimiento que, de manera autónoma y creativa han logrado posicionar en el debate público nacional los usos alternativos de la coca, y el proceso de Lerma ganando legitimidad, de cara a la sociedad, el estado, e incluso, a las propias guerrillas que respetan el desarrollo de esta iniciativa, sin decir con ello que exista una relación desprovista de tensiones, que de hecho, se han hecho mucho más visibles en los últimos meses.

Los “duros”, que es como son llamados los compradores de la pasta base de coca, son quienes se llevan la mayor parte de las rentas derivadas de la economía de la cocaína y también son actores armados que hacen presencia en el territorio, toda vez que constituyen redes complejas de organización militar y productiva que tienen el control del proceso de cristalización, así como las redes de transporte, tráfico y comercialización del clorhidrato en redes nacionales e internacionales. Desde esa lógica, entienden la planta como una materia prima para la producción de la droga, en función de la acumulación de capital. No obstante, muchos conocen ya de la iniciativa *Hayu Guas*, lo que es visto con esperanza por parte de algunos, como la posibilidad de que se piensen formas distintas de entender la hoja de coca, más allá de la mercantilización.

Luego, está el estado, como un actor contradictorio y heterogéneo, que como aludí en el primer capítulo, debe pensarse más allá de la dicotomía ausencia/presencia, en clave de entender sus presencias diferenciadas y situadas histórica y geográficamente. En tal sentido, sería un acto de miopía hablar de una ausencia del estado en Lerma, cuando éste, ha ejercido múltiples violencias en el territorio, como las fumigaciones; políticas de despojo derivadas de las políticas anti-drogas, en las que se hicieron aspersiones con glifosato desde aviones que envenenaron la tierra, el agua y los cuerpos, dejando a su paso enfermedades en los cultivos y las personas que aún persisten, y que es visto por algunos comuneros del corregimiento, como una herramienta del estado contra el campesinado en el contexto de la guerra, para presionarlos fuera de sus tierras y apropiarse de sus territorios.

Además, ha hecho presencia militar en diferentes momentos, tanto por las dinámicas propias del conflicto armado, como también con la intención de realizar erradicaciones forzadas de los cultivos

por ellos llamados “ilícitos”, que, sumada a toda la retórica anti-drogas, ha perpetuando la criminalización y la persecución de los campesinos cultivadores de coca, que son los eslabones más débiles de la cadena de la economía de la cocaína, al señalarlos de “narcotraficantes”, o “colaboradores de la guerrilla”, por habitar en territorios con presencia de estos grupos insurgentes.

Pero al mismo tiempo, desde las Juntas, la Escuela Agroambiental, y el CIMA, han utilizado algunas de las instituciones del estado como herramientas de lucha para la construcción de sus horizontes. Por ejemplo, a través de la participación en escenarios locales como el concejo municipal, o utilizando en su favor coyunturas electorales, no sin dejar saldos organizativos desfavorables, a raíz de la habilidad que ha mostrado la política electoral para desarticular y fracturar procesos comunitarios. Empero, quisiera centrarme en el caso del SENA Regional Cauca, que se descentraliza de la capital del departamento al final de la década de 1990 como una de las exigencias del paro de Galíndez, y es un actor que han logrado constituir como un aliado estratégico en sus reivindicaciones y sus luchas, a raíz de los escenarios de movilización y protesta social que han empleado como mecanismo de presión para que instituciones del estado como esta, hagan presencia en el territorio.

Así, el SENA, como institución educación técnica, tecnológica y complementaria ha impulsado la investigación en Lerma alrededor de las posibilidades que abren los usos alternativos de la hoja de coca para la construcción de paz, y su industrialización en aras de mejorar las condiciones de vida de la población rural, brindando asesoría técnica para la producción de abonos orgánicos y repostería, entendiendo a la hoja de coca como “un camino de innovación, desarrollo y paz” en el país, apostándole de manera decidida a su revalorización, y sus potencialidades en el mercado legal.

En ese camino, el SENA y la Escuela, encuentran motivaciones comunes, alrededor de las cuales generan alianzas con organizaciones no gubernamentales, como la Open Society Fundation y la Fundación Tierra de Paz, con quienes se implementa el proyecto “Fortalecimiento de estrategias pedagógicas para el diseño de productos a partir de la hoja de coca”, con la intención de fortalecer el trabajo que se viene haciendo en el corregimiento desde 1988, y la iniciativa de transformación lícita de la hoja de coca que se desarrolla desde comienzos del año 2000. Ello ha permitido apoyar la producción de alimentos, y crear una pequeña planta de procesamiento de abonos orgánicos a base de coca. En ese contexto, la Open Society cumple la función de financiar un proyecto de una

entidad del Estado (SENA) mediante un operador de los recursos que viene a ser la Fundación Tierra de Paz (Pérez, 2020: 29).

Fruto de este proyecto, surge la “Alianza coca para la paz”, que busca “avanzar en una ruta para regular los usos de la hoja de coca con fines de investigación en el desarrollo de potenciales productos alimenticios, medicinales y agrícolas, convocando a instituciones de diferentes renglones como el académico, productivo y cultural”<sup>41</sup>, que ha convocado a diferentes actores alrededor de esta iniciativa, como la Arquidiócesis de Popayán, la Corporación Gastronómica, la escuela de gastronomía Gato Dumas, la Universidad de Antioquia, EAN, y otras Universidades locales.

Ello ha posicionado a la hoja de coca en diferentes escenarios, como el congreso gastronómico de Popayán, en el que ha sido invitada especial, con la paradoja de que las élites de la ciudad, que históricamente rechazaron a la planta, y denigraron de sus consumidores tradicionales, pasaron a incorporarla en su narrativa y a ponerla en la vitrina principal. De manera similar, podríamos referirnos al recetario “La hoja de coca en la gastronomía colombiana” que se elaboró en agosto de 2019, invitando a Lerma, a cocineros de diferentes partes del país, para que desarrollaran platos que exploraran las potencialidades culinarias de la coca, como ingrediente en la cocina. En él, declaran creer que el sector de la gastronomía tiene “mucho que aportar en la construcción y revaloración de su significado en el país; elaborando y difundiendo recetas que usen la hoja de coca” (Duque, 2020: 8).

Es bien conocido por muchos, el papel problemático que han tenido las ONG’s en el desmantelamiento y cooptación del movimiento social latinoamericano, no obstante, la Escuela ha tenido la claridad política de entender que, aunque se reconozcan como aliados, y coincidan en propósitos comunes, persiguen horizontes distintos, y se disputan proyectos de sociedad diferentes. La fundación Tierra de Paz, por ejemplo, se enuncia a sí misma como “una organización de trabajo y estudio creada para mejorar las condiciones de vida de población vulnerable y comunidades afectadas por el conflicto armado y los desastres naturales en Colombia”<sup>42</sup>.

Mientras tanto, la Open Society, es una organización internacional creada en 1997 por el multimillonario George Soros que, en sus palabras, es “el financiador privado más grande de

---

<sup>41</sup> Tomado de: <https://fundaciontierradepaz.org/programas/alianza-coca-para-la-paz/>

<sup>42</sup> Tomado de: <https://fundaciontierradepaz.org/la-fundacion/>



grupos independientes que trabajan por la justicia, la gobernabilidad democrática y los derechos humanos (...) a través de los principios esclarecedores de justicia, equidad y expresión, que definen las características de cualquier sociedad verdaderamente abierta.”<sup>43</sup>, basándose en los principios del liberalismo y la filosofía política de una “sociedad abierta”, promovida por el filósofo Karl Popper en su obra "La sociedad abierta y sus enemigos", donde argumenta que una sociedad abierta es aquella que valora la libertad individual, el pluralismo, la tolerancia, el estado de derecho y la democracia.

La Escuela también ha tejido relaciones con la academia que, les han permitido articular trabajo alrededor del corregimiento y construir lecturas más complejas de los lugares que habitan, de sus trayectorias y horizontes, así como ganar visibilidad y legitimidad política en otros escenarios, pero al mismo tiempo algunos se han sentido instrumentalizados bajo la lógica del extractivismo académico que no es recíproco en el ejercicio de la investigación. Sin embargo, están abiertos a que se realicen trabajos académicos con perspectiva de un compromiso comunitario y político que fortalezca los propios procesos del corregimiento.

Por último, la iglesia católica, a través del cura actual del pueblo, se ha convertido también en un aliado en estos últimos meses, lo que es considerado como una ganancia del proceso, puesto que tras décadas y décadas de satanización de la hoja de coca y de las prácticas asociadas a ésta, la Escuela ha logrado que en un lote de la iglesia se tenga un cultivo de coca orgánica, no como producto mercantil orientado al mercado de la cocaína, sino vinculado a la apuesta de la Escuela por su transformación en harina, galleta, pasteles, abonos y otros productos. El padre actual, entiende la iniciativa como una posibilidad de “cambiar la mentalidad del narcotráfico”, y la ve como la esperanza de ser y hacer cosas diferentes en el corregimiento.

### **3.3 Lerma y el sistema-mundo.**

Por último, este apartado estará dividido en dos fragmentos que, intentarán dar pistas en clave de entender el sistema-mundo a partir del fenómeno de la economía transnacional de la cocaína, y las formas concretas en que se localiza en el corregimiento de Lerma. Para ello, haré una mirada retrospectiva sobre la relación entre las sociedades humanas y las plantas psicoactivas, y su proceso de ilegalización, persecución y estigmatización. Luego, me referiré al consumo de cocaína en

---

<sup>43</sup> Tomado de: <https://www.opensocietyfoundations.org/who-we-are>

tiempos del capitalismo tardío, y haré algunas reflexiones generales sobre la economía de la cocaína a partir de lo que me suscitó el presente proyecto de investigación.

### **3.3.1 Mambear ergo sum: Los paraísos artificiales de la coca.**

Mambear es pensar, andar, rumiar el ruido, respirar el aroma del tiempo, caminar la palabra y el mundo con los pies en la cabeza. Es hablar calladamente y silenciar, de a pocos, el desconcertante enjambre de abejas que retoza en derredor de la cabeza; ese bullicio inexorable de pensamientos que merodea con estrépito la mente, sin rumbo, ni fatiga. Es sentir su amargo verdor con las papilas, su helada calidez en las encías.

Tras la mambear, los pensamientos quedan allí, húmedos en el bolo que entierro bajo tierra, o dejo junto a alguna roca para susurrárselos, para que los escuche por mi saliva.

Mambear es pensar con el corazón y sentir con la cabeza.

\*\*\*

En el ensayo *Las puertas de la percepción*, Aldous Huxley aduce que el afán de trascender de sí mismo aunque sea por breves momentos es, y ha sido uno de los principales apetitos del alma, por ende, cuando esto no puede ser logrado a través del culto, las buenas obras o los ejercicios espirituales, se tiende a recurrir a lo que él llama, *los sustitutivos químicos de la religión*: “el alcohol y las “píldoras” en el moderno Occidente, el alcohol y el opio en el Este, el hachís en el mundo mahometano, el alcohol y la marihuana en América Central, el alcohol y la coca en los Andes y el alcohol y los barbitúricos en las regiones más al día de la América del Sur” (1954: 33).

En este texto, el novelista inglés explora las experiencias psicodélicas y el uso de sustancias como la mescalina para alterar la percepción y acceder a un estado en el que se disuelven las fronteras del ‘yo’, y el mundo se revela como una totalidad sin bordes. De manera similar, el poeta francés Charles Baudelaire llama “afán de infinito” al anhelo humano de trascender los límites de la existencia cotidiana y acceder a un estado de éxtasis y plenitud. Argumenta que esa búsqueda puede ser desencadenada por medio de sustancias como el vino, el opio o el hachís, que nos abren las puertas a un mundo de elevación espiritual o creativa que él llama *los paraísos artificiales*, en el libro del mismo título (2011).

¿Cuáles son, entonces, los paraísos artificiales que abre la hoja de coca? Caracterizarlos es una empresa compleja, toda vez que las interacciones de la hoja de coca con los organismos humanos, así como los cambios o estados que produce son muy variables, ya no sólo a nivel cultural o histórico, sino también subjetivo. Si bien, podría decirse en términos generales que agudiza la senso-percepción del cuerpo, quise centrarme en mi propia experiencia. Por ello, en la viñeta que inicia este apartado intenté explorarlo en mi pellejo y retratarlo escuetamente a través de las palabras, para dejar de escribir sobre la coca, y escribir con y desde la coca.

De este modo, puedo decir que he encontrado en el mambeo, un acto casi análogo a pensar, no en su sentido tradicional como una acción privativa de la racionalidad, sino que incorpora emocionalidad y sensibilidad. Un ejercicio que, a paso lento va aquietando el flujo inexorable e inconexo de ideas que pulula en nuestra cabeza como un callado bullicio. Por ello, opté por darle vuelta al aforismo de Descartes del *cogito, ergo sum* (pienso, luego existo), para señalar que el mambeo es, para muchas de las sociedades que han poblado los Andes y el Amazonas, un elemento central en su identidad cultural, y en su adaptación a esa geografía montañosa y selvática, por lo que es insustituible en su memoria y en sus horizontes.

Y es que, no hay sociedad humana que no haya estado acompañada de plantas maestras o de conocimiento, o que no haya interactuado activa y conscientemente con sustancias sedantes, estimulantes, psicodélicas, o de otro tipo con diferentes propósitos. Para retomar a Huxley, podríamos decir que “los sedantes y narcóticos vegetales, los eufóricos que crecen en los árboles y los alucinógenos que maduran en las bayas o pueden ser exprimidos de las raíces han sido conocidos y utilizados sistemáticamente, todos sin excepción, por los seres humanos desde tiempo inmemorial” (1954: 31).

El consumo y uso de sustancias que alteran la consciencia es un hecho histórico, cuyo origen, -ahí sí-, se hunde en la noche de los tiempos. El etnobotánico Terence McKenna, va incluso más allá, y en *El manjar de los dioses* presenta la teoría del “mono dopado”, según la cual, la emergencia de la auto-consciencia humana, pudo ser impulsada por el consumo de hongos psicodélicos, por parte de nuestros antepasados homínidos hace decenas de miles de años en las praderas africanas. Con ello no se refiere a que la hayan *producido* de manera automática, sino que fueron su catalizador, en la medida en que hicieron más rápido un proceso ya presente (1993: 71).

Arguye que a medida que las plantas influyen en el desarrollo de los humanos, a su vez ellas mismas se ven afectadas, de modo que esta coevolución, podría sugerir una relación simbiótica entre los homínidos y los hongos con psilocibina que redundaba en mutuos beneficios a sus miembros. En particular, los hongos habrían conferido ventajas adaptativas a sus usuarios arcaicos y a su grupo, aumentando su agudeza visual, su estímulo sexual, y además dándoles acceso a lo que McKenna llama “lo otro trascendente”, por lo que plantea que “llevaron al éxito para conseguir alimentos, poder sexual y resistencia, abundancia de descendencia y acceso a los reinos del poder sobrenatural” (1993: 51).

No obstante, siguiendo su argumentación, esa simbiosis psicofísica fue interrumpida, tanto por el uso de otras sustancias que reemplazaron a la psilocibina, como por el prohibicionismo anti-drogas posterior. La historia de las sustancias psicoactivas, que propone McKenna es astuta y elocuente, pero problemática en distintos sentidos, como en la acrítica reproducción de una metanarrativa teleológica a lo largo de todo el libro. Ello, nos deja algunas preguntas abiertas sobre la mesa: ¿podríamos hablar también de una relación cuasi-simbiótica entre los pueblos Andino-Amazónicos y la hoja de coca?, o ¿fue, desde su lógica, un mero reemplazo del uso de hongos *Psilocybe cubensis*?

Lo cierto es, que esa relación en todo caso estrecha entre pueblos andinos y amazónicos con la hoja de coca, -que esbocé para el caso del sur del Cauca en los capítulos previos-, ha pretendido ser desterrada de la memoria, y mutilada de las prácticas sociales en muchos lugares y tiempos a través de la ilegalización de la planta. El hito fundamental en ese ámbito, es la Convención Única de 1961 sobre Estupefacientes, un tratado internacional que se llevó a cabo en Naciones Unidas, que en su artículo 26 estipula que “las partes obligarán a arrancar de raíz todos los arbustos de coca que crezcan en estado silvestre y destruirán los que se cultiven ilícitamente”, y más adelante, declara en el artículo 49 que la “masticación de hoja de coca quedará prohibida dentro de los 25 años siguientes a la entrada en vigor de la presente convención”<sup>44</sup>.

Diez años después, el entonces presidente de Estados Unidos, Richard Nixon, declararía en una conferencia de prensa a la adicción a las drogas como el enemigo público número uno de su país, iniciando con ello la llamada “guerra contra las drogas” como el paradigma de su gobierno,

---

<sup>44</sup> Documento disponible en: [https://www.incb.org/documents/Narcotic-Drugs/1961-Convention/convention\\_1961\\_es.pdf](https://www.incb.org/documents/Narcotic-Drugs/1961-Convention/convention_1961_es.pdf)

empleando métodos legales, políticos y coercitivos para imponer la “ley y el orden” a través de la criminalización de sustancias psicoactivas, y la estigmatización de poblaciones étnicas, racializadas y opositoras, en un contexto de crisis de gobernabilidad a raíz del surgimiento de una multiplicidad de movimientos sociales críticos del régimen. Con los años, este paradigma se globalizó en forma de políticas “anti-drogas” que eran, en realidad, un eufemismo que encubría una lógica intervencionista y anti-subversiva.

Para el caso colombiano, esto se concretó a través de la Ley 30 de 1986, conocida como el Estatuto de Estupefacientes, que fue impulsada por la presión internacional producto del paradigma “anti-drogas”, y estableció la prohibición del cultivo, producción, comercialización y consumo de “sustancias estupefacientes”, incluyendo a la hoja de coca. Empero, desde antes se pueden rastrear antecedentes concretos en que el aparato jurídico del país, había criminalizado y perseguido el mambeo de hojas de coca en su estado natural. Por mencionar dos casos: en 1938, la dirección nacional de higiene, emitió una resolución que prohibió la venta de hoja de coca en lugares distintos de farmacias y droguerías autorizadas por el estado (Duque, 2020: 24); y en 1947 el decreto 869 que prohibió el cultivo, la distribución, la venta y la tenencia de hojas de coca en todo el país, lo que se constituyó como una excusa para hostigar a campesinos e indígenas del Cauca y otras regiones consumidoras tradicionales de coca (Henman, 2019: 68).

Esta legislación, previa a las reformas multi-culturales, estuvo enmarcada en el proyecto de des-indigenización y homogenización cultural propia del estado-nación colombiano, y fue acompañada por la patologización de la práctica del mambeo de coca, por parte de académicos de la antropología como Luis Duque Gómez, entre otros, a través de la noción de “cocaísmo” que la entendía como “(...) un vicio social, motivado por difíciles condiciones de vida y de trabajo” (Duque, 1945: 449), relacionada con la existencia de alteraciones mentales, y que además la señaló como la causa de la precarización de poblaciones rurales, desdibujando los motivos estructurales que realmente las empobrecían de manera sistemática, y que perpetuaban múltiples desigualdades sociales.

En una ocasión, tuve la oportunidad de visitar en la vereda Tambores de Lerma, la casa de don Juan, un campesino mambeador, que en su momento fue quemador de mambe, y que vivió en carne propia estas políticas de persecución del consumo tradicional. Una vez, miembros de la policía lo capturaron por encontrarle coca tostada para mambear, y lo llevaron hasta el calabozo de Guachicono, desde donde tuvo que devolverse a pie y sin coca puesto que se le habían botado.

También fue víctima del prohibicionismo y las erradicaciones de coca de la década de 1980, que tuvieron un saldo alto de capturados en el pueblo, a pesar de lo cual hoy resiste desde el cultivo orgánico de coca para los usos alternativos a los que le apuesta la iniciativa *Hayu Guas*.

Este proceso es largo y complejo, y aún más si mi intención fuera comprender las formas concretas en que se ha localizado en Lerma, por lo que aquí apenas se bosqueja a vuelo de pájaro. No obstante, es preciso desnaturalizar el supuesto carácter “ilegal” o “ilícito” de ciertos cultivos, como el de coca, e historizar su ilegalización, que se reafirma, tanto a través de lo que significaron estas políticas de persecución y estigmatización del consumo tradicional de hojas de coca, como luego, de las acciones derivadas del prohibicionismo anti-drogas como las erradicaciones forzadas y las fumigaciones con glifosato, que han sido formas específicas de violencia y despojo ejercidas por el estado en el corregimiento.

Desde esa lógica, es necesario re-evaluar las categorías que empleamos para entender estos fenómenos y sus materialidades, y empezar a hablar de cultivos ilegalizados, o sin más, de cultivos de coca. Sería mezquino reproducir la retórica de los “cultivos de uso ilícito”, puesto que estaría contribuyendo a encubrir estas violencias históricas, que, de hecho, han sido favorables a la dinámica del capital, en la medida en que la “lucha anti-drogas” que impulsan los estados, se articula a lo que Paley llama un *capitalismo antidrogas*, que funciona como “un remedio a largo plazo para los achaques del capitalismo, que combina legislación y terror en una experimentada mezcla neoliberal para infiltrarse en sociedades y territorios antes no disponibles para el capitalismo globalizado” (2018: 13).

No hay que olvidar que el glifosato es, por así decirlo, hijo del “agente naranja”; un poderoso veneno usado como defoliante durante la guerra de Vietnam, creado por la misma industria militar multi-nacional que hoy sigue lucrándose de las legislaciones antidrogas, que camuflan una estrategia bélica dirigida contra el campesinado, que pretende despojarlos no sólo de sus tierras, sino de la fertilidad de la misma, así como de las prácticas, conocimientos y relaciones que establecen con ella. Es una guerra a la que el campesinado de Lerma se ha resistido históricamente, desde apuestas y agencias como las que he intentado retratar en este trabajo, así como desde la creatividad musical y la lírica. Hay que seguir entonando con los músicos del grupo Voces del recuerdo: *por eso es que yo maldigo al maldito glifosato/ de escuchar ya sus noticias/ por eso es que estoy muy flaco*.

### 3.3.2 Economía de la cocaína: el “rinde” y el fetichismo de la mercancía.

Hundió la llave en la bolsa, y la alzó con un montoncito de polvo estrellado entre los surcos. Luego, elevó la mirada, y me observó fijamente como hurgando una respuesta.

Asentí, tomé la llave y la puse bajo mis ñatas.

Abiertas las puertas, la devolví. Caminé un poco, y pronto, estuve del otro lado del umbral.

Sentí el olor crepitante de una leve agitación en el ambiente. Como si de repente me hubiesen sacudido los nervios con violencia. Los cuerpos tenían ahora un talante belicoso, febril y alebrestado. Y la lengua, estaba preñada por una fugitiva elocuencia.

Pero tres o cuatro canciones después, bajo el cielo patojo, ese breve fulgor, como todo lo sólido en estos tiempos, se desvaneció en el aire.

\*\*\*

“El éxtasis es ver las cosas desde un ángulo especial. Es la libertad momentánea de las exigencias de la carne temerosa, asustada, envejecida, picajosa. Tal vez encuentre en la ayahuasca lo que he estado buscando en la heroína, la yerba y la coca[ína]. Tal vez encuentre el chute definitivo” (1980: 192), con esas palabras que inician este apartado, el novelista de la generación Beat, William Burroughs, culmina su obra *Yonki*; una novela semi-autobiográfica en la que hace un crudo retrato del consumo drogas en sectores marginalizados de ciudades estadounidenses y, en particular, de su adicción a la heroína.

El escritor *beatnik* plantea que uno se hace adicto a los narcóticos porque carece de motivaciones fuertes en cualquier otra dirección, y es entonces, cuando la droga se impone por defecto. Se convierte en una necesidad vital, en el motivo por el que cada mañana se levanta de la cama y se hace un desayuno. Es por ello que, desde su óptica, la droga no es un placer, ni un medio para incrementar el disfrute de la vida, es, ante todo, *un modo de vivir*. Por ello, abandonar una sustancia a la que se está enganchado, es renunciar a eso: una forma particular de estar en el mundo.

Pero no hay que irnos tan lejos para comprender este fenómeno. El propio Andrés Caicedo, en su popular *¡Que viva la música!*, describe por voz de la Siempreviva la forma en la que opera el consumo de sustancias en el contexto urbano de la Cali de la década de 1970. La Rubísima dice sobre el efecto de la cocaína, llamada *perica* porque te hace hablar como un loro: “Dura 10 minutos

el efecto, que es fantástico. Después da achante y ganas de no moverse, espeluznante sabor en la boca, ardor en los pliegues del cerebro, fiebre, uno se pellizca y no se siente (...) ¡Pero qué *lucidez* para la conversación, para los primeros minutos de una conferencia!” (2012: 64).

Traigo esto a colación, porque del otro lado del espectro de las economías de las sustancias psicoactivas, están los consumidores, quienes, como los cultivadores, también han sido perseguidos, violentados y estigmatizados por las insurgencias armadas, los paramilitares, y las fuerzas coercitivas del estado de formas diferenciadas en función del lugar y el momento. Pero tampoco han estado desprovistos de agencias, de construcción de sus propias identidades y de búsquedas que habría que pensar más profundamente desde un lente etnográfico. Ello implica entender cómo llegan al consumo y las condiciones y circunstancias en que se desarrolla tal actividad, más allá de las explicaciones moralistas, que consideran al consumidor como un sujeto “desviado” y proclive al crimen.

A este respecto, si bien es un campo que excede los alcances de este trabajo, es importante entender *grosso modo*, las condiciones estructurales que incentivan el consumo de una sustancia como la cocaína. En su libro, *La sociedad del cansancio* (2012), el filósofo surcoreano Byung-Chul Han, propone que, en lugar de la sociedad disciplinaria que describió Foucault, hoy habitamos una sociedad del rendimiento, atravesada por el agotamiento y la presión constante de producir y rendir en todos los aspectos de la vida. En esa búsqueda desenfrenada por maximizar la producción, los individuos ya han internalizado el control y la disciplina, de manera que se explotan a sí mismos, sin necesidad de coacción externa, siendo ellos al mismo tiempo, víctimas y verdugos. Esta dinámica de auto-explotación privilegia una vida activa, en detrimento de una vida contemplativa, amputando la posibilidad de experimentar el momento presente, desembocando en soledad y teniendo hondos efectos negativos sobre la salud mental y emocional de las personas, en lo que llama “violencia neuronal”, para denunciar su carácter sistemático e inmanente al sistema.

Desde una óptica similar, Mark Fisher sugiere que estamos en los tiempos del “realismo capitalista”, donde ante la debacle de las metanarrativas del siglo pasado y el aparente triunfo neoliberal de sofocar los horizontes utópicos de largo aliento, hemos naturalizado la idea de que “el capitalismo no sólo es el único sistema económico viable, sino que es imposible incluso *imaginarle* una alternativa” (2016: 22). Ese, es un diagnóstico del momento actual a la vez desolador y desafiante, pues insinúa la necesidad de retar a nuestra imaginación política para



construir otras sociedades pos-capitalistas posibles. Para ello, propone develar que el capitalismo es inherentemente disfuncional, lo cual se pone de relieve en tres ámbitos: la crisis ambiental, la burocracia y la salud mental.

Esta última, es necesario repolitizarla, y dejar de entenderla como un asunto exclusivamente bioquímico, que debe ser tratado de manera individual en lo que llama la “privatización del estrés”, y empezar a asumirla como un síntoma sistémico producto de las condiciones que nos impone el capitalismo tardío. En ese orden de ideas, si partimos de la premisa de que el consumo problemático de diferentes sustancias está, en muchos casos, asociado a la perturbada salud mental de muchas de las personas de las últimas generaciones, entonces ese es también un ámbito que es necesario repolitizar y entenderlo en su dimensión estructural, como una línea de fuga en las precarizadas condiciones mentales, laborales, ambientales y sociales que habitamos.

Quizá entonces, el problema no son las drogas *per se*, sino el modo de vida y el hedonismo nihilista propios del capitalismo tardío que crea los sujetos adictos, motivando la demanda de drogas a través de, por ejemplo, la propaganda y el deterioro de la salud mental. En ese contexto, el consumo de cocaína podría encajar bien en lo que Fisher se refiere como la adicción a la “matrix comunicacional de sensaciones y estímulos” que, tal como los mensajes instantáneos de las redes sociales, constituye una gratificación azucarada a pedido, en el marco de una cultura del consumo (2016: 52). Además, ese breve fulgor de los sentidos que produce el clorhidrato en el cuerpo, parece estar en sintonía con los ritmos frenéticos que promueve la sociedad del rendimiento en la medida en que le son funcionales a la optimización de la productividad, y, por ende, a la reproducción de los ciclos del capital.

Empero, el fulgor del consumo, suele encandilar la mirada, ocultando las relaciones sociales de producción de la cocaína, así como la explotación y las desigualdades que perpetúa. Marx le llamó a esto, el fetichismo de la mercancía. En religión, un fetiche es un objeto cargado de poder, o el soporte material para la vida de una deidad. En ese sentido, el concepto señala la tendencia a creer que las mercancías tienen un valor intrínseco, dado por sus características propias, como si emanara de sus cualidades, como si tuvieran vida propia, encubriendo el hecho de que su valor proviene del trabajo; del gasto de una energía humana en un tiempo determinado para transformar la materia (1867: 52).

Este aparente “carácter místico de las mercancías” –como les llama Marx-, encubre la forma en la que funciona la economía de la cocaína, que no opera en los márgenes del capitalismo, ni por fuera de los estados-nación, sino que es uno de los corazones más importantes para la reproducción del capital en el mundo. Así, es erróneo pensar este fenómeno desde la categoría del narcotráfico que, está asociada a una narrativa con una pesada carga moral que equivale “lo narco”, a algo “malo”, o “envenenado”, así como es inútil concebirlo como una economía “subterránea”, o “ilegal” bajo la falsa dicotomía entre lo lícito versus lo ilícito.

Tal como lo ha venido señalando Estefania Ciro (2020) la economía de la cocaína es un mercado agroexportador, cuya prohibición le otorga características específicas, puesto que el aparato regulador recae en los actores armados, o en “las sombras” del estado: policías que trafican o militares que reciben pagos, entre otros. En tal sentido, encarna un modelo de acumulación en disputa, entre diferentes actores que, no actúan bajo los mismos principios, contextos, ni coerciones, sino que, por el contrario, existe una distribución asimétrica de violencia y rentas, donde los que menos ganan, más violencias reciben, mientras que los que más ganan, las experimentan en mucha menor medida, configurando toda una dinámica de explotación. De manera que, este reparto desigual de las ganancias favorece al eslabón medio del tráfico, “los duros” como les llaman en Lerma, que además también ejercen violencias concretas sobre el resto de la población.

Por su parte, los campesinos cultivadores de coca, que han sido el eslabón más maltratado y estigmatizado de la cadena, y el que menos se beneficia de este negocio, han experimentado en su pellejo las violencias ejercidas por “los duros”, los paramilitares, las insurgencias, así como por todo el aparato jurídico y coercitivo del estado que, amparado por las políticas prohibicionistas ha sometido al campesinado empobrecido que cultiva coca, legitimado por la narrativa de la “ilegalidad” como herramienta de clasificación que ubica a ciertas poblaciones en una situación particular, susceptibles a ejercicios de dominación (Ciro, 2020: 21). No obstante, tal como se mostró en los apartados y capítulos previos, el campesinado de Lerma ha tenido sus propios mecanismos de resistencia, resiliencia y agencia a estas violencias multidimensionales, así como a lo que Paley llama el capitalismo anti-drogas.

Al mismo tiempo, también ha incorporado y reapropiado las lógicas del capital en sus propias prácticas y categorías, tal como ocurre con la noción del “rinde”, que se refiere a los gramos de

pasta base que se sacan por arroba de hoja de coca cosechada, pues el objetivo es sacar un mínimo de gramos para poder lograr la ganancia suficiente que permita invertir en la siguiente cosecha y sobrevivir, lo que depende de diversos factores, como los insumos necesarios para el cultivo, la mano de obra o la semilla (Ciro, 2020: 119-125). Ello implica entender al campesino, no como un sujeto estático, irracional o tradicional, ni mucho menos como un “narcotraficante” o ciudadano “desviado” e “ilegal”, sino en toda su complejidad, con una aguda capacidad de leer el contexto y adaptarse a él, a través de los saberes, prácticas y lógicas previas, así como aquellas que recrea de forma permanente.

En suma, el campesino lermeño, a pesar de que ocupe una posición subordinada, en tanto actor mercantil, se articula de maneras específicas a uno de los negocios globales más rentables (Ciro, 2020: 138). De tal manera que, el corregimiento de Lerma no puede ser entendido de forma aislada, sino analizado en el contexto más amplio del sistema-mundo moderno, tal como lo describe Immanuel Wallerstein (2004). En lugar de considerar a Lerma como un ente separado, es esencial reconocer las múltiples conexiones y relaciones que lo vinculan con otros territorios, actores y dinámicas a nivel global. Dentro del sistema-mundo moderno, Lerma se encuentra inmerso en redes complejas de intercambio económico, flujos migratorios, influencias culturales y estructuras de poder. Comprender Lerma desde esta perspectiva permite apreciar cómo las transformaciones económicas, políticas y sociales a nivel global impactan y configuran el territorio, así como también la forma en que las acciones y decisiones locales pueden tener repercusiones en el sistema-mundo más amplio.

Siguiendo los argumentos de Giro (2020: 156), en la actividad cocalera, se decantan los principios de las cadenas de mercancías globales en las que históricamente han estado insertos los países “periféricos” del sistema-mundo, que implican no sólo la dinámica de oferta y demanda, sino el entrelazamiento de lo público y lo privado, lo legal e ilegal, la violencia y el crimen, en función de satisfacer las nuevas necesidades propias del capitalismo tardío, como ocurre con el consumo de cocaína, empleada bien para el placer o la recreación en un mundo de desasosiego; producto de una fármaco-dependencia; como *un modo de vivir*, tal como lo plantea Burroughs; o como una forma de responder a la presión del asalariado moderno en niveles de explotación superiores a sus capacidades de productividad.

Es a través de esta interconexión dinámica que podemos comprender y abordar los desafíos y oportunidades que surgen en Lerma, reconociendo su lugar dentro de la compleja red de relaciones que caracteriza al sistema-mundo moderno. En ese sentido, el corregimiento es un escenario donde se reapropian, reinventan o subvierten las lógicas del capital y, la forma en que la economía de la cocaína se localiza allí, nos permite entrever las formas complejas en que opera y al mismo tiempo, atisbar la dinámica de la reproducción del capital a nivel global. La hoja de coca es, entonces, un ojo a través del cual ver el sistema-mundo moderno.

## **Arañar lo azul o la culebra que se muerde la cola.**

### **“El futuro es el pasado”: la culebra se muerde la cola.**

Cuentan los mayores de la parte alta del macizo, que sus antepasados se sepultaron en el mundo de debajo, cuando fueron vencidos por los españoles, para proteger sus tesoros y protegerse del sometimiento posterior. Empero, su pálpito sigue vivo, esperando que el mundo de los humanos actuales se vuelva al revés, que cambie de sentido y “lo de debajo” pase a estar “arriba”, para volver a posesionarse del territorio del que fueron despojados (Nates, 2002: 63). Así, perteneciendo a un tiempo pasado, son a la vez, la fuente del futuro, cuando su mundo de abajo cambie de sentido.

De manera similar, en Lerma se dice que “el futuro es el pasado”. Ello es de particular relevancia, pues constituye una temporalidad que no es lineal, sino circular, como una espiral, o como una culebra que se muerde la cola. Sus horizontes de territorio y de vida, entonces, no se corresponden a un desarrollo racional y teleológico movido por el progreso y el crecimiento económico ilimitado, sino que opera en esta lógica cíclica en la que, para construir la sociedad y el mundo del futuro, se requiere escudriñar la memoria escrita con los pies de los antiguos, y hacer una mirada retrospectiva al pasado que es el que da las claves para la imaginar lo porvenir.

Una vez hablando con Gato, me contó de la leyenda del arcoíris, para hablarme de la interculturalidad como horizonte ético y político. Estando los colores reunidos, comenzaron a pelearse, para ver quién era el mejor. El verde reivindicó la hierba, los árboles y las hojas, como signo de la vida. El azul interrumpió indicando que la vida estaba en el agua que fluía por la tierra y el cielo a través de las nubes, los ríos y el mar. El amarillo dijo, que todo ello no existiría sin el sol que fertiliza la vida y brilla para todos. Así estuvieron con el resto de los colores, presumiendo de que sus virtudes eran las más importantes, cuando de manera súbita un trueno desató una lluvia torrencial que, interpeló a los colores, señalándoles que uno no podría vivir sin el otro, por lo que, desconcertados, se agarraron de las manos, se hermanaron y formaron el arcoíris.

Por ingenuo que pueda sonar extrapolarlo a las relaciones humanas, creo que es una lúcida metáfora del régimen multicultural, y una evidencia de lo que él explícitamente identificó como la necesidad de construir territorios y comunidades interculturales que involucren poblaciones negras, indígenas o campesinas que establezcan relaciones horizontales y recíprocas con el medio que habitan. En la misma conversación, soñamos con la posibilidad de “comunalidades arcoíris” con soberanía

alimentaria, que se configuren como alternativas al desarrollo, y autonomías solidarias y rebeldes en el contexto del capitalismo globalizado.

Entonces, tomó un palito del suelo y me pidió que lo partiera. Lo tomé y cedió con facilidad. Luego, lo partió en varios pedacitos chiquitos, los juntó y me pidió que volviera a hacerlo, pero esta vez, hubo resistencia y no pude romperlos. Lo observé de vuelta y entonces, se refirió a la fuerza de la juntanza, a la necesidad de la articulación de las resistencias. Eso me hizo pensar en las divergencias, pero fundamentalmente en las intersecciones entre sus propias convicciones y horizontes políticos, y los míos, en las influencias mutuas que, tras varios meses de conversaciones, habían acontecido irremediabilmente.

En *Fragments de una antropología anarquista*, el finado antropólogo estadounidense David Graeber escribió que la antropología está especialmente bien posicionada para ayudarnos a concebir una práctica intelectual revolucionaria no vanguardista, tanto por el estudio histórico de pueblos basados en el auto-gobierno y en economías fuera del mercado capitalista, como por la etnografía como la posibilidad de un modelo para llevar tal práctica a cabo. En ese sentido, planteó que el papel del intelectual radical es “observar a aquellos que están creando alternativas viables, intentar anticipar cuáles pueden ser las enormes implicaciones de lo que (ya) se está haciendo, y devolver esas ideas no como prescripciones, sino como contribuciones, posibilidades, como regalos” (2011: 18).

Desde esa lógica, el presente proyecto pretendió ser, una contribución en ese sentido –en todo caso incompleta e insuficiente-, a partir de la exploración del caso de Lerma, de las alternativas y los mundos posibles que, no sólo imaginan o especulan, sino que activamente construyen en sus prácticas cotidianas y comunitarias. No a partir de la mera romantización, sino tanto de sus complejidades, matices, tensiones y limitaciones, como de sus virtudes y posibilidades. Por ello, por ejemplo, he querido insistir en indagar en toda esta dimensión ciertamente “mágica” desde el lente de las ontologías, y explorar sus potencialidades políticas como en el caso de la figura del diablo o de las brujas y los espíritus del monte, pues, contrario a lo que han propuesto pensadores como Paulo Freire que, creía necesario que los oprimidos “corten el cordón umbilical de carácter mágico o mítico, a través del cual se encuentran ligados al mundo de la opresión” (1970: 214), se trata de impulsar la empresa opuesta. Tal como propone Segato: “Debemos propiciar una vuelta al asombro, al extrañamiento radical, que sólo se consigue si nosotros mismos permanecemos –y nos

reconocemos– nativos. No es nuestra tarea, como antropólogos, echar por tierra los mitos, sino precisamente “mitologizar”, dar al mito su lugar insustituible, reencantar el mundo” (2016: 35). Parte de la pretensión por *politizar* y *poetizar* el oficio y la labor de la investigación, me parece, reside en tal ejercicio.

Es legítimo entonces, que tal contexto, motive nuestros propios horizontes en relación con escenarios de regulación justa del mercado de la cocaína, donde el control sobre la cantidad, el destino y el precio de la coca se devuelva a las expresiones organizativas locales, y se haga en función de las necesidades de la población, desde la lógica de una economía solidaria que redunde en la dignificación de la vida, y no de la acumulación capitalista. Ello implica no sólo que una sustancia como la cocaína migre a un mercado “legal”, sino construir una forma de convivir pacíficamente con la economía derivada de su cultivo, producción, distribución, comercialización y consumo, desde un modelo que sea justo para los actores que hacen parte de la cadena, donde los productores pre-existentes tengan un peso especial. Que incorpore un enfoque agroecológico para los cultivos y de reducción de daños y gestión del riesgo para los consumidores. Hay que seguir soñando con la posibilidad de una regulación justa, soberana, campesina, intercultural y más allá del estado, de las economías ilegalizadas de la cocaína y otras sustancias psicoactivas, como un horizonte viable de largo aliento.

En suma, el trabajo de investigación fue, un catalizador para repensarme y ampliar mis propios horizontes políticos y éticos de vida, pero que también me permitió entrever los mundos posibles que imaginan, construyen y habitan en un lugar como Lerma. Podría decirse, a la manera de los zapatistas, que Lerma es un mundo en el que caben muchos mundos, eso sí, en permanente disputa. Unos que reapropian las lógicas del capitalismo, mientras otros, con varias capas de grises en el medio, las impugnan creativamente, entregándonos posibilidades “otras” de relacionarnos con el territorio y con plantas maestras como la coca, así como alternativas de futuro (y presente) desde la memoria colectiva y los sueños comunes, que rompen con el vanguardismo intelectual de la academia, y que deben ser asumidas como lo que son: un regalo.

### **Arañar lo azul. Espiral de inconclusiones.**

Hurgar en la tierra para arañar lo azul, es fisurar el cielo e insistir en las grietas. Por ello, éste trabajo no pretende culminar entregando certezas al lector, sino precisamente agrietarlas. Opté

pues, por llamar a este apartado “espiral de inconclusiones”, puesto que no busco pontificar sobre el tema, ni es esta, una suma de conclusiones definitivas, bajo la lógica de un productivismo académico que entiende el proyecto de investigación como un mero requisito destinado a producir “resultados”, sino que es un conjunto de ideas muy preliminares aún, que, como una espiral no trata de consumir la discusión, sino expandirla y ensancharla a nuevas posibilidades de investigación y acción política, a través de inquietudes que, procuré sembrar a lo largo del trabajo. Se hurga la tierra para arañar lo azul, pero también, para perpetuar la vida, como lo hace la propia planta de coca pajarito caucana, a partir de sus semillas en forma de plenitud roja: memoria y porvenir.

En tal sentido, este trabajo inició con el objetivo general de analizar la forma en que son representados los múltiples usos de la planta de coca, por los distintos actores que convergen en el corregimiento de Lerma, al sur del Cauca. Para ello, inicié con un contexto histórico y etnogeográfico del lugar que ha ocupado Lerma entre las regiones del Macizo colombiano, y el valle del Patía, hallando que está documentado el hecho de que la planta de coca fue cultivada desde tiempos pre-coloniales en lo que hoy es el sur del Cauca, por parte de los nativos de estos territorios. Falta investigar si el actual corregimiento de Lerma fue un lugar de habitación, y tránsito, durante éste periodo.

Pero lo que se sabe con mayor certeza, es que su poblamiento se dio a partir de las migraciones provenientes de la parte alta del Macizo colombiano por parte de población indígena; de negros libertos del valle del Patía, y grupos de labradores empobrecidos procedentes del norte del país, configurando la constitución del campesinado lerneño que conjuga influencias de estas tres poblaciones, pero con particular preeminencia del pueblo *Yanakuna*, por lo que los usos espirituales, medicinales o alimenticios asociados a la hoja de coca se han sostenido en el tiempo en el corregimiento como un conjunto de prácticas centrales en los procesos identitarios de sus pobladores.

Desde esa perspectiva, identifiqué y describí los usos de la hoja de coca en Lerma, desde dos ópticas. Por un lado, aquellos que van entre “lo tradicional” y el “mameo a la moderna”, que incluyen aquellas prácticas con presencia en la memoria colectiva, así como aquellas que las reinventan y recrean. Por otro lado, los usos “para lo otro” asociados a la economía de cocaína que incursionaron en el corregimiento con la bonanza cocalera de 1978. Del mismo modo, hice una



breve revisión de los manejos en el cultivo, recolección y la producción, hallando que, si bien hay tensiones tanto pragmáticas como en el plano de las narrativas, hay muchos escenarios en los que esta multiplicidad de usos y manejos coexisten o se traslapan.

Por último, procuré caracterizar las disputas, coincidencias y negociaciones que surgen en torno a estos usos, en términos de la forma en que son representados por los actores que hacen presencia en el corregimiento, y que operan de forma asimétrica, encontrando que el campesinado lerreño es heterogéneo y tiene distintas formas de organizarse y relacionarse con la coca. Una de estas, es la Escuela Agroambiental “Arraigo”, que ha jugado un papel medular en la disputa por la representación de la coca como: vida, espiritualidad, alimento, cultura y medicina. En el camino, ha construido alianzas con diferentes actores e instituciones, que le han permitido fortalecerse, ganar legitimidad y visibilidad; y al mismo tiempo ha configurado un escenario de antagonistas tanto a nivel local como nacional en el que se ha sabido mover. En ese contexto, exploré las posibilidades de entender a la planta de coca no como un mero objeto desprovisto de agencia, sino como un actor central en la configuración del territorio de Lerma, y, por ende, en la forma en que es representada por los múltiples agentes que hacen presencia en el corregimiento, a través del concepto de *affordances* o “posibilidades de acción”.

Creo importante señalar también que, tal ejercicio me permitió dimensionar a las historias sobre el diablo, las ánimas o los espíritus del monte, no como meras creencias supersticiosas de la ruralidad, sino que constituyen, una compleja oralitura popular, campesina e intercultural con sus propios sentidos y estéticas, que habría que caracterizar y entender de manera más profunda, y, al mismo tiempo, siguiendo los argumentos de Taussig y Graeber, formas de contrapoder profundamente arraigadas, que hunden sus raíces en la imaginación con el propósito de, por un lado, sostener la comunalidad campesina y el carácter ciertamente igualitario de las relaciones sociales en Lerma, y, denunciar las narrativas, prácticas y lógicas que ponen en riesgo esta dinámica, como un pacto con una divinidad de lo estéril que, representa dramáticamente el proceso de alienación propio de lo que implica la suplantación del modo de producción campesino pre-capitalista por un régimen que privilegia la acumulación perpetua de capital.

Si bien en el resumen anuncié que tenía la pretensión de conceptualizar el sistema-mundo moderno, a partir de la forma en que la economía de la cocaína se localiza en el corregimiento de Lerma en el sur del Cauca, me limité a dar puntadas muy generales sobre esta cuestión, en el apartado final

del capítulo tres, con la intención de sugerir la necesidad de continuar haciendo investigaciones o etnografías multi-situadas desde esta perspectiva y en clave regional, que nos permitan construir lecturas más cualificadas de los lugares que habitamos, y la forma en que las lógicas del capital se expresan en nuestras cotidianidades, para transformarlas y subvertirlas.

Para ir finalizando este colofón, me vinieron a la memoria las palabras de mi hermana cuando le comenté que haría mi proyecto de grado en Lerma. Para ese entonces ella vivía en el Bordo, y me dijo que preguntaría con algunos conocidos cómo estaba la situación allá, e incluso, si me podía ayudar con algo. Unos días después, me llamó por teléfono. Ésta vez me dijo: “mira, o cambias de lugar, o terminas muerto”. No era una amenaza, como la que había escuchado en Miranda. En cambio, era una sentencia a todas luces taxativa, categórica, inapelable. Una disyuntiva, a su manera de ver, irreductible, que pretendía, disuadirme a cambiar el tema, y el lugar de la investigación. En todo caso, fue casi una profecía. Efectivamente morí en Lerma. *Morí sin morir*, como cantó Charly García. Me di un golpe seco contra la tierra, y me desmoroné como si fuese un montón de piedras. Nací una vez más que los brahmanes hindúes. Nací de nuevo, con nuevos ojos para ver el mundo.

En todo caso, el proyecto fue, a nivel subjetivo, como el periplo que hiciese Juan Preciado a Comala en búsqueda de su finado padre; una peregrinación a las tierras que caminaron las abuelas de mi abuelo, donde me encontré con la planta de coca, con la que los campesinos piensan-trabajan la tierra, y cuyas hojas fueron los ojos que me permitieron atisbar parte del sistema-mundo moderno que habito y, al mismo tiempo ver un mundo en el que caben muchos; el corregimiento de Lerma.

En una conversación fortuita con mi abuelo, terminando de redactar el proyecto, mencionó que era “hijo del arcoíris”, que según dijo, es como en tiempos antiguos se le decía a quienes no conocían a su padre. Éste, bien podría ser un eufemismo para la condición de bastardía, o quizá, una forma de auto-afirmación, de invertir su significado para reivindicarse desde ese lugar, dándole un vuelco poético. Empecé el proyecto con un fallido intento de poema en el que me enuncié, -tal como lo hiciese la escritora boliviana María Galindo-, como un bastardo, para señalar la violencia de esa ausencia que corresponde a una dinámica sistémica. Pero en el camino, hallé que el abuelo de mi padre es, el arcoíris, y que ésta puede ser una categoría política local de auto-afirmación desde la cual re-conocerme.

\*\*\*

El arco enchumbó el vientre de las abuelas que no conocí  
La breve danza de sol y aguacero  
Fecundó la estirpe que termina conmigo.

Hollé el inframundo  
Para hendir los cielos.  
Entre las grietas se filtró  
un porvenir alado;  
memoria arqueada  
entre el vientre y el polvo.

Hallé un *aleph*  
Entre semillas escarlatas  
y ovalados verdes.  
Las hojas fueron los ojos  
para ver un mundo,  
en el que caben muchos.

Fui a Lerma en busca de mi estirpe,  
y morí sin morir,  
desmoroné mi cuerpo, hecho ceniza  
para parirme a mí mismo.  
Para sentir con Roque Dalton,  
que la sangre de mi estirpe,  
no termina en mis venas,  
se renueva en la sangre unánime  
de quienes luchan por la vida.

La rebelión consiste en mirar una *hoja* hasta pulverizarse los ojos<sup>45</sup>.

---

<sup>45</sup> Parfraseando a Pizarnik: “La rebelión consiste en mirar una rosa hasta pulverizarse los ojos”.

## Bibliografía

- Abrams, Philip. 1977. Notas sobre la dificultad de estudiar el estado. En: *Antropología del estado*. México: Fondo de cultura económica.
- Albán, Adolfo. 2007. *Tiempos de zango y de guampín: transformaciones gastronómicas, territorialidad y re-existencia socio-cultural en comunidades afrodescendientes de los valles interandinos del Patía (sur de Colombia) y Chota (norte del Ecuador), siglo XX*. Tesis doctoral. Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos. Quito: Universidad Andina 'Simón Bolívar'.
- Almendra, Vilma. 2015. *Entre la emancipación y la captura. Memorias y caminos desde la lucha Nasa en Colombia*. México: Barricadas Colección.
- Altieri, Miguel y Nicholls, Clara. 2000. *Agroecología. Teoría y práctica para una agricultura sustentable*. México: Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente.
- Anzola, Sebastián. 2017. *“Uno hace la finca y la finca lo hace a uno”: trabajo, conocimiento, y organización campesina en Sucre, Cauca*. Santander de Quilichao: Gente Nueva Editores.
- Appadurai, Arjun (ed.) [1986] 2000. *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las cosas*. México: Cambridge University Press.
- Barrio, Sacha. 2011. *Anatomía de la Hoja de coca. Erythroxylum coca. Propiedades medicinales y valor terapéutico de la Hoja de coca*. Perú: Juan Gutemberg Editores Impresores.
- Bastidas, Andrea. 2004. *Campesinos e identidad. Un proceso organizativo en el Macizo colombiano*. Tesis de pregrado. Popayán: Universidad del Cauca.
- Baudelaire, Charles. 2011. *Los paraísos artificiales*. Madrid: Alianza editorial.
- Bejarano, Jorge. 1953. Nuevos capítulos sobre el cocaísmo en Colombia. *América indígena*. 13: 14-46.
- Benjamin, Walter. 1971 [1940]. Tesis de la filosofía de la historia. En: *Angelus Novus*. Barcelona: Edhasa.

- Bohannan, Laura. 2007 [1966]. Shakespeare en la selva. En: Mauricio F. Bovin, Ana Rosato y Victoria Arribas (eds.), *Constructores de otredad. Una introducción a la antropología social y cultural*, pp. 194-198. Buenos Aires: Antropofagia.
- Bonilla, Gerardo. 1945. *El consumo de hojas de coca en el Departamento del Cauca*. Revista de la Universidad Nacional, 2: 426-430.
- Brey, María e Infantes Víctor (editores). 1996. *Relación de la coca y de su origen y principio y por qué es tan ussada y apetecida de los indios naturales deste reyno del piru*. Santafé de Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.
- Buenahora, Gonzalo.
1994. Los pueblos de indios del Macizo colombiano durante el periodo colonial. En: *Memorias del primer seminario de etnohistoria del norte de Ecuador y sur de Colombia*. Cali: Universidad del Valle.
1998. Una aproximación etnohistórica a los grupos humanos originales del Macizo colombiano. En: *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras* No. 2-3. Popayán: Universidad del Cauca.
2003. *Historia de la ciudad colonial de Almaguer y sus pueblos de indios, siglos XVI-XVIII*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Burroughs, William. 1980. *Yonqui*. Barcelona: Editorial Brugera.
- Caicedo, Andrés. 2012. *¡Que viva la música!* Bogotá: Prisa Ediciones.
- Castaño-Uribe, Carlos. 2019. *Chiribiquete. La maloka cósmica de los hombres jaguar*. Colombia: Villegas editores.
- Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH). 2017. *Crecer como un río. Volumen 1. Informe del Centro Nacional de Memoria Histórica y del Comité de Integración del Macizo Colombiano (CIMA)*. Bogotá: CNMH – CIMA.
- Chul-Han, Byung. 2012. *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder Editorial.

Ciro, Estefanía.

2018. Etnografía como poesía. Artefactos explosivos inmateriales de las voces cocaleras del Caquetá. A la orilla del río.

2018. Gramáticas del estado, Amazonía sin guerra y sin paz. A la orilla del río.

2018. Las tierras profundas de la “lucha contra las drogas” en Colombia: La ley y la violencia estatal en la vida de los pobladores rurales del Caquetá. En *Revista Colombiana de Sociología*, vol 41, pp. 105-133.

2020. *Levantados de la selva. Vidas y legitimidades en los territorios cocaleros en Caquetá*. Bogotá: Ediciones Uniandes.

CNA. 2015. *Territorios agroalimentarios. Producción, naturaleza, política y cultura campesina*. Bogotá: Coordinador Nacional Agrario (CNA).

Colectivo Maloka. 2009. *La economía de las drogas ilícitas. Escenarios de conflictos y derechos humanos*. Barcelona: Departamento de Interior, Relaciones Institucionales y Participación.

Coronado, Inés. 1993. *Coca, cocaína y narcotráfico*. España: Editora Jurídica Grijley.

Cure, Salima. 2015. Mambe en contextos urbanos, o la producción de nuevas modalidades de consumo. En *Mundo amazónico*, vol. 6, No 1, pp. 19–45. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia

Davis, Wade. 1996. *El Río: Exploraciones y descubrimientos en la selva amazónica*. Fondo de cultura económica.

Del Valle, Mónica María. 2015. Estudios culturales: respuestas a necesidades sociales. Entrevista a Eduardo Restrepo. *Tabula rasa* 22:337-351.

Dest, Anthony. 2021. “Desencantarse del estado”: confrontando los límites del multiculturalismo neoliberal en Colombia. En: *Revista Colombiana de Antropología*. Vol. 57, N° 1, págs. 17.48.

Dolmatoff, Gerardo Reichel. 1978. *El Chamán y el jaguar. Estudio de las drogas narcóticas entre los indios de Colombia*. Siglo veintiuno editores.

Dolores, María. 1917. Aspectos geográficos de la utilización de la coca. En *Revista de geografía*, ISSN 0048-7708, N° 5, págs. 63-82.

Dos Santos, Antonela y Florencia Tola. 2016. ¿Ontologías como modelo, método o política? Debates contemporáneos en antropología. En: *Avá 29*, Diciembre: 71-98. Disponible en: [http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1851-16942016000200003](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-16942016000200003)

Duque Gómez, Luis. 1945. Notas sobre el cocaísmo en Colombia. *Boletín de Arqueología*. 1(5): 445-451.

Duque, Juliana (editora). 2020. *La hoja de coca en la gastronomía colombiana*. Bogotá: Fundación Tierra de Paz.

Escobar, Arturo. 2016. Sentipensar con la Tierra: Las Luchas Territoriales y la Dimensión Ontológica de las Epistemologías del Sur. Madrid: *Revista de Antropología Iberoamericana* Vol. 11, n° 1: 11 – 32.

Espinosa, Myriam, *et al.* 2003. Mamacoca y cocaína. La aparente muerte del Don. *Cultura y Droga* Año 8. No 10, pp. 157-173. Manizales, Colombia.

Fals Borda, Orlando.

2015. Experiencias teórico-prácticas. En *Una sociología sentí-pensante para América Latina*, antología y presentación por Víctor Manuel Moncayo, pp. 303-367. Buenos Aires: CLACSO/Siglo XXI Editores.

1975. *Historia de la cuestión agraria en Colombia*. Bogotá: Fundación Rosca de Investigación y Acción Social: Distribuidora Colombiana.

Faust, Franz. 2021. *Cosmovisiones populares indoamericanas*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Fisher, Mark. 2016. *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?* Buenos Aires: Caja Negra Editora.

- Freire, Paulo. 1970. *Pedagogía del oprimido*. Buenos Aires: Siglo veintiuno editores.
- García, Juan. 2006. *De la coca a la cocaína: Una historia por contar*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.
- Gómez, Luis, et al. 2003. *Reconstrucción histórica del proceso organizativo y comunitario del corregimiento de Lerma entre 1988-1998*. Tesis de pregrado. Popayán: Universidad del Cauca.
- González, Fernando. 2018 [1966]. *Viaje a pie*. Medellín: Fondo editorial universidad EAFIT.
- González Rosas, Arturo Manuel. 2016. Capítulo IV La planta de coca y las tensiones del movimiento indígena. En *Vivimos porque peleamos. Una mirada desde abajo a la resistencia indígena en el Cauca, Colombia* pp. 259-333. Ciudad de México: Memorias subalternas.
- Graeber, David. 2011. *Fragmentos de una antropología anarquista*. Bilbao: Virus Editorial.
- Gutiérrez, Carlos. 1952. El hábito de la coca en Sudamérica. *América indígena*. 12: pp. 143-154.
- Gutiérrez, Carlos y Zapata, Vicente. 1947. *Estudios sobre la coca y la cocaína en el Perú*. Lima: Ministerio de salud.
- Hall, Stuart.
2010. El espectáculo del “Otro”. En *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, de Stuart Hall pp. 419-445. Popayán: Universidad Javeriana-Instituto de Estudios Peruanos-Universidad Andina Simón Bolívar-Envión.
1997. El trabajo de la representación. En: Stuart Hall (ed.), *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. London, Sage Publications, 1997. Cap. 1, pp. 13-74. Traducido por Elías Sevilla Casas.
- Harrison, Regina. 1994. *Signos, cantos y memorias en los Andes*. Quito: Editorial Abya-Yala.
- Henman, Anthony. [1978] 2019. *Mama coca*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Hernández, Rosalva Aída. 1995. Invención de tradiciones: encuentros y desencuentros de la población mame con el indigenismo mexicano. En: *Anuario 1994 del Centro de Estudios*



*Superiores de México y Centroamérica*, pp. 146-171. Chiapas: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica.

Hobsbawm, Erich. [1983] 1991. *La invención de las tradiciones*. Revista Uruguaya de Ciencia Política, n° 4.

Huxley, Aldous. 1954. *Las puertas de la percepción. Cielo e infierno*. Epub Libre. Traducción: Miguel de Hernani.

ICANH. 2018. *Conceptualización del campesinado en Colombia. Documento técnico para su definición, caracterización y medición*. Bogotá: ICANH.

Ingold, Tim. 2017. ¡Suficiente con la etnografía! *Revista Colombiana de Antropología*, 53(2): 143-159.

Keane, Webb. 2018. Perspectives on Affordances, or the Anthropologically Real: The 2018 Daryll Forde Lecture1.” *HAU : Journal of Ethnographic Theory* 8 (1–2): 27–38.  
<https://doi.org/10.1086/698357>.

Le Goff, Jacques. 1991. *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*. Barcelona: Ediciones Paidós.

Lins Ribeiro, Gustavo.

2007 [1989]. “Descotidianizar: extrañamiento y conciencia práctica: un ensayo sobre la perspectiva antropológica”. En: Mauricio F. Bovin, Ana Rosato y Victoria Arribas (eds.), *Constructores de otredad. Una introducción a la antropología social y cultural*, pp. 194-198. Buenos Aires: Antropofagia.

2018. Giro global a la derecha y la relevancia de la antropología. *Encartes Antropológicas*.

Lins Ribeiro, Gustavo y Escobar, Arturo. [2006] 2008. “Antropologías del mundo: transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder”. En: *Antropologías del mundo: transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*, pp. 11 – 40. Popayán: Enviñón Editores.

- Lugo, Leyson. 2019. *Agroecología y pensamiento decolonial. Las agroecologías otras interepistémicas*. Ibagué: Sello Editorial Universidad del Tolima.
- Maldonado, Salvador. 2012. Cultivos ilícitos, territorios y droga en américa latina. En *DILEMAS: Revista de Estudios de Conflicto e Controle Social*, vol. 5, no. 4 octubre-diciembre, pp. 569-595.
- Manrique, Everto. 1988. La recuperación del sentido de la vida. (Tesis). Lerma, Cauca. Disponible en: <https://drive.google.com/file/d/0B0VC7GA2jUj1UGo3MjhLSTR1T1E/view>
- Marcus, George. 2001. Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. *Alteridades* 11 (22): 111-127.
- Marx, Karl. 1867. *El Capital. Tomo I*. Librodot.
- McKenna, Terence. 1993. *El manjar de los dioses. La búsqueda del árbol de la ciencia del bien y el mal. Una historia de las plantas, las drogas, y la evolución humana*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Mitchell, Timoty. 2002. ¿Puede hablar el mosquito? En: *Rule of Experts. Egypt, Techno-Politics, Modernity*. Berkleley: California University Press. Traducción de Carlos Martín Ramírez.
- Molina, Rubén. 2019. Más allá de las dinámicas económicas del cultivo de la coca: reproducción social campesina y reconfiguración del territorio en el municipio de Almaguer – Cauca, Colombia. Tesis de maestría. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador.
- Monteiro Borges, Antonádia. 2011. Mujeres y sus casas: retrospectiva y perspectiva de un sendero en antropología y sociología. *Estudios Sociológicos*, vol. XXIX, núm. 87, pp. 981-1000. Ciudad de México: El Colegio de México, A.C.
- Nates, Beatriz. 2002. *De lo bravo a lo manso. Territorio y sociedad en los Andes. Macizo Colombiano*. Quito: Ediciones Abya-Yala.

- Nieto, Javier. 2020. El uso de las prácticas sociales como dinamizadoras del territorio y la memoria: caso territorio de convivencia y paz de Lerma. Tesis de maestría. Cali: Universidad Autónoma de Occidente.
- Noguera de Velasco, Silvia. 1981. El monocultivo de coca: causas y consecuencias en la Herradura, Cauca (tesis de pregrado). Universidad del Cauca, Popayán, Colombia.
- Orwell. George. 1949. 1984. Bogotá: Ediciones Artemisa.
- Paley, Dawn. 2018. *Capitalismo antidrogas. Una guerra contra el pueblo*. Libertad bajo palabra.
- Pardo, Manuel y Gómez, Eloy. 2003. Etnobotánica: aprovechamiento tradicional de las plantas y patrimonio cultural. *Anales Jardín Botánico Madrid* 60 (1): 171-182.
- Parra, Bernardo. 1996. La economía de las drogas, ¿quiénes se benefician? En *Innovar*, n. 8, pp. 93-119.
- Peirano, Mariza. 2004. A favor de la etnografía. En: Alejandro Grimson, Gustavo Lins Ribeiro y Pablo Semán (comps.), *La antropología brasileña contemporánea. Contribuciones para un diálogo latinoamericano*, pp. 323-356. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Peña Echevarría, Dolly Yazmín. 2007. Diferenciación sexual en el manejo médico-social de la coca entre los nasa de tierradentro Cauca (tesis de pregrado). Universidad del Cauca, Popayán, Colombia.
- Pérez Erazo, Sofía Orfila. 2020. *Viviendo entre coca*. Análisis de la influencia del proyecto “fortalecimiento de estrategias pedagógicas para el diseño de productos a partir de la hoja de coca” en las dinámicas comunitarias de los habitantes de Lerma (Cauca) (2015-2019). Proyecto de pregrado. Cali: Universidad del Valle.
- Pino, Juan Carlos. 2018. *Mirada al sur*. Travesías por territorios de niebla. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Portela, Hugo. 1995. Cuerpo y cosmos en los rituales Páez. En: *Memorias del primer seminario de etnohistoria del norte de Ecuador y sur de Colombia*. Cali: Universidad del Valle.

- Ramírez, María Clemencia. 2001. *Entre el estado y la guerrilla. Identidad y ciudadanía en el movimiento de los campesinos cocaleros del Putumayo*. Bogotá: ICANH.
- Ramos, Alcida. 2007. ¿Hay lugar aún para el trabajo de campo etnográfico? *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 43, enero-diciembre, 2007, pp. 231-261.
- Restrepo, Eduardo. 2016. *Etnografía: alcances, técnicas y éticas*. Popayán: Enviñón Editores.
- Retamozo, Martín. 2010. Movimientos Sociales. Un mapa de la cuestión. En: *(Pre)Textos para el Análisis Político. Disciplinas, Actores y Procesos*. México: FLACSO - México.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. 2007. Una mercancía indígena y sus paradojas. La hoja de coca en tiempos de globalización. Taller de Historia Oral Andina. Chukiyagu Marka.
- Rivera, Silvia, y Lehm, Zulema. 1988. *Los artesanos libertarios y la ética del trabajo*. La Paz: Ediciones del THOA.
- Ricketts, Carlos. 1952. El cocaísmo en el Perú. *América Indígena*. 12: pp. 309-322.
- Roca, Juan Manuel. 2013. A la sombra de la hechicera. En: *La Jornada Semanal*, Num. 967. Cuitláhuac: Imprenta de Medios, SA.
- Romoli de Avery, Kathleen. 1962. El Suroeste del Cauca y sus Indios al tiempo de la conquista española. Según documentos contemporáneos. En: *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. XI, Bogotá.
- Rosas, Luis Antonio. 2016. *Vivimos del mate: voces y testimonios de mujeres afropatianas*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Ruiz, Juan. 2011. *Pioneros de la coca y la cocaína*. Valencia: El peón espía.
- Schultes, Evans y Hofmann, Albert. 1979. *Las plantas de los dioses. Orígenes del uso de los alucinógenos*. México: Titibillus.
- Segato, Rita.

2010. Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje. En: *Crítica y emancipación* Año II N° 3. Buenos Aires: CLACSO.
2016. Una paradoja del relativismo. El discurso racional de la antropología frente a lo sagrado. En: Frida Gorbach y Mario Rufer (eds). *(In)disciplinar la investigación. Archivo, trabajo de campo y escritura*. México: Universidad Autónoma Metropolitana y Siglo XXI editores.
- Taussig, Michael.
- [1980] 2021. *El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica*. Madrid: Editorial Traficantes de Sueños.
- [2004] 2013. *Mi museo de la cocaína*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Tocancipá, Jairo. 1998. Coca, campesinos y contextos de modernización. En *Modernidad, identidad y desarrollo*, pp. 225-242. Bogotá: Editorial Gente Nueva.
- Tovar, Hermes. [1560] 1988. *No hay Caciques ni Señores*. Barcelona: Editorial Sendai.
- Troyano, Dora y Anaya, María. 2017. *Producción tecnificada de abonos orgánicos sólidos y líquidos a partir de la hoja de coca para fertilización de cultivos transitorios*. Popayán: SENA – Regional Cauca.
- Troyano, Dora y Restrepo, David. 2018. *La industrialización de la hoja de coca: Un camino de innovación, desarrollo y paz en Colombia*. Open Society Foundations.
- Urbina, Fernando. 2011. La coca. Palabras-hoja para cuidar el mundo. En *Maguaré*, vol. 25, n. 2 julio-diciembre, pp. 199-225.
- Uribe, Maria Victoria. 1986. Etnohistoria de las comunidades andinas prehispánicas del sur de Colombia. En: *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*. No. 13-14. Bogotá: Universidad Nacional.
- Uscátegui Mendoza. 1954. Contribución al estudio de la masticación de las hojas de coca. En: *Revista Colombiana De Antropología*, 3, 209–289.

- Vargas, Ricardo. 2005. Drogas y conflicto armado: El caso colombiano y el paradigma de seguridad global. En *EGUZKILORE*, n. 19, San Sebastián, pp. 23 – 46.
- Vasco, Luis Guillermo. 1987. “Objetividad en antropología: Una trampa mortal. Antropología y teoría”, en: *Uroboros*, N° 1, abril-junio de 1987, pp. 79, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. Versión electrónica: <http://oraloteca.unimagdalena.edu.co/wp-content/uploads/2012/12/La-ObjetividadenAntropolog%C3%ADa-Luis-G.-Vasco.pdf>
- Vásquez, Manuel. 2012. *La ruta de la hoja de coca 1492-1992: Entre la historia, la memoria y el olvido*. Bogotá: Editorial Oveja Negra.
- Vespucio, Américo. 1951. *El nuevo mundo. Cartas relativas a sus viajes y descubrimientos*. Buenos Aires: Nova
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2004. *Perspectivismo y multinaturalismo en la América Indígena*. En: Surrallés, Alexandre y García, Pedro (eds.), *Tierra Adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Lima: Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA).
- Wallerstein, Immanuel. 2004. *Análisis de sistemas-mundo. Una introducción*. Siglo veintiuno editores.
- Wallerstein, Immanuel. 1992. *Creación del sistema mundial moderno*. En *Un mundo jamás imaginado*. Colombia: Editorial norma.
- Walsh, Catherine. 2003. *Las geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder*. Entrevista a Walter Mignolo. En: *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana*, vol. 1, núm. 4, p. 0. Santiago: Universidad de Los Lagos.
- Wolf, Eric. 1971. *Los campesinos*. Barcelona: Editorial labor.
- Yory, Carlos. 1961. *Topofilia o la dimensión poética del habitar*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Zavala, Oswaldo. 2018. *Los cárteles no existen: Narcotráfico y cultura en México*. Malpaso Editores.

Zapata, Manuel. [1983] 2010. *Changó, el gran putas*. Bogotá: Ministerio de Cultura